CIEŃ WIEŻY BABEL

OBRAZ RODZINY

W PONOWOCZESNOŚCI

Publikacja współfinansowana z dotacji
na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017.

CIEŃ WIEŻY BABEL

OBRAZ RODZINY W PONOWOCZESNOŚCI

Ks. Antoni Świerczek

Lucjan Kocik

Kraków 2017

© Copyright by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017

Recenzenci
dr hab. Lucjan Miś
dr hab. Małgorzata Duda, prof. UPJPII

Redakcja językowa
Katarzyna Kastelik

Redakcja techniczna i projekt okładki
Justyna Kastelik

ISBN 978-83-7438-639-5 (druk)
ISBN 978-83-7438-640-1 (online)
DOI: http://dx.doi.org/10.15633/9788374386401

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-384 Kraków, ul Bobrzyńskiego 10
tel. (12) 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Spis treści

Zamiast wstępu 7
I. Teotropizm wyrażany „umęczonymi" słowami Objawienia 11
1. Wierzę, więc jestem 11
2. Umęczone słowa Objawienia 13
3. Prarodzice 15
II. Odwieczna trwałość pierwszej Pokusy 19
1. Zamiar wtargnięcia na „Podwórko Pana Boga" – wieża Babel 21
2. Bóg w granicach umysłowych człowieka 24
3. Psychotechnika szatańskiej pokusy 27
4. Śmierć jako aktywna i niepojęta siła ziemskiej egzystencji 30
III. Globalizacja jako zarys ponowoczesnej wieży Babel 37
1. Pierwsze zwiastuny globalizacji 37
2. Globalizacja jako podłoże ponowoczesności 40
3. Człowieczeństwo jako świat wartości 45
IV. „Relatywny relatywizm" ponowoczesności 53
1. Kontrowersje wokół pojęcia ponowoczesności i jej przejawów 54
2. Relatywizm wzorów osobowościowych 58
3. Podstawowe zasady ładu aksjonormatywnego 71
4. Neutralizacja pojęć aksjonormatywnych jako klucz globalnej tolerancji . . . 76
5. Wstyd jako wielowymiarowa i zmienna norma społeczna 84
V. Dyktatury ponowoczesności 89
1. Dyktatura tolerancji 90
2. Dyktatura wyzwolonego pożądania 96
3. Antynomia erotycznego dyskursu 102
4. Reprogenetyczna inwazja na „terytorium Boga" 108
VI. Dotychczasowy ład w zderzeniu z aspiracjami wybranych grup społecznych 115
1. Ogród Rajski jako początek „agricultury" i wskazanie ekologiczne 116
2. Wiara i odczucie bóstwa jako „wspólny mianownik" moralności rolników 118
3. Pojęcia służące funkcjonowaniu ponowoczesnej wieży Babel 121

VII. Usuwanie Boga poza obszar świadomości społecznej 125
1. Szczególna podatność na ideologiczne programy zmian społecznych. 125
2. Stworzenie bez Stworzyciela 128
3. Dyktatura tolerancji jako podłoże ideologii permisywizmu moralnego . . . 132
VIII. Kreatywne i destruktywne cechy seksualności małżeńskiej 135
1. Tylko jeden „miodowy miesiąc" 135
2. Zinstytucjonalizowanie i wulgaryzacja działań seksualnych 139
3. Ambiwalencja pojęć związanych ze współżyciem. 143
IX. Zanik rodziny jako katastrofa dla dotychczasowych form życia społecznego 149
1. Uwagi wstępne 149
2. Zderzenie globalizacji z dotychczasowymi stereotypami rodzinnymi 151
3. Ogólne ujęcia socjologiczne. 155
4. Rodzina w pomroce dziejów i wizjach antropologicznych 157
5. W zamęcie ponowoczesności. 159
6. Wybrane cechy przemian współczesnej rodziny 164
X. Wirusowe elementy ponowoczesnej wieży Babel 167
1. Po „orgii nowoczesności" 167
2. Główne kierunki transseksualności 170
3. Piekło identycznych tożsamości 172
4. Tolerancja *gender mainstreaming,* czyli wszystko ci wolno w sferze seksu. 175
Zamiast zakończenia. Unde malum? – Skąd zło?. 181
Literatura 189

Zamiast wstępu

Na początku rodzi się potrzeba wyjaśnienia, dlaczego w opracowaniu sięgamy do początku tragedii, która wydarzyła się w Edenie, chociaż tytuł rozważania rozpoczynamy od wieży Babel. Okazuje się bowiem, że znajomość wydarzeń biblijnych jest wśród „ponowoczesnego pokolenia" tragicznie uboga i niezwykle poplątana. Zwolennicy genderyzmu nie umieją łączyć wątków przyczynowo-skutkowych ze sobą, zwykle nie znają nawet Katechizmu.

Jak wynika z Pisma Świętego, wieża Babel (to jest „brama boga") była pierwszą znaczącą budowlą podjętą spontanicznie przez ludzi. Zerwanie owocu przez Ewę inspirowane było podszeptem Szatana. Budowa arki Noego była poleceniem Boga. Wieża Babel miała natomiast pokazać, że ludzie sami zdolni są do czynów sięgających nieba i „Bożego podwórka". Tak powstał Babilon, miasto zła, nieprawości i pychy.

Autor natchniony z ironią pisze, że Bóg musiał się znacznie pochylić, by dojrzeć rozpoczęte dzieło. Później nastąpiło pomieszanie języków i rozproszenie się ludzkości po różnych zakątkach ziemi. Wieża Babel była pierwszą budowlą zorientowaną teotropowo, ale głównie dla własnej pychy budowniczych. Przez tysiące lat targała człowiekiem szatańska pokusa „będziecie jako bogowie" i podsuwała ludziom najróżnorodniejsze pomysły. Stopniowo następowała zmiana myślenia, np. na: „Boga nie ma bo to po prostu niemożliwe", a więc człowiek jest zobowiązany zająć jego miejsce. Bóg być może jest, ale warto się o tym przekonać, bądź prośbami o cuda i łaski, bądź też próbami inwazji na „Jego terytorium".

Jeśli uda się klonowanie oraz spełnią się wszystkie nadzieje genderyzmu, Bóg rozpłynie się w nicości. W żaden sposób nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków nowego „ludzkiego raju", w którym człowiek decyduje o dobru i złu. Oznaczałoby to zwycięstwo Szatana, co jednak po Akcie Odkupienia na Krzyżu oraz wcześniejszej obietnicy Boga Ojca jest absolutnie niemożliwe.

Dlatego też problematyka pracy została potraktowana tak szeroko. Interesuje nas nie pycha, np. faryzeusza wobec celnika, ale odsuwanie Boga poza obszar ludzkiej świadomości, zajmowanie Jego miejsca. Interesuje nas po prostu zwykła

ludzka pycha, której nie posiada żadne inne żyjące stworzenie, a która może trwać, gdyż jest siostrą głupoty, a ta nie potrzebuje w niczym oparcia. „Głupich nie sieją, sami się rodzą", głosi znane przysłowie. Każdy rozdział niniejszej pracy to jeden z elementów „ponowoczesnego Babilonu".

Praca niniejsza posiada charakter diagnostyczno-opisowo-sprawozdawczy. Niemożliwe jest bowiem przygotowanie wieloproblemowego opracowania w wymiarze historyczno-porównawczym przez dwie osoby.

Fundamentem pojęciowym i merytorycznym tej książki są klasyczne już dzieła takich wybitnych uczonych, jak: Władysław Tatarkiewicz, Stanisław Ossowski, Kazimierz Dobrowolski, Jan Szczepański, Zygmunt Bauman, Piotr Sztompka, Jerzy Surdykowski i inni, których osiągnięcia i ustalenia wykorzystywane są często albo w formie obszernych cytatów, albo odpowiedniego streszczenia.

Jerzy Surdykowski zasługuje tutaj na szczególną uwagę ze względu na swoje eseje i refleksje nad sensem naszego istnienia. Ogromna szkoda, że jego publikacje, szczególnie *Wołanie o sens*, nie weszły do kanonu lektur socjologicznych.

Zarówno prezentowane opracowanie – jak i jemu podobne – muszą świecić odbitym blaskiem wielu cudzych osiągnięć. Wiedza o tak skomplikowanym, zróżnicowanym, intymnym i zarazem społecznym problemie jak funkcjonowanie małżeństwa i rodziny w globalnym świecie nie może pochodzić od jednej osoby, choćby najbardziej doświadczonej i uznanej. Ponadto zagadnienia te są obciążone ogromnym subiektywizmem. To z niego m.in. wynikają zarówno liczne uroki, jak i niepowodzenia życia małżeńsko-rodzinnego.

Opracowania dotyczące rodziny muszą zakładać pewną „uogólnioną mądrość" oraz znajomość realiów życia codziennego, są też (w znacznej mierze) przeglądem i syntezą dotychczasowego dorobku różnych dyscyplin zajmujących się rodziną, zawsze jednak pokazaną w ujęciu autorskim. Podobnie niniejsza praca łączy fragmenty refleksji z poprzednich lat – drobniejszych publikacji oraz najnowszych opracowań o charakterze globalnym.

Na przykład Gabriele Kuby (*Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności,* 2013), prezentuje prawne mechanizmy upowszechniania się globalnej rewolucji seksualnej wraz z jej uwarunkowaniami. Taki program *gender studies* prowadzony jest w imię ideologii, która zaprzecza, że człowiek z natury istnieje jako mężczyzna i kobieta, że ta różnica wpływa na jego tożsamość i jest warunkiem koniecznym przedłużania gatunku ludzkiego (anomalie psychiczne i fizyczne tej rzeczywistości nie zmieniają). Nigdy dotychczas nie było ideologii, która chciałaby zniszczyć tożsamość płciową mężczyzny i kobiety oraz wszelkie unormowanie etyczne relacji seksualnych. Teraz pojawiła się ona i nazywa się *gender mainstreaming*.

Baza źródłowa jest więc obszerna i zróżnicowana. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na publicystykę socjologiczną. Podejmuje ona bowiem często odważnie ryzykowne z naukowego punktu widzenia tematy i pomimo że mają one charakter wybitnie nowinkarski i czasem też plotkarski, to jednak sygnalizują pojawiające się problemy życia rodzinnego w określonych kategoriach społecznych.

Publicyści wyprzedzają też badaczy w postrzeganiu i uogólnianiu zjawisk społecznych. Tego typu teksty pełnią nie tylko funkcje informacyjne, przeglądowe i poglądowe, ale także ukazują całą złożoność przedstawianej rzeczywistości oraz inspirują do refleksji. Siłą rzeczy dla opracowań takich jak niniejsza stanowią cenne uzupełnienie bazy źródłowej, również odnotowanej w literaturze przedmiotu. Wspomnieć tutaj należy m.in. I. Krzemińskiego, J. Kurczewskiego, B. Pietkiewicz, A. Szostkiewicza i wielu innych.

I. Teotropizm wyrażany „umęczonymi" słowami Objawienia

1. Wierzę, więc jestem

W okresie oświecenia Kartezjusz wygłosił słynną maksymę *Cogito ergo sum* (myślę, więc jestem). Stwierdzeniem tym niesłychanie uprościł istotę człowieczeństwa. Należałoby raczej stwierdzić *Credo ergo sum* (wierzę, więc jestem). Poszukiwanie Boga albo chociażby bożków jest głęboko zakodowane w ludzkiej naturze. Niektórzy twierdzą, że nawet w genach. To „teotropizm" – na podobieństwo heliotropizmu sprawiającego, że rośliny zawsze kierują się ku słońcu. Kroki Boga przez naukę XXI wieku są więc tylko echem wyciosywania plemiennych totemów, pogłosem przebłagalnych ofiar składanych drzewu, kamieniowi albo zwierzęciu, które miało być zabite. Być może nauka nie jest niczym więcej jak tylko propedeutyką religii. „W człowieku można zdusić wszystko, poza potrzebą absolutu" – pisze Emile Cioran. Bóg jest odwieczną i nieuniknioną zagadką daną człowiekowi już przy narodzinach umysłu, albo inaczej mówiąc duszy. Dużo, dużo wcześniej pierwotny „małpolud" usłyszał w grzmocie burzy głos swojego bożka i od tej chwili poczuł się bezpieczniej w świecie dotąd niezrozumiałym i wrogim. Tropikalna burza jest żywiołem, który uderza niespodziewanie, niszczy dobytek, zabija. Żywiołu, wroga albo przeznaczenia niczym nie obłaskawisz, nie powściągniesz wiszącego ci nad głową nieszczęścia. Bożka owszem; można go przebłagać modlitwą, ofiarą, zaklęciami szamana. Czy zatrwożony burzą małpolud (od tego momentu już człowiek) stworzył w ten sposób Boga na miarę swego – budzącego się dopiero do życia – umysłu, czy też może tym prymitywnym jeszcze umysłem przeczuł istnienie Boga prawdziwego? (por. Surdykowski 2006; 203n)

Dzisiejsze zatrwożenie obszarami niewiedzy powiększającymi się wraz z postępem nauki, jej bezsilnością wobec podstawowych pytań, jakie stawia sobie ludzki umysł, nie jest niczym innym jak zatrwożeniem pierwotnego człowieka grzmotem nadciągającej burzy. Wszechświat Kopernika i Newtona, udoskonalony potem przez Einsteina i Plancka, niósł nadzieję – choć okazywał się coraz bardziej skomplikowany – że da się do końca wyjaśnić i ująć w formy matematyczne odsuwające Absolut na bezpieczną dla intelektu odległość, tak jak przewrót kopernikowski odsunął w sferę abstrakcji anioły i świętych obserwujących nas dotąd bacznie zza każdej chmurki na nieboskłonie. Skoro jednak coraz częściej uczony musi odpowiadać skromnie „nie wiem" albo „tego nie da się ująć dzisiejszymi narzędziami", to musi – choćby niechętnie – przystać na istnienie Tajemnicy, a tę przenika jedynie nadzieja. „Kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpień" – pisze całkiem słusznie Eklezjasta (Koh 1, 18), choć w tamtych czasach nawet prorokom nie śniła się współczesna nam „wielka nauka". Tak nieść musi człowiek przez życie ciężar tego pytania bez zadowalającej odpowiedzi. Nie da się żyć tak, jakby tej wątpliwości nie było, można najwyżej udawać beztroskę. Żaden ateizm nie usunie tej zagadki i tego niepokoju, tak jak żadne racjonalne wytłumaczenie nie usunie ludzkiego lęku przed Nieznanym i nadziei, że Tajemnica da się obłaskawić. Być może stała obecność tego dylematu jest cichym i nieusuwalnym głosem potwierdzającym zasadność wiary. Chociaż nie jest i nie może być dowodem (zob. tamże; 205).

Tymczasem każde odkrycie naukowe zagospodarowuje wprawdzie kawałeczek Nieznanego, ale odkrywa jednocześnie znaczenie większe obszary niewiedzy, z których człowiek w swojej naiwności nie zdawał sobie sprawy. Im więcej wiemy, tym mniej rozumiemy. Dzisiaj, po tym jak nauka pokazała swą bezsilność w kwestiach chociażby funkcjonowania ludzkiego umysłu, genezy gwiazd czy liczby elementarnych cząstek mikroświata (o sprawie tak trywialnej jak perspektywy globalizacji nawet wspominać nie warto), coraz to któryś z utytułowanych profesorów ogłasza swoje credo, mimo iż za jego brak nie grozi mu stos, jak kolegom sprzed stuleci. Jeden powiada, że dostrzega boski akt stworzenia w „wielkim wybuchu" przed miliardami lat, kiedy wszechświat powstał z niczego, niby na początku Księgi Genesis. Drugi domniemywa, w jakim płacie mózgu znajduje się siedlisko duszy nieśmiertelnej, trzeci analizuje metafizyczne przeżycia osób, które przekroczyły próg śmierci klinicznej, czwarty dywaguje o „nadprzyrodzonych" jakoby właściwościach półprzewodników. Tylko patrzeć jak ów brodaty starzec albo któryś z Jego wielomównych proroków pokiwa palcem zza gwiazdy neutronowej, albo i czarnej dziury, bądź też ukaże się w aureoli z kwantów i mezonów. Skoro nie potrafimy zrozumieć niczego, to może przyjęcie hipotezy jego istnienia pozwoli zrozumieć wszystko? (zob. tamże; 203).

2. Umęczone słowa Objawienia

Pojęć zawartych w tytule podrozdziału używamy za Tadeuszem Żychiewiczem (1986; 14n), który wersety o stworzeniu wszechświata określa jako przejmującą mękę słów, które pragną wyrazić niewyobrażalne, opisać to, co opisowi poddaje się niezupełnie. Bóg uczynił coś, czego przedtem nie było; powołał do istnienia coś, co nie istniało; wywiódł z nicości; sprawił, że w miejsce nicości (o ile nicość dysponuje atrybutem miejsca) pojawiło się to, co istnieje, czyli wszystko – wszechświat. Ponadto warto wiedzieć, że określenie to zawiera również ideę nowości i niezwykłości, a także czynności niezwiązanej z trudem. Ten zaś, który jest Stwórcą – siłą rzeczy, jako Sprawca stworzenia, jest poza rzeczami stworzonymi. W rzeczach stworzonych jest jedynie Jego stwórcze i utrzymujące w istnieniu „stań się": myśl, zamysł, wola, nakaz i trwanie, jest to więc idea zasadniczej wtórności i zależności stworzonego wszechświata w relacji do Stwórcy, jedyna tego rodzaju w kulturach starożytnego Wschodu. Cokolwiek istnieje – jest, ponieważ On jest. Istnieje, ponieważ On chce, aby istniało; ponieważ stworzył i utrzymuje w istnieniu rzeczy wywiedzione z nicości, które są, chociaż równie dobrze mogłoby ich nie być, gdyż same nie posiadają żadnej dostatecznej racji istnienia. Jeśli zechce, przeminą. Jeśli zechce, odmienią się: tak właśnie, jak zechce, a nie inaczej. Gdyby zechciał, wróciłyby do nicości. To wszystko ukrywa się za pojęciem: Stwórca.

Bóg pozostaje Stwórcą wszechświata. Tyle tylko, że nasz Bóg wydaje się nam subiektywnie i relatywnie większy. Kiedyś, gdy Objawienie torowało sobie drogę do świadomości i umysłów wędrowców wpatrzonych nocą w nieogarnioną czaszę nieboskłonu, Bóg był większy od ogromu. Dla nas zaś jest większy od nieskończoności. Są to jednak różnice pozorne. My wiemy, że kategoria „wielkość Boga" dotyczy w rzeczywistości spraw, w których słowa są już całkowicie bezużyteczne. I tamci ludzie zdawali sobie z tego sprawę także. Są to niezbite dowody. A wszystko, cały ten ogrom spraw i problemów zawarty jest potencjalnie w jednym małym słowie biblijnym *bara*. Stworzył. „Na początku Bóg stworzył wszechświat" (Żychiewicz 1986; 14).

Biblijny pisarz porywa się na rzecz nieco szaloną: pragnie dać przekaz o tym, czego nigdy widzieć, czuć i doświadczać nie mógł. Mówi o jakiejś nieznanej sobie i nam pramaterii. Coś zaczęło istnieć, coś różnego od nicości, coś całkiem niepojętego. Pisarze biblijni nie mieli trudności wysłowienia się, gdy przyszło im opowiadać o czymkolwiek, co mogło być wsparte na doświadczeniu. Teraz jednak padają wieloznaczne słowa, podobne gorączkowym okrzykom: o pustce,

głębokości otchłani, ciemnościach, zamieszaniu, chaosie, oceanie chaosu, bezładzie. W niektórych pierwopisach pojawiają się inne jeszcze odcienie znaczeniowe: słowa o nieformowanym i niewidzialnym (współczesnego czytelnika aż korci zapytanie: czyżby sugestie stanu gazowego?). To stworzenie wszechświata w najpierwotniejszej postaci jakiejś pramaterii nie jest kwestią związaną z równoczesną walką bogów i w oceanie chaosu nie lęgną się potwory, aby pożreć zwyciężonego jak w mitologicznych poematach mezopotamskich czy babilońskich. Tu się dzieje coś znacznie większego i bardziej prawdziwego: nicość zmienia się w bytowanie. Rodzi się wszechświat, przestrzeń, czas. A nad nim jest *ruah Elohim* – Duch Boży, stwórcze tchnienie, wola i moc – unoszące się ponad chaosem, pustką, ciemnością, bezładem czegoś, czego człowiek nie doświadczył i nigdy doświadczyć nie mógł. Stare Przymierze nie jest jedyną starożytną księgą mówiącą o owej pramaterii.

To jest wielkie. To jest bardzo wielkie, chociaż słowa są takie ubogie i takie umęczone. Gdybyśmy bowiem uwiedzeni instynktem geometry zechcieli przykładać do biblijnego tekstu kieszonkową miarę modnego słowa „adekwatność", musielibyśmy odejść ze zniechęceniem. Ten opis nie mógł się udać. Żaden tego rodzaju opis nie mógłby być udany. Korzenie pojęć, a także i języka, wyrastają jednak z empirii, z doświadczenia, dotyku, oglądu. Tu zaś ręka Pana zawiodła człowieka na obszary bezsłowne: jak bowiem człowiek opisać może wiernie i ściśle rzeczy najpierwotniejsze, dotykające początków czasu? Zwłaszcza tamten człowiek, dla którego nawet nasze pojęcie pramaterii było jedynie czymś intuicyjnie wyczuwanym, jednakże dość pustym? I oto ów człowiek całkiem namacalnie objęty ramieniem Objawienia poczyna, jak w gorączce, wypowiadać znane sobie słowa, usiłując przekazać to, co zostało mu objawione poza słowami. Te umęczone sylaby na pewno nie są słowami przystającymi w pełni do objawionej rzeczywistości. A jednak…

Kiedy dobrze wsłuchamy się w ten tekst, kiedy się dobrze wpatrzymy w ten obraz słowa Bożego, mocy Bożej, obecności Bożej unoszącej się ponad bezmiarem całkowicie uzależnionej przestrzeni, pustki, bezładu i chaosu, nad głębokością próżni, nad zamieszaniem, nad czymś niepojęcie najpierwotniejszym, co zaczęło dopiero istnieć – ogromne i straszne jak bezkształtna magma ciemności albo jej posłuszna zawierucha mgławic, kiedy przestaniemy słyszeć same tylko ubogie słowa, a pochwycimy intuicyjną melodię, kiedy poprzez tamte obrazy potrafimy zobaczyć także i to wszystko, co zaczyna się dziać w czasie – posłuszne i pokorne pod ręką Stwórcy – zrozumiemy, że jednak ów nieszczęsny człowiek spisujący Objawienie nie był całkiem bezradny. W jakiś bardzo dziwny sposób ten obraz jest prawdziwy, jest przystający. Zrozumiemy, że ten człowiek z ubogim skarbem swoich kalekich słów nie był jednak sam – i uczyni się nam

straszno. Jakbyśmy sami byli owym wydźwigniętym z nicości chaosem bezładu, ciemności, pustki i zamieszania – czekający. Twarzą bezładu w Twarz Stwórcy. To jest bardzo wielki tekst. Może dlatego właśnie wielki, że tamte słowa są tak bardzo umęczone (tamże; 15). A także dlatego, ze geneza wszechświata i człowieka nigdy nie była ludziom obojętna. To ona zmuszała ich do myślenia, tworząc naukę, zasady organizacji, kulturę i kształtowanie się światopoglądu coraz odleglejszego od światooglądu.

3. Prarodzice

3.1 Adam – pierwszy człowiek i mężczyzna

„A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na obraz i na Nasz obraz, podobnego Nam. (…) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę Po czym im błogosławił (…)" (Rdz 1, 26–28).

Jest także i drugi, nieco inny przekaz o stworzeniu człowieka: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą" (Rdz 2, 7).

Wreszcie dzieje się rzecz bardzo dziwna: Stwórca nie nazywa istniejących już stworzeń. Nie wyjawia ich imion. Nie objawia ich istoty. Czeka, aby uczynił to człowiek: „Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu" (Rdz 2, 19–20).

Człowiek nie jest Stwórcą. Jest stworzeniem tak samo, jak owe zwierzęta i ptaki. To, o czym opowiada biblijny pisarz, jest przekazem naprawdę zdumiewającym: jakby Bóg pozwolił człowiekowi stanąć obok siebie. Człowiek nazywa. Człowiek wypowiada imię stworzenia. To znaczy bardzo wiele, jeśli się pamięta o biblijnej specyfice słowa. Wśród wszelkich stworzeń, które nazwał, poznał i przeniknął, nie było żadnego, które byłoby jak on. I postawiony przy Stwórcy człowiek poznał swoją samotność. To bardzo trudno wyrazić. Był przecież pomiędzy bliskimi sobie stworzeniami, wywiedziony – jak one wszystkie – z mułu ziemi; był także w obliczu Pana, stworzony na obraz i podobieństwo Boga. A jednak był sam, ponieważ pozostawał stworzeniem, zaś wśród nich nie było żadnego jak on. Ów epizod znaczy jeszcze coś więcej: skoro bowiem człowiek poznał swoją odrębną samotność, w konsekwencji znaczy to, ze poznał samego siebie.

Poznał swoje imię. A stało się to, gdy w przyjaźni stał obok Pana – mimo wszystko samotny w swym człowieczeństwie. Takie było jego imię najdawniejsze.

3.2 Ewa – córka Boga i mężczyzny

Przekaz o stworzeniu Ewy jest o wiele bardziej skomplikowany w swej treści i sensie: jest to ów znany i budzący u nieświadomych tyle odruchów niechęci obraz żebra Adamowego, przetworzonego w kobietę. Owe odruchy niechęci są równie bezpodstawne jak poprzednie pretensje o obraz rąk Bożych, wyprowadzających człowieka z mułu ziemi. O cóż bowiem chodzi w tym biblijnym obrazie Adamowego żebra? Po pierwsze, jest to sprawa natury wyobrażeniowo-skojarzeniowej: obraz żebra wyjmowanego z żywego ciała kojarzył się z krwią, zaś u ówczesnych ludów krew była uważana za siedlisko życia. Stąd dosłowna i bardzo wyraziście zobrazowana wspólnota krwi pomiędzy mężczyzną i kobietą jest w Biblii wykładnikiem najgłębszej więzi istotowej. Po drugie, u korzenia starożytnych języków tamtego regionu również wyrazy „żebro" i „życie" były bliskoznaczne, zaś np. u Sumerów jeden i ten sam klinowy ideogram „TI" oznaczał wprost synonimicznie „żebro" i „życie" (Żychiewicz 1986).

Być może nie są to już sprawy koniecznie pierwszoplanowe. Główną bowiem ideą biblijnego obrazu stworzenia Ewy jest myśl o jedności i równości człowieczeństwa obu płci. Myśl ta zostaje bardzo wyraźnie podkreślona reakcją Adama. Kiedy bowiem kobieta staje przed nim – Adam identyfikuje ją jako równorzędną i najściślej sobie bliską istotę: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała" (Rdz 2, 23). Językoznawcy twierdzą, że użycie w oryginale hebrajskim przyimka *min*, służącego do tworzenia stopnia wyższego, upoważniałoby do użycia jakiegoś nieco mocniejszego zestawu słów. Może należałoby powiedzieć: „To teraz więcej niż kość z kości moich" itd. Elementarna jedność obu płci zostaje w Biblii przypieczętowana jeszcze i stwierdzeniem, że „opuści mężczyzna ojca swego i matkę swoją i przyłączy się do żony swojej, i będą dwoje w jednym ciele" (Żychiewicz 1986; 24).

Zakazany owoc „drzewa wiadomości dobrego i złego", to nie zakaz dla dziecka np. „nie baw się zapałkami". Wyrażenie „dobro i zło" jest równoznacznikiem powiedzenia „wszystko" i może oznaczać próbę zdobycia autonomii w sensie stanowienia o dobru i złu oraz niepodlegania żadnym obiektywnym prawom moralnym. To rajskie drzewo może być symbolem nienaruszalnej istoty Boga. I takie próby powtarzają się przez całą historię ludzkości. Nie może też być poważnie traktowany (że wspomnieć można znów przykładowo) inny zupełnie

kierunek egzegezy, upatrujący w owym symbolicznym biblijnym drzewie ideę poznania seksualnego czy też seksualnej inicjacji. Może się wydawać rzeczą niezmiernie dziwną i zaskakującą, że jawna absurdalność tych poglądów okazywała się często bezsilna wobec ich żywotności. Absurd zaś polegał na prostym zestawieniu owej interpretacji z biblijnymi faktami. Oto Bóg stwarza człowieka mężczyzną i kobietą; u samych początków stwarza więc płeć. Zaraz w pierwszym przykazaniu zostaje zawarty nakaz płodności. I oto nagle w owym symbolicznym drzewie rajskim i zakazie spożywania jego owoców widzi się symbol seksualnego poznania. W konsekwencji należałoby więc postawić niesłychany zgoła wniosek, że Pan Bóg po to tylko stworzył płeć, aby ludzie rozmnażali się droga pozapłciową. Cóż bowiem pozostałoby im, gdybyśmy założyli, że poznanie seksualne z samej swej istoty jest rzeczą złą i grzeszną (Żychiewicz 1986; 1–39).

II. Odwieczna trwałość pierwszej Pokusy

Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło (Rdz 3, 5)

Wydaje się, że w momencie powstania człowieka obdarzonego wolną wolą zrodziła się też w nim pokusa inwazji na terytorium Boga. Szatański podszept w ogrodzie rajskim „i będziecie jak bogowie" spowodował upadek pierwszych rodziców oraz obciążenie rodzaju ludzkiego grzechem pierworodnym. Motyw nieposłuszeństwa Bogu powtarza się w wielu mitologiach i systemach religijnych. Do tych problemów powracać będziemy często w dalszej części rozważań.

„Głos szatana z ogrodu raju jest wieczystą pokusą. I próba podjęta przez człowieka u drzewa klęski tkwi w nas jak echo: aby stanowić o dobrym i złym i nie podlegać żadnym prawom poza kręgiem własnego ustanowienia. Aby człowiek, przekreśliwszy porządek stworzenia, spróbował być Bogiem – poza Nim i bez Niego. Jednakże lęk, rozbicie, grozę i śmierć przywołuje każdy, kto pragnie istnieć poza Istnieniem, być poza Bytem, stanowić poza Prawem, tworzyć poza przyjaźnią albo miłością.

Biblijna opowieść o człowieku, który w sytuacji opisywanej w Księdze uczynił ową rzecz, nie ma nic wspólnego z bohaterskim mitem prometejskim. Jest to raczej przekaz o przerażającym ryzyku kondycji ludzkiej od samego początku. Gdyż możność negacji jest zawsze nieodłącznym atrybutem wolności. Nawet wtedy, gdy postępuje za nią klęska i śmierć" (zob. Żychiewicz 1986; 41).

I ta możliwość negacji stale występuje w marzeniach człowieka, który w swojej impertynencji pragnie zająć pozycję Boga. I zajmuje przekonany, że mu się to udaje. Zajmuje wtedy, gdy twierdzi, że Bóg jest złudzeniem, „opium biednego ludu" (Karol Marks), że człowiek jest Alfą i Omegą, jedynym i absolutnym punktem odniesienia, miarą wszechrzeczy, że pojęcie Boga można „rozebrać na czynniki pierwsze" i układać je jak zabawkowe puzzle. Wreszcie, że można tworzyć rzeczy wielkie „na miarę Boga" i sobie to można przywłaszczać, jak robiły całe generacje faraonów, cezarów, kim ir senów oraz im podobnych.

Swoiście pojmujemy naszą wolność, „kombinujemy" przy nieśmiertelności itp. Dobrze, że przynajmniej nie marzymy o wszechmocności, której nawet Szatan nie obiecywał i nikt rozsądny nie będzie twierdził, że kiedyś ją osiągniemy. Ceną za radykalne dążenie człowieka do „wszechmocności" może być chyba tylko unicestwienie życia na ziemi. Swoisty autoteotropizm przejawia się w „ugadżetowaniu" transcendentnego świata, zepchnięciu Boga, aniołów, świętych, śmierci i Szatana na zaplecza „sale'u marketingowego", kabaretowych maszkarad (np. halloween) i haseł reklamowych.

Jeszcze parę dziesięcioleci temu można było mniemać, że wystarczy trochę wzmóc postęp wiedzy – czyli inaczej mówiąc nakłady na badania – a one zaowocują nowymi wzlotami intelektu i będziemy w stanie skonstruować „ogólną teorię wszystkiego". Istotami wyższymi w takim świecie mogłyby stać się jedynie zbuntowane komputery, które – wymknąwszy się spod kontroli ludzkiej – osiągnęłyby niedostępne dla istot cielesnych stany wyzwolonej świadomości. Tymczasem każde odkrycie naukowe zagospodarowuje wprawdzie kawałeczek nieznanego, ale odkrywa jednocześnie znacznie większe obszary niewiedzy, z których człowiek naiwnie nie zdawał sobie sprawy. Im więcej wiemy, tym mniej rozumiemy.

Zaiste prorocze słowa skierował poeta Adam Asnyk w wierszu „Do młodych" już w 1898 roku, gdy pisał:

> Za każdym krokiem w tajniki stworzenia
> coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia
> i większym staje się Bóg.

Skoro nie potrafimy zrozumieć niczego, to może przyjęcie hipotezy Jego istnienia pozwoli zrozumieć wszystko? Niewiara w dzisiejszym świecie znajduje tyle samo potwierdzeń co wiara. Tak było zawsze. Jedna i druga są zakładem bez pewności wygranej, tyle tylko że wiara niesie trochę więcej nadziei. Z tej perspektywy ateista jest tylko „wierzącym inaczej", bo mimo usilnych zabiegów nauki nie ma dowodów na nieistnienie Boga; tak jak członkowi jakiegokolwiek kościoła jemu także pozostaje wiara, chociaż jest to tylko wiara w pustkę nad nami. I podobnie jak w jakimkolwiek kościele, także będąc niewierzącym, można być także nieznośnym ateistycznym dewotem albo ponurym ateistycznym fundamentalistą.

Jednocześnie nasilają się i potężnieją wojny religijne toczone z tą okrutną, prymitywną zaciekłością, którą ludzie myślący skłonni są przypisywać czasom dawno i bezpowrotnie minionym. Wróżby i prognozy, jeśli w ogóle się spełniają, to zwykle ironicznie zdeformowane, jakby na złość przepowiadającemu. Tak właśnie na naszych oczach sprawdza się, całkiem zbożna, gdy ją wypowiadano,

prognoza autorstwa André Malraux, potem przez wielu powtarzana: „Albo wiek XXI będzie wiekiem religii, albo go w ogóle nie będzie". Bo jeśli ma się ziszczać tak jak w Afganistanie, Iraku, Indonezji, w Palestynie, jak w Bośni, Kosowie lub Macedonii, albo jak na spokojnych dotąd wyspach mórz południowych, gdzie muzułmanie mordują chrześcijan i odwrotnie, będzie to prognoza wyjątkowo złowróżbna.

Historia wojen i okrucieństw dokonywanych na podłożu religijnym jest wystarczającym powodem, by obawiać się wybuchu fanatyzmu, w którym jego przywódcy próbują zająć miejsce Boga (lub przynajmniej najbliżej Boga).

1. Zamiar wtargnięcia na „Podwórko Pana Boga" – wieża Babel

Pierwszą nieudaną próbą „inwazji na niebo" była budowa wieży Babel opisana w Księdze Genesis. Hebrajski rzeczownik *babel* znaczy brama (Boga?).

„A ziemia była jednego języka i tej samej mowy. I gdy szli od wschodu słońca, znaleźli równinę w ziemi Sennaar, i zamieszkali na niej. I rzekli jeden do drugiego: «Pójdźcie, naczyńmy cegieł i wypalmy je ogniem». I mieli cegłę w miejsce kamienia, a smołę w miejsce wapna. I rzekli: «Pójdźcie zbudujemy sobie miasto i wieżę, której by wierzch dosięgał nieba, i uczyńmy sławne imię nasze, pierwej niźli się rozproszymy po wszystkich miastach»". Tak rzekli potomkowie praojca Noego, rozgrodzeni w ludy i narody (Żychiewicz 1986; 86).

Tu jednak sprawa mocno się komplikuje. W opowieści biblijnej budowa wieży Babel podjęta zostaje w imię chęci wyniesienia, w imię pychy („uczyńmy sławne imię nasze"). Celem wysiłku jest dosięgnięcie nieba („zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzch dosięgnąłby nieba"). Nie bardzo wiadomo i trudno rozstrzygnąć, jakie były istotne intencje piszącego: czy chodziło mu tylko o opisanie podjęcia budowy wieży bardzo wysokiej, jako pewnego naturalnego pomnika czy wyrazu pychy i samouwielbienia, czy też jest to może przenośne nakreślenie zamiaru dosięgnięcia bóstwa, realizacji ubóstwienia człowieka poza Bogiem i wbrew Niemu (jako że rzecz dzieje się w stolicy zła), a więc o swoisty powrót motywu opowieści rajskiej o kuszeniu przez Szatana?... niektórzy badacze skłonni są akceptować taką supozycję. Inni ją negują.

Niewiele jest w Biblii zdań, które byłyby powodem tak rozbieżnych interpretacji i kontrowersji. Dla niektórych egzegetów opis ten nie jest opisem degradującym człowieka. Odczytują oni owe zdania raczej w intencji chwalebnej. W ich opinii pisarz biblijny nie bez ironii chciał stwierdzić, iż wysiłki ludzkiej pychy

były w swej istocie tak małe, marne i znikome, że Jahwe musiał bardzo się uniżyć, aby je w ogóle zauważyć. Nie umieją jednak wyjaśnić stosunku wynikania: jeśli bowiem wysiłki te były aż tak znikome, skądże bezpośrednia interwencja Boga? Pomieszanie języków, zerwanie kontaktu pomiędzy ludźmi jest bowiem zupełnie oczywistą częścią składową mechanizmu pychy. Człowiek skłonny do samouwielbienia nie jest bowiem w stanie zrozumieć, zaakceptować i uznać tych samych tendencji u drugiego człowieka; przestają się więc rozumieć. Z samej swej natury pycha jest egocentryczna, podobnie jak i samouwielbienie. Na drogach pychy żadna solidarność nie jest możliwa. Ludzie zaczynają występować przeciwko sobie. A kiedy tak się staje – przestają mówić tym samym językiem. Pierwszy mówi językiem krzywdziciela, drugi zaś językiem skrzywdzonego; pierwszy językiem triumfu, drugi zaś językiem klęski. Są to języki wzajemnie nieprzenikalne i nieprzetłumaczalne. Tak, biblijny Jahwe nie musiał zstępować, aby pomieszaniem języków ingerować bezpośrednio w ludzką pychę i samouwielbienie.

W biblijnym opowiadaniu budowanie miasta i wieży jest symbolem zamykania się ludzi w obrębie własnych wytworów cywilizacyjnych. Skutkiem tego zamknięcia jest popadanie w zbiorową pychę i nieprawość. Grzech, o którym tu mowa, nie dotyczy więc tylko jednostek, ale ma zasięg społeczny. Tworzenie przez ludzi cywilizacji jest czymś dobrym i słusznym. Zło polega na tym, że ludzie swoimi osiągnięciami chcą sobie „zapewnić imię", czyli przede wszystkim uniezależnić się od Boga. Chodzi także o uniezależnienie się od tradycji i kultury oraz bycie dla samych siebie absolutnym punktem odniesienia. Ukazana w opowiadaniu interwencja Boga, polegająca na pomieszaniu ludziom języków i ich rozproszeniu, nie oznacza, że Bóg czuje zagrożenie ze strony ludzi. Obraz ten pokazuje przede wszystkim skutki błędnych działań ludzi, którzy nie mogą się ze sobą porozumieć, ponieważ cele, do których dążą, są fałszywe. W konsekwencji zamiast rzeczywistego rozwoju i jedności doświadczają coraz większego rozdarcia i chaosu. Przykładem prawdziwej jedności będzie wydarzenie w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy sam Bóg natchnieniem Ducha Świętego zjednoczy ludzi z różnych narodów i kultur, aby żyli według prawdy Ewangelii i, opierając się o nią, już na ziemi budowali królestwo pokoju i miłości.

Jakkolwiek byśmy nie interpretowali historii wieży Babel jest ona przejawem skłonności człowieka do wywyższania się. Takie określenia jak: „wasza wysokość", „magnificencjo", „excelencjo", „eminencjo", itp., na ogół w sposób niezasłużony określają „wielkość" osoby, pod adresem której są kierowane. Jeszcze śmieszniej wyglądają dzieła rąk ludzkich budowane jako niezniszczalne.

Śmiesznym i zaskakującym przykładem gigantomanii może być „Car puszka”[1] i „Car kołokoł”[2] wykonane w Rosji.

„Car armata” nigdy nie wystrzeliła, a „Car dzwon” nigdy nie zadzwonił.

Budowa wieży Babel zawiera również wiele istotnych wątków socjologicznych. Tak ogromne – jak na ówczesne czasy – przedsięwzięcie musiało z konieczności powodować daleko idące zalążki podziału pracy. Jak podkreśla jeden z twórców socjologii francuskiej Emil Durkheim podział pracy wytwarza w społeczeństwie „solidarność organiczną”.

Podział pracy i daleko idąca specjalizacja zawodowa tworzą indywidualizm, rodzący się z osobistych zdolności i indywidualnych osiągnięć. Specjalizacja pociąga także za sobą odpowiedzialność za wykonywane czynności, co dodatkowo przyczynia się do rozwoju indywidualności. Wewnętrzną spójność takiego społeczeństwa zapewnia „solidarność organiczna”. Polega ona na wzajemnej potrzebie usług, na tym, że społeczeństwo staje się skomplikowanym mechanizmem, w którym wszystkie kółka z konieczności się zazębiają. Tak więc wzrastający podział pracy prowadzi do przekształcenia wewnętrznej więzi zbiorowości oraz funkcjonujących w nich pojęć.

Powstaje pytanie, jakie siły powodują zmiany w społecznym podziale pracy? Durkheim ostro krytykuje tezę utylitarystów głoszącą, że podział pracy, a zatem i rozwój społeczeństwa, wywołany jest dążeniem jednostek do większych zysków, większego wzbogacenia się. Krytykuje także teorie psychologizmu wyjaśniające zjawiska społeczne przez sprowadzanie ich do motywów, dążeń, pożądań itp. Argumentacja jego jest następująca. Większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z korzyści, jakie może jej przynieść rozwój podziału pracy wynikający z nowych wynalazków i ich zastosowań. Postępowi podziału pracy nie towarzyszy stale jakieś poczucie szczęśliwości i przyjemności, przeciwnie, bardzo

[1] Car puszka – armata, jedna z największych na świecie pod względem kalibru, eksponowana obecnie na Kremlu. Armatę Car puszkę odlał z brązu mistrz ludwisarski Andriej Czochowy na polecenie cara Fiodora Rurykowicza w 1586. Długość działa 5,34 m, ciężar 39,312 tony, kaliber 900 mm (według innych danych 890 mm).

[2] Car kołokoł – największy na świecie dzwon, eksponowany obecnie również na Kremlu. Nigdy nie zadzwonił. Cara kołokoła, o wadze 160 ton (według danych muzeum kremlowskiego 202 tony), średnicy 6,6 m, wysokości (z uchami) 6,14 m, odlał z brązu mistrz ludwisarski Michał Matorin (Motorin) 25 listopada 1735 na Kremlu w Moskwie. Prace przygotowawcze trwały półtora roku (główną rolę w projektowaniu odegrał ojciec Michała, Iwan Matorin, zmarły 3 miesiące przed odlaniem), a samo odlewanie 72 minuty. Późniejsze prace nad napisami i zdobieniami dzwonu ciągnęły się dwa lata. W maju 1737, w czasie pożaru Kremla, ukończony, ale jeszcze nie wydobyty z dołu odlewniczego, dzwon pękł na skutek zalania wodą rozgrzanego metalu przez gaszących pożar. Uszkodzony dzwon wraz z ułamanym kawałkiem ważącym 11,5 tony, wydobyto dopiero w 1836 i ustawiono na Kremlu na kamiennym postumencie.

często poczucie nieprzyjemności. Istnieje określony próg i poziom odczuwania przyjemności z używania dóbr ekonomicznych. Otóż po osiągnięciu tego progu postęp skończyłby się niezawodnie, gdyby zależał od poczucia przyjemności. To jednak nie ma miejsca. Miarą postępu jest szczęście społeczeństwa jako całości i społeczeństwo dąży do tego celu nawet przez wielkie cierpienia jednostek. Przyczyn powodujących zmiany podziału pracy trzeba szukać w czynnikach morfologicznych społeczeństwa, a mianowicie we wzroście gęstości społecznej. Wzrost gęstości powoduje, że w walce o istnienie jednostki muszą różnicować swoje prace, specjalności, możliwości usług i rodzaje wytwarzanych dóbr, jeżeli chcą się utrzymać przy życiu (za: Szczepański 1961; 312).

Najbardziej potrzebną, a zarazem tajemną, wiedzą utrzymującą podział pracy była wiedza architektoniczno-geometryczna umożliwiająca porozumiewanie się przy pomocy symboli i narzędzi. Stąd węgielnica, cyrkiel, ekierka oraz sztuka układania cegieł leżała u podłoża wolnomularstwa, czyli masonerii. Jak podaje Wikipedia (źródło czasem niespecjalnie poważne): masonem miał być Abraham, gdy przybył do Egiptu wraz z żoną; przekazał Egipcjanom ogrom wiedzy oraz wykształcił bardzo zdolnego ucznia o imieniu Euklides. To właśnie on miał stworzyć podstawy postępowania mularzy. Według jednej z tradycji, pierwszym masonem miał być Kain. James Anderson, wolnomularz żyjący na przełomie XVII i XVIII wieku, za pierwszych masonów uważa synów Lamacha, o których wspomina Biblia. Mieli oni odkryć założenia wszystkich nauk i spisać je na dwóch kamiennych kolumnach, aby mogły przetrwać potop. Odczytane przez Hermesa Trismegistosa (legendarnego twórcę alchemii), przekazane zostały innym. Wiedza ta miała posłużyć zbudowaniu wieży Babel. Inna legenda wspomina o królu Nemrodzie, który był wielkim mularzem i postanowił zbudować miasto Niniwę, a w tym celu przekazał swoją wiedzę trzydziestu robotnikom, także mularzom.

2. Bóg w granicach umysłowych człowieka

Zaskakujące są wysiłki ludzkiego umysłu, by pojąć „absolut", który i tak nigdy nie zostanie w pełni pojęty. Z jednej strony teotropizm „zakodowany" w duszy człowieka zmusza go do określonych refleksji, z drugiej strony refleksje te przerażają na ogół swoim prymitywizmem. Właściwie to nie jesteśmy w stanie pojąć pewnych elementarnych określeń takich jak wieczność, nieskończoność, wszechmoc, itp. Starożytnym Egipcjanom wystarczało traktowanie słońca jako najwyższego boga i takie podejście znajdowało według nich swoje racjonalne

uzasadnienie. Zawsze jednak osiągnięcie tego co „brakuje" było prawie niemożliwe, nawet przez uczestniczenie „bogów" w płodzeniu z ludźmi potomstwa (herosów) jak w greckiej mitologii. Dlatego stanowisko ateistyczne, nazwijmy je bezrefleksyjno-ateistyczne, opiera się na unikaniu samej myśli o sprawach absolutnych i Bogu. Ateiści uznają wymóg takich refleksji za tłamszenie możliwości myślenia o sprawach codziennych, marzeniach o różnego typu rozkosznych przeżyciach oraz wewnętrznym spokoju. Pojęcie Boga w jakiś sposób ich niepokoi. Łatwo gaszą w sobie teotropizm.

Inne stanowisko, które można by nazwać sensualistyczno-krytycznym, wskazuje na historyczne i aktualne grzechy hierarchii kościelnej oraz pozostałych ludzi wierzących. „Gdyby Bóg istniał, inaczej pokierowałby postępowaniem ludzi".

Trzecie podejście to dyskomfort wynikający z obawy istnienia jakiejś absolutnej prawdy. To duchowy i egzystencjonalny niepokój: „Dość mam problemów z ludźmi, instytucjami, jeszcze muszę się lękać czegoś, co być może nie istnieje. Na razie żyję i tylko to mnie obchodzi".

Wreszcie czwarte stanowisko, naukowo-badawcze, konfrontujące poszerzający się zakres wiedzy o rzeczywistości z pojęciem Boga, płaszczyznę racjonalnej postawy z płaszczyzną irracjonalną. Stanowisko to rozpada się na wiele odłamów. Np. rewolucyjno-„humanitarne" Karola Marksa o wierze jako „urojonych kwiatach upiększających kajdany", jako opium dla mas, biologiczne (Darwin), genetyczne (reprogenetyka), fizyczne (astrofizyka), filozoficzne („stawianie żywych pytań do martwego Boga") itp.

Nikt spośród reprezentujących poszczególne stanowiska nie dotknął podstawowej kwestii, jaką jest pozycja człowieka i jego planetarnej przestrzeni wobec tajemnic, które go otaczają: wieczność, nieskończoność, „życie po życiu", znane i nieznane elementy budulca całego wszechświata, wreszcie jasna jak na dłoni świadomość ich absolutnej nieosiągalności poznawczej. Ograniczoność ludzkiego umysłu jest tutaj zaskakująca. Skoro Bóg nie istnieje, albo po prostu nie warto się nim zajmować, to tylko człowiek, a nie żaden inny obiekt, zajmuje jego miejsce. Patrząc na los człowieczy, bardzo marna to pociecha.

Już wybitny szkocki filozof David Hume w opublikowanych w 1779 roku *Dialogach o religii naturalnej* wskazywał, że tak zwana hipoteza Boga nie jest w sensie ścisłym żadną hipotezą. Niczego bowiem nie wyjaśnia, a tylko mnoży kolejne pytania: jak w ogóle rozumieć to pojęcie? Jak wyjaśnić istnienie Boga? itp. Co więcej – hipoteza Boga, nawet gdyby uznać ją za prawomocną, nie spełnia również podstawowego kryterium hipotezy naukowej. Nie wyjaśnia adekwatnie tego, co istnieje, oraz nie pozwala na przewidywanie przyszłych zjawisk, czyli tego, co zaistnieje. Innymi słowy – nie można sobie wyobrazić nic, co

wzbogaciłoby nasze rozumienie procesów zachodzących w świecie, gdybyśmy ową hipotezę przyjęli. Wniosek Hume'a jest taki, że nawet gdybyśmy założyli istnienie jakiegoś stwórcy, nie bylibyśmy w stanie nic o nim powiedzieć, w żaden sposób go poznać, nie wnosiłoby to zatem nic do zasobu naszej wiedzy. Popełnilibyśmy zatem klasyczny błąd rozumowania noszący nazwę *ignotum per ignotum*, czyli nieznane przez nieznane – czyniąc „Boga", o którym nic nie wiadomo, przyczyną tego, o czym również nic nie wiadomo, czyli domniemanego „początku" wszystkiego. Pytanie tylko, do jakiego stopnia jest to ułomnością pracy naszego umysłu.

Tomasz Stawiszyński (Newsweek 19.09.2010) w artykule dotyczącym koncepcji słynnego fizyka Stephena Hawkinga pt. *Zbędny Bóg* pisze, że wywołała ona ogólnoświatowe oburzenie nawet wśród wielu ateistów.

Bóg jest całkowicie zbędny, twierdzi Stephen Hawking w opublikowanej 9 września książce *The Grand Design* (Wielki Projekt) napisanej wspólnie z fizykiem Leonardem Mlodinowem. „Ponieważ istnieje takie prawo jak grawitacja, wszechświat może powstać i będzie powstawał z niczego" – czytamy we fragmentach, które obiegły większość światowych mediów. „To spontaniczna kreacja jest przyczyną, w wyniku której istnieje raczej coś niż nic, w wyniku której my istniejemy. Nie ma żadnej potrzeby, żeby przywoływać tu Boga, który stworzył wszechświat" (tamże).

Ta hipoteza wpisała się w trwającą od kilku lat ostrą intelektualną konfrontację pomiędzy coraz liczniejszą grupą ateistów szukających dla swego światopoglądu uzasadnienia w osiągnięciach nauki oraz ludźmi tak czy inaczej religijnymi. Ci ostatni tworzą w tym sporze szerokie spektrum – od radykałów odrzucających wszystko co nie jest zgodne z wykładnią ich świętej księgi (Biblii, Koranu, Księgi Mormona itp.), po subtelnych myślicieli deklarujących sympatię i uznanie dla nauki, ale krytykujących jej – jak to nazywają – „pretensje metafizyczne".

Wypowiedź Hawkinga wprawiła w osłupienie ateistów. Zarzucili mu oni, że raczej szkodzi im, niż pomaga w sporze z religijnymi oponentami. „To czysty absurd!" – napisała na łamach „The Observer" Mary Warnock, znana angielska filozofka, ateistka i zwolenniczka legalizacji eutanazji. A John Butterworth, niewierzący profesor fizyki z Uniwersytetu Londyńskiego, stwierdził, że nie do końca pojmuje, co właściwie Hawking miał na myśli oraz dlaczego powiedział to, co powiedział.

Wściekłość i zbulwersowanie, jakie towarzyszyły publikacji książek Dawkinsa (*Bóg nie jest urojeniem*), Dennetta (*Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*) czy Boyera (*I człowiek stworzył bogów…*), brały się jednak nie tylko z tego, że odmawiają oni religii jakiegokolwiek prawa kształtowania życia społecznego

i światopoglądów dorosłych oraz dzieci. Odmawiali, bo wyszli z założenia, że instytucje i organizacje religijne legitymizują swoje prawo do wpływu na rzeczywistość, korzystając z zestawu nieuzasadnionych, a zarazem silnie naładowanych przemocą wyobrażeń (piekło i wieczne potępienie w zamian za nieprzestrzeganie irracjonalnych zaleceń kasty rzekomych reprezentantów „wyższej siły" – to kanoniczny przykład przytaczany przez nowych ateistów). Podstawowy zarzut wobec wymienionych autorów zawiera się w przekonaniu, że traktują oni „religię jako zjawisko naturalne" (pod takim tytułem ukazało się standardowe dzieło Daniela Dennetta) – a więc jako coś, co nie tyle nie może konkurować z nauką pod względem budowania opisów rzeczywistości, bo nie dysponuje żadnymi metodami jej poznawania, ile raczej samo powinno stać się przedmiotem naukowego badania.

3. Psychotechnika szatańskiej pokusy

Rozumienie pokusy skierowanej do pierwszych rodziców w Raju posiada co najmniej tyle odmian, co rozumienie Boga. Od infantylnych tłumaczeń, że owoc był piękny i smakowity, dlatego kusił jak słodycze dziecko, po głęboką refleksję o boskiej możliwości czynienia dobra i zła oraz chęci dorównania Stwórcy, żądzy pełnej pychy zrównania się z Bogiem. W każdej sytuacji pojawiają się jednak pytania, co właściwie zaszło w Raju? Do czego Bogu potrzebny jest diabeł? Czemu testuje wiarę i lojalność człowieka przy pomocy węża? (Szostkiewicz 2011; 18).

I na pewno kłamał Zły Duch w wężowej postaci, bo wszelkie kuszenie zazwyczaj polega na kłamstwie, czyli obietnicy niemożliwej do spełnienia. Potem mamy już tyleż bezczelne, co rozpaczliwe kłamstwo Kaina i tak dalej przez całą historię zarówno biblijną, jak i powszechną. Zaiste, kłamstwo nie jest profesją, ale jednym z najstarszych – obok picia, jedzenia i seksu – popędów ludzkich (zob. Surdykowski 2006; 68).

Diabeł niejedno ma imię. Kusił Buddę i Mahometa. Jego wyobrażenie w religii i kulturze się zmieniało. Tak jak zmieniało się, a może i dojrzewało, ludzkie wyobrażenie Boga. Hebrajski odpowiednik nazwy „szatan" to „przeciwnik – ten, który Stawia Opór". W domyśle – opór Bogu. Rozumienie tego terminu nie było początkowo tak jednoznaczne jak w okresie późniejszym. Hebrajczycy dopuszczali, że Bóg w jakimś stopniu może współpracować z Szatanem, wykorzystując go do swych niezbadanych celów, np. do sprawdzenia jak silna jest wiara biblijnego Hioba. Z upływem wieków i przyrastaniem tragicznych doświadczeń

(jak choćby upadek państwa żydowskiego i rozproszenie Żydów po świecie), Szatan staje się w myśli żydowskiej, a później chrześcijańskiej, już tylko i po prostu przeciwnikiem Boga.

Tajemnica zła i związana z nią fascynacja diabłem wydała wiele diabelskich wizualizacji. W wersji nieco kiczowatej nawiązywała do pogańskiego wyobrażenia bożka Pana (od jego imienia wywodzi się paniczny strach). Diabeł był czasem zmutowanym centaurem, czasem złośliwym Rokitą czyhającym w starej wierzbie. Istnieje też wersja lucyferyczna. W niej szatan jest olśniewająco pięknym i inteligentnym aniołem, zbuntowanym przeciwko Bogu. Mity i metafory są wieloznaczne. Doświadczenia i wyobrażenia kolejnych pokoleń, dzieła filozofów, teologów i artystów mieszają w nich jak w garnku (za Szostkiewicz 2011; 20).

Groza kuszenia polega na tym, że kusiciel jest w nas. A perfidia kuszenia na tym, że – jak pisze Kołakowski – „diabeł odwołuje się zawsze do tego, co w nas dobre". Zaczepia się o naszą miłość do innego człowieka, do dobrych rzeczy takich, jak umiłowanie narodu, ojczyzny, ludzkości, Idei, Prawdy, Boga, Sprawiedliwości, Wiary. Wpycha się w jakąś szczelinę w nas, by tę miłość obrócić w zbrodnię. „By w imię miłości bliźnich ich torturować, mordować, poniżać, gnębić, zniewalać. Ta szczelina zwie się grzechem pierworodnym. Nie ma sprawy tak szlachetnej, by z niej narzędzia zbrodni nie dało się wykuć. Wszakże Jezusa Chrystusa też można jako pałki do bicia użyć" (zob. Kołakowski 2000; 36).

Na pustyni diabeł wystawiał na próbę boskość Jezusa. Jesteś głodny, to spraw, by kamienie zamieniły się w chleb. Rzuć się w dół ze świątyni jerozolimskiej, przecież anioły cię uratują. Za trzecim razem na wysokiej górze powiedział: Uznaj mnie za swego władcę, a dam Ci wszystkie skarby świata. I trzykrotnie usłyszał od Jezusa: Nie, precz z moich oczu! (tamże).

Scenę kuszenia wielu uważa dziś za niewiarygodną – pisał w książce *Jezus* francuski uczony Jean-Paul Roux – a przecież należy ona do najgłębiej prawdziwych scen ewangelicznych. Teologicznie i antropologicznie. Jezus pragnie być bliski ludziom, więc chce przejść ludzkie udręki zrodzone z pokus. Godzi się być kuszony, aby przez to zaznaczyć solidarność z rodzajem ludzkim. Gdyby był wolny od pokus, nie poznałby rzeczywistości ludzkiego życia. Dlatego scenę kuszenia francuski pisarz uważa za moment decydujący w misji Jezusa. Żydzi oczekiwali Mesjasza jako triumfującego króla ziemskiego. Tego, który uwolni Izraelitów od rzymskiej okupacji. Odrzucając pokusy diabła, Jezus daje znak, że jego królestwo nie jest z tego świata. Że władza doczesna go nie interesuje.

„Jakie wielkie byłoby zwycięstwo diabła, gdyby Chrystus chciał przyjąć ten świat" – podkreśla Roux. Uważa on, że już ze sceny kuszenia można wyczytać ostrzeżenie dla przyszłych Kościołów chrześcijańskich, które „tak często, od

cesarza Konstantyna, aż do naszych dni, bez głębszych powodów włączają się w sprawy polityki, nie odrzucają władzy ziemskiej". A jednak wielu chrześcijan to ostrzeżenie zignorowało. Ziemska historia chrześcijaństwa jest usiana scenami kuszenia. Kuszeni, inaczej niż Jezus, odpowiadają diabłu „Tak". Zdradzają swego Mesjasza, który nie chciał być królem z tego świata. Oni by chcieli, aby był – z ich pomocą. Dlatego, czyniąc największe zło, uzasadniają je „Bóg tak chce".

Chrześcijanie nazywają czasem szatana Antychrystem, czyli wrogiem Boga, w ujęciu Trójcy Świętej. Ten Książę Świata podaje się w ich przekonaniu za Chrystusa, zbawcę ludzkości, a w istocie jest niszczycielem. Z obawy przed totalną destrukcją człowieka zaczynają więc tropić Antychrysta w historii. W kogo się wcielił? Dla katolików czasu reformacji w Lutra (choć on sam rzucił ponoć w diabła kałamarzem), później w Napoleona, Hitlera, Stalina, itd. Tropiciele Antychrysta mieszają często zbrodniarzy z polemistami. To spłycenie problemu. Bo co innego godne potępienia prześladowania chrześcijan w systemach totalitarnych, a całkiem co innego – normalna i potrzebna w demokracji polemika z religijnym światopoglądem czy polityką instytucji kościelnych. Polemika prowadzona z pozycji lewicy, liberałów, ateistów, wyznawców innych religii, wierzeń czy artystów.

Są teologowie, którzy uważają, że nie należy personifikować sił przeciwnych chrześcijaństwu, ponieważ wtedy wyrzekamy się głębszego poznania mechanizmów ludzkiej historii. Ponadto religia mówiąca za dużo o diable ulega manichejskiemu zatruciu. Diabeł znów wyrasta w niej na niezależnego rywala Boga. Świat zaczyna bardziej wierzyć w diabła niż w Boga, w potęgę zła niż w siłę dobra. Antychryst dopina swego, kiedy Kościół nie może się bez niego obejść, by zachować kontrolę nad wiernymi. Chrześcijaństwo lubiło i lubi przywoływać diabła, gdy społeczeństwo burzy się przeciwko królom i biskupom.

Prawda chrześcijańska nie jest, oczywiście, prawdą większości ludzi na świecie. Ale są w niej elementy warte refleksji nie tylko dla wielkich filozofów, ale i zwykłych zjadaczy chleba. Jezus zostawił im prostą i piękną modlitwę. Owa Modlitwa Pańska kończy się prośbą do Boga Ojca: „I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw od złego".

Z tematem diabelskim nie ma żartów. Leszek Kołakowski cytował kiedyś w felietonie *W piekle bez zmian* pewnego francuskiego teologa katolickiego: „Ja mogę zrozumieć ludzi, którzy nie wierzą w Boga, ale że są ludzie, którzy nie wierzą w diabła, to przechodzi moją pojętność".

Na czym polega robota diabła? Na kuszeniu. Diabeł kusił Jezusa i kusi nas. Kołakowski wywodzi, że diabeł zatruwa nienawiścią dobre strony człowieka, popycha go do złego na pożytek piekła. Więc co robić? Otworzyć czy zatrzasnąć drzwi przed diabłem? „Siądźmy tedy do wigilijnej wieczerzy – radzi Kołakowski

– kolędujmy, bliźniemu dobrego życzmy, a i pokutę czyńmy i pamiętajmy, że kto by rzekł bratu swemu głupcze (albo bezbożniku), winien będzie ognia piekielnego. A diabeł i tak będzie stał za drzwiami i czekał na najbliższą sposobność" (zob. Szostkiewicz 2011).

Niestety kaznodzieje raczej nie czytają Kołakowskiego. Ani również nieodżałowanego ks. Józefa Tischnera. U Tischnera też znaleźliby pewną cenną radę. I to pochodzącą od samego św. Franciszka. Otóż biedaczyna z Asyżu tak odpowiedział bratu Jałowcowi na pytanie, jak poradzić sobie z diabłem: „Zamknij paszcze, diabełku, bo ci do niej narobię". Ale ks. Tischner nie byłby sobą, gdyby żartu nie opatrzył komentarzem filozofa. „Chrześcijańska teologia mówi, że diabeł może sobie krzyczeć i ryczeć, ile chce, a i tak mi nic nie zrobi, jeśli ja go nie zaproszę do swego serca. Diabeł nie chce nas gwałcić, on chce być zapraszany" (tamże).

4. Śmierć jako aktywna i niepojęta siła ziemskiej egzystencji

Najwięcej trudności w budowaniu ponowoczesnej wieży Babel sięgającej „boskiego podwórka" stwarza śmierć. Nie zrozumiemy sensu życia, dopóki z całą jasnością nie uświadomimy sobie, że, według chrześcijaństwa, jego kresem i celem jest śmierć. A świadomość śmierci odpychamy od siebie na wszystkie możliwe sposoby. Albo w ogóle pomijamy ją milczeniem, albo staramy się ją zbagatelizować, wykpić (halloween), albo ogarnia nas paraliżujący strach, który nie pozwala nam na rzeczowe myślenie i konstruktywne plany. Budujemy więc ponowoczesność, ale tylko z sensem życia, jaki sami mu nadajemy. Budujemy, poruszając się pomiędzy „smrodem pampersów i odorem całunu". Nie da się tego inaczej zrobić, potrzebne są „środki dopingujące", nowa utopia, która każdemu może sprawiać wrażenie „wiecznej doczesności". Tą utopią jest reklamowe „ugadżetowienie" rzeczy ostatecznych: Boga, śmierci, wieczności, szatana, itp. Tę utopię stanowią też różne środki oraz sytuacje, w których „buzuje adrenalina i siła", które koloryzują otaczający nas świat na różne sposoby. Ucieczka w świat ułudy to jedna z dróg zapomnienia o własnej śmiertelności. Jak podkreśla Jan Szczepański: „Czy chcemy, czy nie chcemy, śmierć jest zawsze obecna wokół nas i jest potężnym regulatorem spraw ludzkich. Nie tylko dlatego, że każdy musi się z nią liczyć, spotyka ją codziennie na łamach prasy w czarnych ramkach zawiadomień o zgonach i pogrzebach, liczymy się z możliwością zgonów osób grających jakieś role w naszych działaniach. Występuje w otoczkach wielu wydarzeń

i to nie tylko w tle. Działa nie tylko na naszą świadomość wyobrażeniem naszego nieuniknionego zejścia, ale jako czynnik modyfikujący nasze sytuacje życiowe. Śmierć innych otwiera drogi, zamyka możliwości, urywa konstelacje korzystne, zmienia sytuacje niekorzystne. Jest wbudowana w tkankę życia społeczeństwa wieloma więzami. Jest podstawowym i pierwszym czynnikiem zmienności społeczeństw. Fale pokoleń dochodzą na skraj przepaści i wpadają w nią. Śmierć przedłuża ten wybieg, zapełniając przepaść ciałami, kośćmi, dziełami, czynami, myślami i zmaterializowanymi emocjami zmarłych. Gdziekolwiek idziesz po ulicach miast, jedziesz po drogach, cokolwiek robisz – chodzisz po kościach swoich przodków, myślisz ich myślami, obracasz w rękach przedmioty, które oni tworzyli, do których odnosili się z miłością czy nienawiścią. Żyjesz ich życiem, kontynuujesz ich dzieła, niszczysz to, co tworzyli w trudzie i w męce. Może często uświadamiasz sobie, co zawdzięczasz ich życiu, ale niechętnie myślisz o tym, że jesteś tym, czym jesteś, raczej dzięki ich śmierci (zob. Szczepański 1980; 241).

Antoni Kępiński stwierdza, że „tylko człowiek niszczy dla samego niszczenia i tworzy dla samego tworzenia" (Kępiński 2002; 66). Co więc śmierć wnosi do życia społeczeństwa nie jako konieczność zejścia, ale jako siła czynna, aktywna, jako byt i afirmacja? Mówimy o niej, że jest niebytem. Mówimy o niej, iż jest ostatecznym schronieniem, zejściem z agory raz na zawsze, przejściem w świat, skąd nie ma powrotu. Ale przecież nie znika śmierć – znikają ludzie, którzy zmarli, ale nim umrą, żyją ze swoja śmiercią, ze śmiercią swoich bliskich, przodków, w codziennym życiu, nieraz w bliższych stosunkach niż z sąsiadami. Śmierć ingeruje czynnie w nasze życie codzienne. Stwarza potężne instytucje ochrony zdrowia, praktyki, zawody, przemysł, ideologie, religie. Gdyby nie było śmierci w tej postaci, jaką znamy, nie byłoby nie tylko wielkich składników kultury, ale także wielu form życia zbiorowego i nie byłoby także tych wielkich dziedzin w naszym życiu psychicznym, operujących zarówno w świecie zewnętrznym, jak i przede wszystkim w świecie wewnętrznym (Szczepański 1980; 243).

O tych dobrodziejstwach lepiej jednak nie myśleć nawet wtedy, gdy wyrywamy z kalendarza kartkę dnia poświęconego zmarłym czy składamy wypominkowe ofiary. Dzieje się tak dlatego, że każdy z nas swoiście przeżywa i relatywizuje tragizm śmierci!

Wszystko się kończy i nie wiadomo co się zaczyna; może już nic? Jak zgaszenie światła obcą ręką w najbardziej niedogodnym dla nas momencie, zazwyczaj wtedy, gdy najbardziej pragniemy jasności. O śmierci nie ma co mówić, śmierci można się tyko bać, a najlepiej o niej w ogóle zapomnieć. Nie unikniemy jej przez to, ale może przynajmniej doznamy znieczulenia. Żebyż była tylko jak nagłe zgaszenie światła, niestety wchodzi się w tę ciemność zazwyczaj w bólu,

krwi, śluzie i całej ohydzie cierpienia. Po co? Narodziny przecież nie są zbrodnią, więc dlaczego życie prowadzi do wyroku śmierci?

Nie myślimy o tym, gdy w miłosnym uniesieniu „poczynamy" nowe życie, ale wyrażamy silne sprzeciw wobec usytuowania blisko naszych mieszkań domów pogrzebowych, hospicjów, spalarni zwłok czy drogi, którą karawany przewożą zmarłych na pochówek.

Rodzimy się bądź z wymuszonej gwałtem rozkoszy erotycznej, bądź z przypadku najczęściej nieoczekiwanego, bądź z egoizmu dwojga małżonków pragnących zaspokoić swoją potrzebę miłości, bądź z pragnienia przedłużenia rodu, bądź z nakazu Bożego, itp. Dobrze – ale dlaczego nie może istnieć życie bez śmierci? Spójrzmy na te wszystkie legendy, mity, wierzenia, dogmaty mówiące o życiu wiecznym, o wiecznych formach bytowania bogów, herosów, świętych! Czyż są to tylko marzenia i życzenia zaklęte w byty pomyślane, a więc niezniszczalne? Czy nie można zbudować świata egzystencji ludzkiej bez śmierci? Przenieść człowieka w wymiar ponad szybkość światła, by z taką szybkością uciekał przed swoim losem? By oszukać czas i śmierć?

Zmiana jest także swoistym cierpieniem. I umieranie zrodzone ze zmiany jest połączone z cierpieniem. Stąd nie tyle śmierć i przemijanie, ile cierpienie, jakie poprzedza umieranie i śmierć, jest problemem. Każda choroba, każdy ciężki uraz zawierają w sobie także zagrożenie życia i są połączone z cierpieniem. Ludzkie problemy umierania i śmierci są więc przede wszystkim problemami cierpienia (za: Szczepański 1980; 248).

A jednak śmierć jest kusicielką – podkreśla Jerzy Surdykowski. Pisze on, że „bywa przedstawiana w postaci odrażającego kościotrupa, ale i pięknej – choć smutnej – dziewicy zamykającej cicho oczy gasnącym starcom. Śmierć blisko graniczy z seksem, bo jest ceną, jaką świat wyższych zwierząt zapłacił za swoją płciowość. Nieśmiertelne są tylko jednokomórkowce rozmnażające się przez podział. W ewolucji nastąpił przełom, gdy łączenie się chromosomów przy zapłodnieniu umożliwiło różnorodność, a więc dodało bodźca zamianom. Ale ceną za to jest śmierć i starzenie. Coś za coś. Jest więc jakaś biologiczna prawda w przypowieści o grzechu pierworodnym. Eros i Thanatos zbudzili się do życia już w pierwotnym oceanie. Bez nich świat nadal byłby jednorodny i nudny jak ten ocean. Śmierć więc kusi nie mniej niż seks, władza i pieniądze, ale jednocześnie tym mocniej, im większe są postępy zmęczenia, zniechęcenia i utraty zdrowia. Kusi obietnicą spokoju, ustania cierpień, zamknięcia bolesnych spraw, ucieczki. Wodzi na pokuszenie wiecznym zamyśleniem uchronionym od niegodności bytu. Uwalnia nie tylko od fizycznego bólu, ale i od ludzkiej złości. Taka jest śmierć samobójców, ale oni również umierają jak Chrystus, choć usiłują odkupić tylko siebie" (Surdykowski 2006; 144).

Wspomniany już prof. Jan Szczepański podkreśla, że „śmierć trzeba rozpatrywać niezależnie od tych wszystkich złudzeń świata zewnętrznego, tworzących światy niby to przez śmierć otwierane. Śmierć jest ostatecznym uwolnieniem w świecie zewnętrznym i jeżeli ktoś aspiruje do wolności w świecie rzeczy i ludzi, to może ją znaleźć tylko w śmierci, stawiającej poza zasięgiem wszelkiej tyranii, poza wszelkimi zależnościami, która nawet «from hope and fear set free». Jest więc wolnością ostateczną i absolutną i niech o tym pomyślą ideologowie i apostołowie wolności, którzy zabili tylu ludzi w imię swoich złudzeń, że w świecie rzeczy i ludzi uda się stworzyć stan wolności, a przecież, jak pokazuje dobitnie historia wszystkich walk o wolność, z konieczności ludzkiej kończą się one zawsze ustanowieniem nowej tyranii, inaczej nazwanej, wolnością prawdziwą jest tylko śmierć, gdyż w świecie życia ludzkiego jest zawsze tylko zależność lub współzależność, ale nigdy wolność" (Szczepański 1980; 253).

Na zakończenie powyższych rozważań warto w całości przytoczyć wywód Jerzego Surdykowskiego dotyczący koszmaru nieśmiertelności w naszych warunkach (zob. Surdykowski 2006; 144–146):

„Śmierć można pokonać dwojako: albo przez wiarę i zbawienie, albo przez uzyskanie nieśmiertelności. Marzenie o niej jest stare jak ludzkość. Nieśmiertelni bywają bogowie różnych religii, ale nie wszyscy, bo mitologie różnych ras pełne są opowieści o walkach bóstw wydzierających sobie władzę nad światem i zadających śmiertelne ciosy. Człowiek w niektórych religiach może uzyskać nieśmiertelność przez nadzwyczajny czyn lub fizyczny związek z przedstawicielem świata bogów i boginek. Człowiek próbuje wznosić się aż ku szczytom Olimpu w nadziei pozyskania boskiej nieśmiertelności, ale nie zawsze jest ona dlań łaskawa. Dowodem tego jest los tytana Prometeusza, któremu orzeł wyjadał stale odrastającą wątrobę, a że był nieśmiertelny, miał cierpieć wiecznie.

Ale tylko w chrześcijaństwie nieśmiertelny Bóg zniża się do poziomu człowieka, by dzielić jego los łącznie ze śmiercią, i to hańbiącą, uważaną w czasach chrystusowych za należną najpodlejszym skazańcom. Myślę, że my, chrześcijanie, nie jesteśmy w stanie aż dotąd ogarnąć myślą tego niezwykłego przedstawienia, że oto nasz Bóg z miłości i z współczucia dla swych tworów podzielił ich los łącznie z cierpieniem i okrutną śmiercią.

Człowiek cywilizacji naukowej ma raczej nadzieję, że uzyska nieśmiertelność – lub przynajmniej coś podobnego do niej – poprzez osiągnięcia biologii i wszelkiej, jaka się tylko da pomyśleć, techniki. Amerykańscy milionerzy, zamawiający pośmiertne zamrożenie i przechowywanie w ciekłym azocie w nadziei wskrzeszenia w przyszłości po uzyskaniu odpowiedniego postępu nauk, są najlepszym dowodem tej wiary w nieśmiertelność z własnego nadania, bez łaski Niebios. Tym bardziej, że realizacja takiego zamówienia sporo kosztuje,

a przełomu w branży wciąż nie widać. O wiele łatwiej wyobrazić sobie taki świat technicznej nieśmiertelności w fantazji przeniesionej w przyszłość lub na inne planety. W jednej z nowel Stanisława Lema mamy taką cywilizację, która potrafi zastępować dowolne komórki naszego ciała sztucznymi i wiecznotrwałymi protezami. Początkowo było to dobroczynne dla ofiar chorób lub wypadków, ale wkrótce okazało się, ze można narządy naturalne wymieniać kolejno na sztuczne, aż w człowieku nic już nie będzie pochodziło od biologicznych rodziców, wszystko będzie skonstruowane w laboratoriach i wiecznotrwałe. Pozostanie oczywiście tylko świadomość oryginału, bo opanowano jej przenoszenie z mózgu naturalnego na sztuczny. Tak nieśmiertelność wślizgnęła się niepostrzeżenie na ową planetę. Początkowo obdarowani nią byli zachwyceni, a chętnych do wymiany żywego ciała na cybernetyczne było mnóstwo. Opamiętanie przyszło – jak to zwykle u ludzi bywa – za późno. Po przeżyciu jakichś dwustu – trzystu lat nieśmiertelny delikwent znudzony zbyt długim życiem – pełnym wciąż powtarzających się sytuacji – sam prosił o łaskę uśmiercenia, ale było już za późno, cybernetycznej nieśmiertelności nie dawało się cofnąć.

(…) Nic więc nie będzie miało sensu, skazany jestem na nieskończone trwanie wśród spraw i czynności nieskończenie błahych. To o wiele gorsze niż najbardziej nudna wersja raju, bo tam przynajmniej wiecznie oglądam Boga, a tu tylko ludzi z ich małymi i wciąż się powtarzającymi sprawkami. A może tak właśnie wygląda piekło? Dlatego nieśmiertelni sami w końcu usiłowali pozbawić się życia, ale nie byli w stanie, ze względu na nieśmiertelność właśnie. Boimy się śmierci i marzymy o nieśmiertelności, ale zapewne nie ma nic gorszego od niej.

(…) Śmiertelność jest więc siłą napędową cywilizacji. Tylko mając świadomość skończoności swego czasu, chronimy przeszłość i tworzymy przyszłość (…). Można byłoby też przyznać, że tylko świadomość śmierci otwiera nas na metafizykę, bo zmusza do zadawania pytań ostatecznych, chociażby odpowiedzi bywały głupawe lub niepełne. Zwierzę, które też umrze, ale nie wie o tym, jest może szczęśliwsze, lecz zamknięte na wszystko, co ewentualnie znajduje się ponad nami.

Ale pogodzenie się z nieuchronnym to jeszcze za mało. Tylko śmierć nadaje ostateczny sens naszej doczesności, bo tylko jej perspektywa sprawia, że każde zdarzenie, które nas spotyka, okazuje się jedyne i niepowtarzalne, każda przeżyta chwila nie da się już odtworzyć i przeżyć na nowo. Mając czas na tym świecie ograniczony do parudziesięciu lat dojrzałego i świadomego życia – poganiani perspektywą śmierci – musimy dbać o to, by te chwile były sensowne i dobrze zagospodarowane. Tylko życie śmiertelnika zna cenę upływającego czasu i dlatego tylko śmiertelnik potrafi cieszyć się nim naprawdę.

(…) Największa mądrość i szczęście zarazem, jakie może osiągnąć człowiek, to polubić własną śmierć, jako nadającą sens doczesności. Jedynie ten, kto polubił swoją śmierć, potrafi cieszyć się życiem, bo on tylko pojmuje, że każda ludzka chwila na tym świecie jest wypełniona sensem, tak jak winne grono sokiem" (Surdykowski, tamże).

III. Globalizacja jako zarys ponowoczesnej wieży Babel

1. Pierwsze zwiastuny globalizacji

Swoje rozważania rozpoczęliśmy od problemów związanych z powstaniem świata i pojawienia się pierwszych ludzi. Wszystkie kultury i społeczności borykają się z tym problemem, co wyraźnie świadczy o tkwiącej w naturze człowieka potrzebie absolutu i wyraża dany mu teotropizm. Może on posiadać różny stopień prymitywizmu, który jednak prowadzi, tak czy owak do filozoficzno-teologicznej zasady *credo ergo sum* (wierzę, więc jestem).

Pozostałości tych odniesień znajdujemy również współcześnie, szczególnie w świecie chrześcijańskim, dla którego odniesienia do Genesis, słuszne bądź wykoślawione, są w jakiś sposób do dziś aktualne w życiu i kulturze.

Współczesna socjologia określa globalizację jako zbiór procesów, które czynią świat społeczny jednym. Istnieją trzy teoretyczne wyjaśnienia globalizacji, które możemy już traktować jako klasyczne: teoria imperializmu, teoria zależności i teoria systemu światowego. Wszystkie trzy mają wspólny przedmiot zainteresowania i niosą podobne przesłania ideologiczne. Zajmują się głównie sferą ekonomiczną i są nastawione na wyjaśnienie mechanizmów eksploatacji i niesprawiedliwości. Mają więc wyraźne korzenie marksistowskie i przybierają orientację lewicową.

Z punktu widzenia samej koncepcji niniejszej pracy sięgniemy do najwcześniejszych symptomów globalizacji. Łatwiej będzie dostrzec głębokość zmian, jeżeli porównamy dwa kontrastujące, biegunowe przypadki: jeden historyczny, drugi współczesny. Społeczeństwo ludzkie stanowiło dawniej niezwykle zróżnicowaną, wieloraką, heterogeniczną mozaikę pojedynczych obiektów społecznych. Istniały różnorodne, odrębne jednostki polityczne, poczynając od hord, plemion, królestw, imperiów (imperium rzymskie), a na dominującym

stosunkowo od niedawna państwie narodowym kończąc. Istniały struktury niezależne, samowystarczalne gospodarczo, istniało wiele innych, czasem zależnych, lokalnych kultur zachowujących swoją tożsamość, często wzajemnie nieprzekładalnych i nieporównywalnych.

Nie sposób więc nie wspomnieć o izraelskim monoteizmie i rozumieniu Boga, do którego nie przystawały żadne ludzkie godności ani określenia. „Jestem, który jestem" odpowiedział Bóg Mojżeszowi, a określenie „JAHWE" nie mogło być używane potocznie.

Zalążkiem globalizacji jest również chrześcijaństwo oraz jego rozprzestrzenianie się wraz z odkryciami geograficznymi. Później rozwój komunikacji, rewolucja przemysłowa, wędrówki za pracą, wynalazki naukowe, nowoczesność z dymiącymi kominami i wreszcie ponowoczesność z możliwością teleportacji w świat wirtualny.

Od śmierci Heroda, aż do początku wielkiej diaspory, która nastąpiła po zburzeniu Jerozolimy przez Tytusa (70 rok n.e.), Żydzi związani z ideałem etnocentrycznego sakralnego społeczeństwa buntowali się nieustannie przeciw rządom Rzymian. Powodowało to ze strony władz rzymskich liczne represje i natężenie poziomu uchodźctwa po stronie Żydów, aż ostatecznie znaleźli się oni niemal we wszystkich zakątkach ówczesnego świata. Ich monoteizm i zasady etyczne zawarte w Piśmie Świętym zdobywały wielu wyznawców. Księgi te, zwane obecnie Księgami Starego Testamentu, zawierają wiele zasad dotyczących małżeństwa, rodziny i społeczeństwa, na które powołują się wszystkie odmiany religii chrześcijańskiej. Zasady te w ciągu wieków stanowiły podstawę do rozważań nad istotą i licznymi zagadnieniami życia rodzinnego. Najważniejsze z nich zawarte są w Księdze Genesis (Rodzaju) i stanowią wykładnię kościelnych zasad małżeństwa po dzień dzisiejszy.

Na zawarty w księgach Starego Testamentu monoteizm żydowski wspaniale nałożyła się nauka Chrystusa, którą po dwu tysiącach lat można by określić jako „globalny cud" o wymiarze procesu historycznego. Nawet po odjęciu Synostwa Bożego podstawowe pytania nie tracą nic z aktualności. Adam Szostkiewicz w sposób publicystyczny i bardzo interesujący porusza ten problem w artykule *Zagadka Jezusa* (Szostkiewicz 1999; 3–4).

Noc narodzin Jezusa była rzeczywiście cicha. Imperium Rzymskie trzymało się mocno i akurat nie prowadziło wojny. W Palestynie jeszcze nie wrzał bunt przeciwko rzymskiej okupacji. Żydzi nie mieli wprawdzie państwa, ale mieli szeroki samorząd i wolno im było nie oddawać boskiej czci cesarzowi. Kapłani starali się więc nie wchodzić w kolizję z rzymskimi porządkami, a lud czekał na Mesjasza – wyzwoliciela. W antycznym świecie elity mówiły po grecku, łacina była językiem dowódców i administratorów. Bunty niewolników i podbitych

tłumiły niezwyciężone legiony. Duszami milionów wciąż władały religie wielu bogów, które monoteizm nazwał pogardliwie pogaństwem. Nic nie wskazywało, że ten świat ma się radykalnie odmienić duchowo, kulturowo, politycznie. I że początek tych zmian dadzą wydarzenia w zabitym dechami Betlejem, gdzie urodził się Jezus.

Kim był ten młody mężczyzna? Jak to się stało, że wywarł tak wielki wpływ, choć nie pozostawił ani jednej własnoręcznie napisanej linijki? Jak naprawdę wyglądał? Do dziś zmagamy się z zagadką Jezusa, choć wieki mrówczej pracy badaczy pozwalają skleić jakąś całość z odłamków wiedzy. Przez wieki przybywało elementów tej układanki, nabierała wyraźnego kształtu. Ostatecznej pewności mieć jednak nie możemy.

Podstawowe pytania nie tracą ważności. Jakim cudem założona przezeń religia przetrwała, rozwinęła się, wyszła z palestyńskich opłotków w szeroki świat? Policzono, że na temat Jezusa napisano po dziś dzień ponad 17 tys. książek – absolutny rekord wszechczasów. A przecież nauczał zaledwie trzy lata, a może tylko rok i umarł śmiercią uważaną za hańbiącą, która miała odstraszać potencjalnych wyznawców. Faktów bezpośrednio dotyczących Jezusa jest żałośnie mało. Nawet daty urodzin i śmierci nie są pewne; jubileusz dwutysiąclecia minął, ściśle biorąc, już kilkanaście lat temu. Najczęściej podaje się piąty (lub czwarty, szósty i siódmy) rok przed erą chrześcijańską jako datę urodzin i rok 30 „naszej ery" jako datę śmierci Jezusa.

Gdy umarł, wszystko zapowiadało się jak najgorzej. Pozostawił garstkę zdezorientowanych uczniów, bez organizacji, wpływów, pieniędzy. Chrześcijanie powinni byli podzielić los wcześniejszych sekt żydowskich – taką sektą był np. zalążek Kościoła wokół Jezusa – o których pamiętają dziś tylko specjaliści. Ale pojawił się Paweł, dawniejszy prześladowca Żydów-chrześcijan, a potem niezmordowany ewangelizator Śródziemnomorza, czyli świata „pogańskiego", w którym zakładał gminy chrześcijańskie od Turcji przez Grecję, aż po Hiszpanię.

Nie zetknął się z Jezusem osobiście; wiedział o nim zapewne jeszcze mniej niż my. Może dlatego całą energię skupił na szerzeniu niesamowitej nowiny o zmartwychwstałym Bogu – człowieku, a detale, które mogły interesować niedowiarków, ignorował lub odmawiał im istotnego znaczenia. To Paweł uczynił ze zmartwychwstania oś chrześcijaństwa i najważniejszy fakt biografii Jezusa. Odcisnął na dziejach Kościoła tak silne piętno, że niektórzy uważają go za rzeczywistego twórcę chrześcijaństwa w postaci znanej pokoleniom po Chrystusie.

Wskaźnikami globalizacji chrześcijańskiej były: język łaciński znany wszystkim wykształconym elitom, nazwy geograficzne (San Francisco, Bom Jesus da Lapa [Brazylia], Los Angeles, Wyspy Wielkanocne itp.), wreszcie reorganizacja

struktur społecznych oraz kultury w chrystianizowanych krajach. Ułatwiał to rozwój środków komunikacji oraz informacji, począwszy od Gutenberga, przez czasy Marconiego, aż po dzień dzisiejszy.

Okres oświecenia, rewolucja francuska, rewolucja przemysłowa i późniejszy kapitalizm oraz powstające na jego gruncie teorie głosiły „ruszenie z posad bryły świata lub zniszczenie religii jako sztucznych kwiatów upiększających kajdany, nie po to by człowiek dźwigał kajdany bez ułud i pociechy, ale by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe" – jak to sobie wyobrażał Karol Marks. Odwieczna pokusa działa już tutaj bardzo wyraźnie, a nowa wieża Babel spełnia wszystkie warunki do swego urzeczywistnienia.

2. Globalizacja jako podłoże ponowoczesności

Idea społeczeństwa globalnego zrodziła się tak naprawdę dopiero pod koniec XX wieku, a przejawy procesu globalizacji stały się obecnie dominującym wątkiem teorii socjologicznej. Ukazują się niezliczone publikacje na ten temat (zob. Sztompka 2002; 582n).

Pojęcie globalizacji weszło już na stałe do języka codziennego. Nie ma dnia, by politycy, publicyści, dziennikarze nie odwoływali się do globalizacji albo jako źródła kłopotów współczesnego świata, albo przeciwnie – jako szansy na ich przezwyciężenie. Pojawiły się terminy pokrewne, metaforyczne, zabarwione humorystycznie albo pejoratywnie, które robią wielką karierę w myśleniu potocznym: macdonaldyzacja, coca-colizacja, amerykanizacja, westernizacja, imperializm kulturowy. Na przełomie stuleci ujawniła się w gwałtownych protestach w Seattle, Waszyngtonie, Pradze, Davos, Genui nowa fala radykalnych ruchów społecznych skierowanych przeciwko globalizacji.

Wszystko to nie jest sprawą metody intelektualnej, mistyfikacji ideologicznych czy nastrojów społecznych, choć oczywiście i takie elementy można odnaleźć. U podstaw fascynacji globalizacją leży realny proces społeczny związany z ekspansywnym rozwojem nowoczesnej formacji społecznej. Nowoczesność – jak twierdzi Anthony Giddens – z samej swojej istoty globalizuje się.

Jeden z pierwszych, którzy podjęli problematykę globalizacji, amerykański socjolog Roland Robertson definiuje ją jako „zbiór procesów, które czynią świat społeczny jednym". W jakim sensie jednym? Wyraża się to na kilka sposobów:

1) nowoczesne technologie oplatają świat siecią połączeń komunikacyjnych i telekomunikacyjnych, a najbardziej wyrazistym tego przejawem staje się komputerowa „sieć ogólnoświatowa", Internet. Wystarczy

rzucić okiem na mapy linii lotniczych albo schematy łączy internetowych, aby zdać sobie sprawę, jak gęsty jest ten splot kanałów, którymi przemieszczają się po całym świecie ludzie, informacje, obrazy. Technologia telewizyjna i radiowa umożliwia ogromnym masom rozproszonym po świecie równoczesne, wirtualne uczestnictwo w tych samych „globalnych zdarzeniach". W tym sensie sprawdza się przepowiednia kanadyjskiego teoretyka mass mediów Marshalla McLuhana, że świat zmienia się w „globalną wioskę";

2) społeczności ludzkie stają się coraz mocniej powiązane rozbudowaną siecią zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych, strategicznych, kulturalnych. Zdarzenia w jednej części świata wywierają natychmiastowy wpływ na to, co dzieje się w krajach najbardziej odległych. Krach na giełdzie w Hong Kongu odbija się echem w kantorach w Warszawie. Muzyka rybaków karaibskich, *via* nowojorskie wytwórnie płytowe, trafia do dyskotek w Radomiu. Mini-hulajnogi czy buty na koturnach pojawiają się niemal równocześnie w sklepach Berlina, Mediolanu, Londynu i Łomży;

3) pojawiają się nowe formy organizacji ekonomicznych, politycznych, kulturalnych, o charakterze ponadnarodowym, oderwane od jakiegokolwiek konkretnego kraju czy państwa. Najbardziej oczywistym przykładem są wielkie korporacje przemysłowe, banki, firmy handlowe, które istnieją już w czysto międzynarodowej przestrzeni: Coca-Cola, McDonalds, Carrefour, General Motors, Citibank itp. Skala ich operacji przekracza rozmiary ekonomii niejednego państwa. Niestety globalizują się także organizacje przestępcze, z przemytem narkotyków i handlem tzw. „żywym towarem" na czele;

4) pojawiają się całe kategorie społeczne, których życie i praca odrywają się zupełnie od wyraźnie określonego miejsca. Kiedyś byli to tylko dyplomaci, dzisiaj dołączyło środowisko biznesu, menadżerowie, finansiści, personel lotniczy, zawodowi sportowcy, artyści, w pewnym stopniu naukowcy. Nieustannie zmieniają oni miejsce pobytu, krążą po świecie, spędzają sporo życia w hotelach, mają biura i mieszkania w wielu metropoliach.

Na wielkich lotniskach przygotowane są dla nich sale konferencyjne, by mogli się spotkać i załatwić interesy, nie jadąc w ogóle do miasta. Niedawno w związku z uruchomieniem nowej trasy lotniczej z Nowego Jorku do Tokio przez biegun północny, pojawił się problem wzmożonej radiacji nad biegunem, która może być groźna dla zdrowia pasażerów, przemierzających tę trasę częściej niż trzy razy w tygodniu.

Efektem tego rodzaju zmian staje się postępująca uniformizacja świata. Typowe demokratyczne instytucje i formy życia politycznego: parlamenty, wybory, kampanie, aktywna opinia publiczna itp., są dziś takie same w większości krajów.

Uniformizacja obejmuje także dziedziny kultury. Dotyczy to najpierw jej trzonu, to znaczy języka. Coraz bardziej intensywne i powszechne kontakty ponadnarodowe wymagają wspólnego języka. Idea esperanto czy innych języków sztucznych nie przyjęła się. Natomiast takim światowym narzędziem komunikowania się staje się coraz wyraźniej język angielski, którego kariera międzynarodowa rozpoczęła się od środowiska pilotów i kontrolerów ruchu powietrznego, przechodząc do dziedziny turystyki, nauki, techniki, programowania komputerowego, biznesu itp. Dzisiaj znajomość angielskiego staje się coraz powszechniejszym wymogiem edukacyjnym, a wiele krajów staje się praktycznie dwujęzycznymi (Skandynawia, Holandia). Upodabnia się ogromnie kultura materialna i dziedzina konsumpcji, moda, styl życia.

Psychologiczny refleks tych wszystkich zjawisk w świadomości zbiorowej jest ambiwalentny. Z jednej strony ludzie zaczynają coraz częściej myśleć w kategoriach wspólnego losu, wspólnych zagrożeń czy nadziei. Kategoria „my" rozszerza się poza ramy wspólnoty lokalnej i państwa narodowego. Pojawia się tożsamość regionalna – np. „my Europejczycy", a także zalążki rzeczywistej solidarności światowej. Najmocniejszym tego wyrazem jest idea praw człowieka, o zasięgu uniwersalnym, nie ograniczonym – jak prawa polityczne – do obywateli jakiegoś kraju, lub – jak prawa społeczne – do klas i grup upośledzonych (za: Sztompka 2002; 582).

Dla naszych rozważań najistotniejsze znaczenie posiada globalizacja kultury oraz globalizacja konsumpcji. Ten podział posiada charakter czysto analityczny i z punktu widzenia globalnego czy uniwersalnego jest podziałem sztucznym. Można bowiem mówić o „konsumpcji kultury". To, co i jak się konsumuje, mieści się również w zakresie kultury.

Zjawisko to w sposób klarowny, sugestywny i wyczerpujący opisuje oraz wyjaśnia Piotr Sztompka (2002; 591n). Pisze on m.in. „De facto jednak dominuje ekspansja kultury najbardziej rozwiniętych krajów Zachodu, a zwłaszcza kultury amerykańskiej. Dlaczego? Tutaj trzeba wrócić do mechanizmów globalizacji ekonomicznej. O kierunku przepływu kulturowego decyduje siła ekonomiczna. W dziedzinie mediów, to w USA produkuje się najwięcej filmów, seriali telewizyjnych, programów rozrywkowych, sprzedawanych następnie czy licencjonowanych do innych krajów. To w USA powstają globalne stacje informacyjne typu CNN czy globalne gazety typu «IHT». A do tego Stany Zjednoczone dysponują największymi możliwościami marketingowymi dla swoich produktów

tego rodzaju. W dziedzinie turystyki, podróżują po świecie głównie mieszkańcy krajów najbardziej rozwiniętych, którzy dysponują nadwyżkami dochodu. I samymi sobą, swoim zachowaniem, ubiorem itp. demonstrują wzory kultury zachodniej. Ale co więcej, lokalni przedsiębiorcy turystyczni ze względów komercyjnych starają się sprostać nawykom i upodobaniom przybyszów, ulegają swoistej «akulturacji antycypującej»: stawiają budki z hamburgerami, meblują hotele tak samo jak w Kalifornii, budują baseny z barami, blokujące dostęp do morza i naturalnej plaży itp. Wreszcie, określone wzory kulturowe są narzucane przez urządzenia i produkty, od samochodu niosącego ogromny kompleks kultury samochodowej, po komputer i kulturę Internetu. Ale dotyczy to i ubrań, i produktów spożywczych, i gadżetów domowych, i wielu innych rzeczy. I znów dobra te, przemycające w sobie treści kulturowe, rozpowszechniają się z krajów o najbardziej innowacyjnym przemyśle i najbardziej masowej produkcji. Ford model T, hamburger McDonalda, komputer IBM, coca-cola, dżinsy Levi-Straussa, telewizor – to wszystko zaczęło się w Ameryce. A dobra te, same w sobie użyteczne i atrakcyjne, mają jeszcze wsparcie potężnej machiny marketingowej i reklamowej. I w ten sposób, tymi trzema drogami, kraje najsilniejsze ekonomicznie eksportują na cały świat także swoją kulturę.

Proces ten, podobnie jak dawne podboje, wywołuje dwojakie reakcje. Pojawia się silna fala krytyki, która wskazuje na to, że komercjalizacja, umasowienie i uniformizacja kultury w skali globalnej prowadzą nie tylko do degradacji całego bogactwa kultur lokalnych, ale także do obniżenia jakości treści kulturowych, sprowadzenia ich do najniższego wspólnego mianownika, schlebiania najbardziej prymitywnym gustom. Rezultatem ma być «antykultura» czy «nowe barbarzyństwo». Pojawiają się ruchy społeczne, stowarzyszenia, inicjatywy obywatelskie, a nawet programy polityczne i projekty legislacyjne w obronie folkloru, własnej tradycji, języka czy dialektu. Jest jednak i odmienna reakcja. Nadzieja modernizacji i doścignięcia krajów najbardziej rozwiniętych prowadzi do gotowości przyjęcia zachodnich wzorów kulturowych, jako symboli awansu czy emancypacji. Wiąże się to z bezkrytyczną idealizacją takich wzorów i masowym naśladownictwem. Taka swoista fetyszyzacja Europy lub Zachodu, typowa w krajach realnego socjalizmu, była efektem masowego dążenia do «ucieczki z Azji», z uścisku wielkiego wschodniego sąsiada. Poza niewydolnością ekonomiczną, zgubę systemu komunistycznego przyniosła infiltracja i «efekt demonstracji» zachodniej kultury konsumpcyjnej. Kiedy w Moskwie otwarto restaurację McDonalda, dla losów ZSRR było to równie złowieszcze jak pieriestrojka Gorbaczowa" (Sztompka 2002; 592).

Świat ponowoczesny charakteryzuje również niepewność – niepewność jutra (nie tyle, że następnego dnia nie będzie, ale nie wiadomo jak będzie wyglądał),

niepewność struktur społecznych. Życie składa się z epizodów występujących obok siebie, które coraz częściej jednak nie mają ze sobą wiele wspólnego.

Medialność kultury masowej przyśpieszyła efekt globalizacji i homogenizacji kultury. I znów telewizja. Oto przykład reklamy; włoska restauracja specjalizująca się w robieniu pizzy, jednak właściciel – rodowity mieszkaniec Italii – zamawia do swojej jadłodajni pizzę na telefon z amerykańskiej sieci spożywczej, a dostarczyć powinien ją latynoski motocyklista. Ta reklama to objaw stanu współczesnej kultury, która nie tyle szczyci się swą wieloetnicznością, co odznacza się rozmyciem tożsamości kulturowej – inaczej bezkulturowością. Kto dziś pamięta, że pizza to posiłek biedoty włoskiej, która dojrzałymi pomidorami, serem i mąką ratowała się od głodu. Swoją zawrotną karierę danie to zawdzięcza kulturze popularnej, która przyjęła pizzę jako uniwersum smaku, działając na zasadzie kompozycji własnego gustu. I tak podczas święta pizzy w Rzymie można było zobaczyć pizze z miodem, czekoladą, bakaliami, ale i z papryczkami chili, owocami morza i wszelkiego rodzaju mięsem. Naczelną zasadą popularności pizzy jest przyjemność jedzenia, poprzez którą ujawnia się konsumpcyjny charakter kultury. Do dziś każde miasto może szczycić się „najlepszą" włoską pizzą, chińską wołowiną pięciu smaków i francuskim *ragoût de mouton* – baranią potrawką

Wejście w kulturę masową utrudnia lub uniemożliwia wydostanie się z jej objęć dlatego, że materiałem, który przetwarza kultura masowa jest ona sama. Teleturnieje dotyczą seriali, w programach publicystycznych komentuje się to, co pokazano w telewizji, telewizyjne kabarety parodiują telewizyjne gwiazdy i programy. Kultura masowa żywi się samą sobą. Odbiorca bezkrytyczny zostaje przez ten świat pochłonięty bez reszty. Rzeczywistością telewizyjną żyje bardzo wielu ludzi, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę.

Odbiorca kultury masowej kształtowany jest w sferze jej oddziaływania od najmłodszych lat. Nie da się dzisiaj wychowywać dziecka bez kontaktu ze środkami masowego przekazu i ich produktu. Otaczają one nas z każdej strony: włączony w rogu pokoju telewizor, radio jako akompaniament domowych czynności, wiszące na budynkach bilbordy z reklamami wytworów kultury masowej, przywracające o zawrót głowy kolorowe ilustrowane pisma itp., itd.

Współcześnie konsumpcja jest też głównym narzędziem, za pomocą którego kreowana jest jednostkowa tożsamość. Służy do konstruowania koncepcji samego siebie czy też określania siebie samego w przestrzeni społecznej. To, jak i co konsumują dane jednostki czy grupy, decyduje o tym, jak są postrzegane w społeczeństwie. Jeżeli chce się przynależeć do wybranej grupy społecznej, trzeba przyjąć styl konsumpcji jej członków. To wiąże się ze sposobem spędzania wolnego czasu, ubierania się, nabywaniem bądź nie pewnych dóbr, przebywaniem w odpowiednich miejscach.

Młode pokolenie od najmłodszych lat jest przygotowywane do uczestnictwa w świecie konsumpcji. Już we wczesnym dzieciństwie przechodzi socjalizację konsumencką, a rodzice pozwalają dzieciom uczestniczyć w podejmowaniu dużej części decyzji konsumenckich. Dzieci decydują o zakupie produktów nieprzeznaczonych wyłącznie dla nich. Decydują o zakupach dla całej rodziny, a często stają się doradcami w zakupach dla dorosłych.

Główne wartości kultury konsumpcyjnej są wartościami utylitarnymi i hedonistycznymi. Konsumpcja narzuca dążenie do szczęścia, przyjemności i radości. To, co jest charakterystyczne dla wartości konsumpcyjnej, to sposób, w jaki usprawiedliwia tę radość. Przekonuje ludzi, że dążenie do wszelkiej radości w życiu nie jest grzechem i jest w pełni moralne. Bycie szczęśliwym jest obowiązkiem, szczęście powinno się osiągnąć za wszelką cenę. Ponieważ nie istnieje szczęście jako takie, mają je nam zapewnić dobra materialne i sukces życiowy, który w gruncie rzeczy też jest liczony tą miarą. Szczęście „utożsamiane jest z „natychmiastową gratyfikacją", związaną ze stylem życia typu *shopping* – z „udanymi zakupami", „byciem na czasie" oraz „interesującym i ekscytującym stylem życia" (Melosik 2002; 56). Nagminne stało się poprawianie sobie humoru zakupami, często kończącymi się wydaniem masy pieniędzy na całkiem niepotrzebne rzeczy. Sprzedaż i kupowanie różnych towarów w kulturze konsumpcyjnej jest panaceum na bolączki współczesności, np. brak poczucia bezpieczeństwa czy społeczne niedostosowanie. Zakup każdego nowego produktu ma te problemy rozwiązać lub tylko załagodzić.

3. Człowieczeństwo jako świat wartości

Właściwie podrozdział ten powinien być zatytułowany „człowiek w świecie wartości". Byłoby to zgodne z niektórymi stanowiskami filozoficznymi wyrastającymi z platońskiej nauki o ideałach, według których wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od człowieka oraz niezależnie od tego, czy się je dostrzega, uznaje i realizuje w życiu codziennym.

Stojąc na stanowisku czysto socjologicznym, nawiązującym np. do Durkheima, moglibyśmy stwierdzić, że przedmiotem naszych rozważań jest raczej „świat wartości w człowieku". Najpełniej takie podejście wyraża się wtedy, gdy z jednej strony mówimy o ludziach „świętych" (niekoniecznie w sensie teologicznym), którzy dobrymi uczynkami zapisali się na długi okres w pamięci pokoleń oraz o osobnikach, których cechuje „nieludzkie" postępowanie i których napominamy wołaniem „ludzie, bądźcie ludźmi". Ten świat wartości w człowieku może posiadać wysoce zróżnicowaną strukturę oraz zakres oddziaływania

na codzienne życie jednostki. Właściwie to tylko on jest w stanie „uświęcać" i „upodlać", w dodatku tylko stworzenie zwane człowiekiem i żadne inne.

Świat wartości tego stworzenia jest skalą człowieczeństwa, bo tylko człowiek jest w stanie kreować lub, mówiąc bardziej bezstronnie, „realizować wartości" i w oparciu o nie tworzyć kulturę. W swojej istocie bowiem kultura to tylko odpowiednio zhierarchizowany świat wartości i cecha wyłącznie ludzka. Nie można zrozumieć osoby ludzkiej w oderwaniu od jej świata wartości i wynikających z niej zachowań. Nie można zrozumieć czynów w oderwaniu od podmiotu. Człowiek jest jedynym bytem na świecie, który o sobie stanowi w myśl uznanych prawd, wartości i zasad. Wartości trwałe, ponadczasowe stanowiły sens życia oraz istotę i legitymację tożsamości. Na „ich ołtarzu" składano inne wartości łącznie z życiem wówczas, gdy były one gwałtownie zaatakowane. Dotyczyło to np. ojczyzny, Boga, honoru, rodziny, „cnoty dziewiczej" itp. Te podstawowe niegdyś wartości są w ponowoczesnym świecie neutralizowane, rozmiękczane, tracą swoje fundamentalne znaczenie jako życiowe drogowskazy i bez specjalnych nacisków czy przemocy oddalają się od człowieka, ustępując miejsca innym, przelotnym, szerokim frontem wdzierającym się w nasze życie. Proces ten kształtuje postawy relatywizmu i permisywizmu aksjonormatywnego, jak to trafnie ujmuje Zygmunt Bauman (2000; 9).

Coś się zyskuje, coś się w zamian traci – ta stara zasada obowiązuje dziś tak samo, jak u początków nowoczesnej cywilizacji. Tyle tylko, że zyski i straty zamieniły się miejscami: ludzie ponowocześni stracili dozę swego bezpieczeństwa w zamian za przyrost szansy czy nadziei szczęśliwości. Zgryzoty typowo nowoczesne wynikały z takiego bezpieczeństwa, z jakim dawało się tylko pogodzić zakres wolności zbyt szczupły na to, by pozwolić na życie podporządkowane dążeniu do szczęścia. Zgryzoty iście ponowoczesne wypływają z pogoni za przyjemnością na tyle nieskrępowaną, że nie da się jej pogodzić z minimum bezpieczeństwa, jakiej wolna jednostka skłonna jest pożądać.

Jak Georg Simmel dawno już zauważył, wszelka wartość jest wartością o tyle tylko, o ile dla jej uzyskania trzeba wyrzec się innych wartości. Urok wolności olśniewa najbardziej wtedy, gdy wypada składać wolność na ołtarzu bezpieczeństwa. Gdy bezpieczeństwu przypada rola ofiary, wolność traci sporo ze swego pierwotnego blasku. Jeśli nuda bezbarwnych i monotonnych dni jest udręką obdarzonych bezpieczeństwem, bezsenne noce koszmarów pełne są męki ludzi wolnych. W obu przypadkach prawdziwą ofiarą pada spodziewane szczęście.

Współczesna cywilizacja coraz bardziej ogałaca nas z wartości, z którymi „przyszliśmy na świat", coraz skuteczniej pozbawia nas poczucia tożsamości, która przecież jest niezbędna dla budowania trwałych i przejrzystych struktur społecznych: rodziny, sąsiedztwa, społeczności lokalnych itp. Świat wartości jest

istotą kultury społecznej i osobistej, kultury „ducha i umysłu", kultura zaś jest cechą i atrybutem grup, społeczności i społeczeństw ludzkich. Dlatego z pewnym zdumieniem i zaskoczeniem należy skonstatować, że wyraźny zwrot ku wartościom oraz ich analizie nastąpił dopiero w XX wieku. Jak podkreśla Józef Lipiec (2001; 5), „wtedy też zjawiło się zapotrzebowanie na integrację rozproszonych refleksji pod nowym, wspólnym terminem «aksjologii». Opracowano zestawy i klasyfikację dziedzin wartości. Uporządkowana została z grubsza przestrzeń wartości pod różnymi względami, zwłaszcza zaś – ważności i obowiązywalności hierarchicznej. Podjęto problem istnienia wartości, a także zagadnienia esencjalne, dotyczące wartościowości jako takiej i walorów poszczególnych.

(…) Odkrywanie świata wartości dokonywało się równolegle ze wzrostem świadomości ich zagrożenia. Nigdy przedtem problem ten nie pojawił się tak wyraziście jak w czasie ogromnych przewartościowań i zapowiedzi dalszej reorientacji. Nigdy wcześniej nie stawiano w tonacji dramatycznej pytania: «Co i dlaczego warto czynić?» (jeśli nawet uprzednio udało się pozytywnie skwitować hamletyczny dylemat, czy w ogóle być warto). Pytanie to po raz pierwszy w XX stuleciu uzyskało rangę sprawy nie tylko indywidualnej, ale wręcz gatunkowej".

Przejawia się to już w braku jednoznacznego uznania chociażby tak szczytnego i humanistycznego twierdzenia jak to, że człowiek dla człowieka jest wartością najwyższą. Ta deklaracja jest wygłaszana często przez filozofów szczycących się swoim humanizmem i każde sceptyczne pytanie czy też odwołanie się jest uważane za podważanie humanizmu, jako wystąpienie antyludzkie lub jako cynizm niegodny w pełni rozwiniętego człowieka. Lecz wierzący chrześcijanin także ma pewne wątpliwości, bo wie, że każdy człowiek jest stworzeniem słabym i grzesznym, a wartością najwyższą może być tylko wartość doskonała, i dlatego jest skłonny widzieć tę wartość w Stwórcy, którego człowiek jest tylko niedoskonałym odbiciem. Na poziomie rozważań naukowych, np. dla antropologii fizycznej i dla zoologii człowiek jest wprawdzie gatunkiem o wysoko rozwiniętym mózgu i wielu sprawnościach, ale w porównaniu z innymi gatunkami jest on beznadziejnie słaby, niesprawny i bezradny w sytuacjach, które każda mrówka czy kot rozwiązuje bez trudu. Czyżby więc wartość człowieka przejawiała się tylko w niektórych wymiarach jego istnienia? (za: Szczepański 1980; 28).

Wielu socjologów, od Augusta Comte'a i Émila Durkheima poczynając, uważało i uważa nadal, że system wartości jest wytworem życia zbiorowego ludzi i że jest on związany z funkcjonowaniem społeczeństwa, a nie jednostki. Takie podejście spotyka się również z krytyką przedstawicieli różnych orientacji

socjologicznych i filozoficznych. Sprawa dotyczy fundamentalnego zagadnienia, a mianowicie tego, że skoro człowiek jest wartością tylko i wyłącznie w społecznym systemie, to może on mieć wartość mniejszą lub większą w zależności od tego, w jakim stopniu zbliża się do doskonałości mierzonej kryteriami wartości społecznych konkretnej zbiorowości. Jan Szczepański (1980; 284) na przykład uważa, że jeżeli społeczeństwo jest źródłem i miarą mojej wartości i wartości moich bliźnich, żyjących wraz ze mną w tym społeczeństwie, to jest to właściwie zaprzeczenie wartości człowieka znacznie ostrzejsze niż wyprowadzanie jego wartości z cech i nakazów gatunku. Bowiem uznajemy wartość człowieka jako narzędzia realizowania celów społeczeństwa.

Mogą tu występować dwa ogólne poglądy. Jeden z punktu widzenia filozofii społeczeństwa powie nam, że każde społeczeństwo jako istność i byt podstawowy, samodzielny, posiada – tak jak i gatunek biologiczny – wbudowane mechanizmy utrzymania się i rozwoju, a te przyrodzone mechanizmy traktują jednostkę jako narzędzie utrzymania i rozwoju całości. Cała moralność i świadomość społeczna jest tylko wytworem tego przyrodzonego, naturalnego mechanizmu, skłaniającego jednostkę do podporządkowania się całości, służenia jej i poświęcania się dla niej. Im lepiej człowiek słucha tego naturalnego prawa, tym większa jego wartość dla całości i tym większa jego wartość indywidualna. Zatem jednostki są wartościowe przez zbiorowości, którym służą, i to bez względu na to, czy służą im zgodnie z jakąś ideologią, religią itp. Jednakowo jest wartościowy ludożerca, jeżeli słucha nakazu podporządkowania się swojemu plemieniu, jak i święty chrześcijański słuchający nakazów swojego Kościoła.

Drugi pogląd posiada charakter instrumentalno-społeczny i może być polityczny, ekonomiczny, moralny czy jeszcze inny. Tutaj wartość człowieka też się mierzy wagą jego wkładu w istnienie czy rozwój społeczeństwa. Może to być wkład gospodarczy, jeżeli jednostka pracuje efektywnie i wnosi wiele w rozwój gospodarki z korzyścią dla całości. Nic więc dziwnego, że w niektórych społeczeństwach rozwiniętego kapitalizmu miarą wartości jednostki jest osiągany przez nią dochód. Wkład może być również polityczny, wojskowy lub kulturalny. W każdym razie nie jednostka jest wartością, ale wartość nadaje jej to, co dla społeczeństwa wnosi i w czym przyczynia się do podniesienia jego wagi i siły (Szczepański 1980).

Wobec takiego ujęcia cytowany autor wyraża bardzo krytyczne stanowisko. Podobne stanowisko zajmuje też wielu innych uczonych, którzy doszli do niego odmiennym tokiem refleksji. Na przykład zajmująca się filozoficznymi zagadnieniami moralności i osoby ludzkiej Jenny Teichman w swoim podręczniku etyki dla studentów rozważa powody, dla których należy uznać, że życie ludzkie ma wartość samo w sobie. Oto niektóre z nich (Teichman 2002; 30n):

Niemal zawsze ludzie pragną żyć, szczęśliwi czy nie, i w ten sposób wyznają, że samo życie ma dla nich większą wartość niż konkretny stan ducha lub ciała. Wszędzie ludzie przypisują wartość zarówno swemu własnemu życiu, jak i życiu tych, których kochają najbardziej na świecie.

Twierdzi się niekiedy, że życie ludzkie ma wartość tylko wtedy, gdy jest to życie wartościowe. Kwestia tego, co oznacza życie wartościowe, pozostaje zazwyczaj dość niejasna – nauczyciele filozofii wolą wygłaszać twierdzenia o tym, jakie życie nie jest wartościowe. Mówi się, np. że życie bezwartościowe to życie naznaczone fizycznym trudem i cierpieniem, życie zatopione w depresji i smutku, życie w śpiączce. Jednakże życie w niewoli, smutku i chorobie, kiedy ciągle głód zagląda w oczy, najczęściej wydaje się wartościowe „tym, którzy właśnie go doświadczają". Wszędzie każdym czynem ludzie poświadczają, że w ich mniemaniu nawet życie smutne i nędzne jest coś warte.

Założenie zwolenników utylitaryzmu, zgodnie z którym jedynie stany umysłu (takie jak przyjemność lub szczęście) są wartością samą w sobie, to „odwracanie kota ogonem". Jakże bowiem mogą mieć wartość przyrodzoną stany doświadczane przez istotę ludzką, jeśli ona sama nie ma takiej wartości?

Skoro życie ludzkie nie jest wartością samo w sobie, jakże ludzie mogą obdarzać wartością inne rzeczy? Jakim sposobem coś, co ma tylko wartość poślednią, mogłoby pojąć albo wytworzyć wartość wyższego rodzaju?

Jak już zauważyliśmy, społeczeństwa, których systemy moralne i polityczne oparte są explicite lub implicite na teorii głoszącej, że ludzkie życie nie jest samo w sobie wartością, zachowują się na ogół zgodnie z tą zasadą, traktując niektórych ludzi – np. Żydów, przedstawicieli burżuazji, czy arystokratów – jak „robactwo do wytępienia" albo okiełznania.

Jeśli w ogóle istnieje jakaś skala wartości na tym świecie, a życie ludzkie nie znajduje się na jej szczycie, to co miałoby się na tym szczycie znajdować? (tamże; 30–32)

Istnieje wiele różnych rodzajów i wiele miar wartości człowieka i nie darmo socjologowie i teoretycy kultury mówią o zhierarchizowanych systemach wartości. Co nas sprawdza, ile jesteśmy warci nie w rozważaniach filozofów czy ideologów, ale w życiu codziennym, w domu i rodzinie, pracy zawodowej i życiu publicznym, w autobusie i ogonku sklepowym, w stosunkach z dziećmi i sąsiadami, w traktowaniu swoich rzeczy i mieszkania, w zachowaniach obywatelskich? Tutaj też jest wiele poziomów sprawdzania. Jan Szczepański (1980; 290) uważa, że wartość człowieka w skali codziennej sprawdzają rzeczy i sprawy bardzo drobne, sumujące się przez częste i stałe powtarzanie w sens całego życia. Występują trzy wielkie próby wartości człowieka, przejawiające się w małości codziennych zjawisk: czas, cierpienie i los.

Czas, który niszczy wszystko i wszystkich, jest wrogiem gatunku, społeczeństwa, kultury, ideologii, religii i jednostki. Gatunek radzi sobie z czasem nieodpartym nakazem reprodukcji, społeczeństwo – mechanizmami trwałości, ciągłości i rozwoju, religie ogłaszają wieczność i ponadczasowość Boga itp. Wszystko to jednak dzieje się w wymiarze ponad codziennym. Jednostka tylko postawiona jest z czasem twarzą w twarz i musi sobie poradzić z jego mijaniem, a małą pociechą jest dla niej wieczność Boga, bezczasowe trwanie idei, trwałość społeczeństwa czy wieczność gatunku – jeżeli jest wartością samą dla siebie, to musi w rozprawie z czasem tę wartość potwierdzić, nie odwołując się do żadnych abstrakcji. Rozprawić się musi z czasem sama, bez świadków, w milczeniu, gdyż nikt nie chce słuchać jej skargi czy opowieści.

I w tej milczącej, cichej, lecz stałej rozprawie z czasem przejawia się wewnętrzna wartość jednostki, nie ta wartość relatywna, wynikająca z porównań, z sytuacji życia zbiorowego, z odniesienia do innych ludzi czy bogów. Wartość, która wynika z jej siły i przejawia się tylko dla niej. Oczywiście, jeżeli sam sobie radzę z czasem, dzięki mojej wewnętrznej wartości, mogę także promieniować na innych, ale nie to jest najważniejsze. To jest tylko zjawisko pochodne, bo nigdy nie wiadomo, kiedy wynika z wartości rzeczywistej, a kiedy z aktorstwa.

Wartość świata wewnętrznego przejawia się także w walce z cierpieniem, którego nie uniknie nikt, a które wszystkich ludzi sprowadza na jedną płaszczyznę. Cierpienie tworzy człowieka, a więc także sprawdza jego wartość, i to w dwóch wymiarach: własnym, mierzonym w tym, jak dalece jednostka nie pozwala cierpieniu zmieniać jej celów i aspiracji życiowych, jak umie przeciwstawić się cierpieniom i lękom przed cierpieniem, aby kontynuować swoje dzieło – oraz w społecznym, mierzonym miarami ulgi przynoszonej w cierpieniach innych i zmniejszaniu ich cierpień. W tym wymiarze wartość społeczna człowieka jest mierzona jego wkładem w zmniejszanie cierpień innych. W tym ogólnym stwierdzeniu zawiera się cały świat zbiorowego współżycia. Bo jeżeli coś skupia ludzi najsilniej, to nadzieja i oczekiwanie, że we wspólnym życiu zmniejszą swoje cierpienia, dzieląc je między siebie.

I wreszcie los jest także wysoką próbą wartości człowieka, jest tym wymiarem, który przenosi człowieka ponad sferę działania intelektu, przewidywania, mądrości życiowej, wiedzy naukowej, praktycznego doświadczenia i rutyny codzienności. Los sprawdza siłę charakteru, umiejętność radzenia sobie z nieprzewidywanym, zdolność do wydobycia z siebie sił nadludzkich, których nie może rozwinąć w nas żadne odbicie innych ludzi ani świata rzeczy. Wychowanie i wykształcenie daje nam możność upodobnienia się do innych, umiejętności i sztukę przystosowywania, naśladowania wzorów odwagi, męstwa i poświęcenia. Ale los nagłym uderzeniem może zażądać znacznie więcej i wtedy trzeba

sięgnąć do tych wartości jednostki, które może wytworzyć tylko jej czysta indywidualność (Szczepański, tamże; 291).

Zło jest zawsze jakimś brakiem dobra, ale do tego braku się nie sprowadza: najczęściej występuje przecież jako niszcząca siła, której nie potrafimy się przeciwstawić. Walka ze złem wydaje się daremna, z góry skazana na klęskę. W świetle tego, co powiedzieliśmy do tej pory, jest tylko jedna droga przeciwstawiania się złu: droga pomnażania dobra. Ta droga nie jest łatwa. Nie można bowiem walczyć na dłuższą metę ze złem przy pomocy szubienicy lub topora i kata. Co więcej, niekiedy walka ze złem wymaga ofiary z dobra w imię i na rzecz dobra, tak jak to robiła Matka Teresa z Kalkuty. To do Matki Teresy powiedział kiedyś pewien dziennikarz, obserwujący, jak opatruje ona potworne, odrażające rany umierającego nędzarza: „Nie robiłbym tego nawet za tysiąc dolarów". „Ja też nie" – odpowiedziała najspokojniej Matka Teresa (zob. Stróżewski 2003; 13).

Człowiek wybiera wartości bezustannie, otwierając się na jedne, zamykając na inne, zarówno jeśli idzie o błahe, jak i wielkie. Z drugiej strony sam świat ze swoimi ofertami aksjologicznymi – pozytywnymi i negatywnymi – pozostaje w nieprzerwanej zmienności, zmuszając człowieka do ciągłej zmiany pozycji wartościującej i rozwiązywania problemów, które są dlań przesuwającym się w czasie zbiorem zadań z wieloma niewiadomymi. Schemat życia ludzkiego przypomina tedy bardziej ogromne drzewo o niewidocznym wierzchołku, ku któremu zmierzamy, wybierając jakąś konkretną trasę: przy każdym rozwidleniu podejmując decyzję strategiczną, a być może czasem przeskakując na inną gałąź. Drzewo to równocześnie nie ma samo mocnej konstrukcji, a pascalowskie wiatry gotowe są zdmuchnąć śmiałka w każdej chwili i w dowolnym punkcie wspinaczki (zob. Lipiec 2001; 75).

IV. „Relatywny relatywizm" ponowoczesności

Określenie „relatywny relatywizm" zaczerpnięte jest od Leszka Kołakowskiego (zob. Kołakowski 2009; 268), gdyż chyba najogólniej i najdosadniej ujmuje ono istotę ponowoczesności, w której niezwykle szybko poszerza się sfera indywidualizacji, wolności decyzji i wyborów oraz zanik dotychczasowego systemu aksjonormatywnego.

Jeżeli bowiem wszystko jest dopuszczalne, to w takim samym stopniu są dopuszczalne wszelkiego rodzaju restryktywne zasady poznawcze; innymi słowy, zasada „nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne" jest również dopuszczalna. Tak to wolno nam powiedzieć: „Jeżeli wszystko jest dopuszczalne, to nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne". Tan rodzaj beztroskiej permisywności nie obiecuje wiele jako podstawa teorii wiedzy (tolerować wszystko oznacza tolerować nietolerancję).

Gdy próbujemy wyróżnić szczególnie silny czynnik kulturalny, który przyczynił się do przyśpieszenia upadku standardów, kusi nas myśl, że jest to nabierający tempa wzrost mobilności, zarówno przestrzennej, jak i społecznej.

Zanik życia wiejskiego w rozwiniętych rejonach świata zniszczył duchową organizację przestrzeni jako gwaranta stabilności i naruszył zaufanie do tradycji, która zapewniała ludziom wiele podstawowych norm i wiarę w porządek rzeczy, który był źródłem sensu. Nie jest to żadne odkrycie. Wielu ludzi zwracało uwagę na wykorzenienie jako wyróżniający znak naszych czasów. Szeroko rozpowszechnione poczucie braku bezpieczeństwa i nieobecność duchowej ochrony nie mogły nie znaleźć ideologicznego czy filozoficznego wyrazu. Zrzucamy nasze archaiczne, „irracjonalne" nawyki umysłu nie po to, aby wejść do wspaniałego królestwa racjonalności, ale przeciwnie, aby przejąć nowe nawyki, które ideę racjonalności całkowicie porzucają.

Nie ma jednak powrotu do nieskażonego starego porządku; żadna nostalgia nie odwróci kierunku zmian ani nie cofnie jego alarmujących, być może druzgocących, skutków. Jednak potrzeba pewności i Prawdy, poznania świata, jaki jest on naprawdę, nie jest przywilejem filozofów ani też ich wymysłem; jest po

prostu ludzka i najprawdopodobniej nigdy nie zostanie wykorzeniona. Zaczątków rozmaitych plag naszej cywilizacji można upatrywać w utracie duchowego bezpieczeństwa. Należy do nich szeroko rozpowszechnione używanie narkotyków, zapewniające ludziom poczucie iluzorycznego, krótkotrwałego pogodzenia z życiem, oraz wzrost gwałtownej przestępczości, objaw odmowy znalezienia niszy w porządku, który jako porządek nie jest postrzegany. Należą też tutaj fanatyzm religijny i poszukiwanie żałosnej satysfakcji pod przywództwem groteskowych proroków.

Utraciwszy naszą wiarę w nieomylne drogowskazy dla myślenia, niełatwo nam przetrwać w zawiłym chaosie (współczesnego świata). Jest to świat postoświecenia, w tym mianowicie sensie, że jest to oświecenie, które obróciło się przeciwko samemu sobie: utrata Rozumu jako wynik triumfalnego zwycięstwa Rozumu nad Nierozumem archaicznej mentalności. Lepiej też nie zajmujmy się „futurologią", jako że przyszłość nie istnieje z definicji. Silne przekonania łatwo rodzą fanatyzm; sceptycyzm albo brak przekonań łatwo rodzą paraliż umysłowy i moralny (Kołakowski 2009; 269–279).

Dokładnie z tymi problemami mamy do czynienia w okresie, który obecnie nazywamy ponowoczesnością.

Problemu „ponowoczesności" nie da się omówić w jednym rozdziale. Na jego temat istnieje już bogata i wyraźnie kontrowersyjna literatura, do której czytelnik może się sam odwołać. W niniejszym opracowaniu zaprezentowane zostaną jedynie wybrane aspekty ponowoczesności, które w określony sposób oddziaływają na dotychczasowy system aksjonormatywny związany z różnymi wzorami życia małżeńsko-rodzinnego i społecznego.

1. Kontrowersje wokół pojęcia ponowoczesności i jej przejawów

Obecnie toczą się wyraźne spory wokół rozumienia i zakresu takich pojęć jak nowoczesność, modernizacja i ponowoczesność.

Wielu badaczy zwróciło uwagę, iż powszechnie od lat sześćdziesiątych XX wieku datuje się koniec ery industrialnej i rozpoczyna się epoka, dla określenia której używanych jest wiele różnych nazw. Najczęściej używa się terminu „epoka postindustrialna", ale także „epoka informacji".

Określenie ponowoczesność nie jest pojęciem satysfakcjonującym wszystkich zajmujących się współczesnymi przemianami ogólnospołecznymi. Problem głównie polega na tym, że przedrostek „post" w tym przypadku oznacza „inny niż do tej pory", przebiegający według innych zasad, reguł i wzorów. Jeśli

będziemy konsekwentni, to musimy (co już niektórzy czynią) mówić o postrodzinnej rodzinie, postmoralności, postseksualnej prokreacji, postnormalności, posttożsamości itp.

„Wartościami nadrzędnymi" w społeczeństwie ponowoczesnym jest indywidualizacja i samorealizacja. Mamy wręcz do czynienia z „instytucjonalizacją indywidualizacji", jej dyktaturą dokonywaną przez określone wzory i uwarunkowania społeczne, które taki stan rzeczy podkreślają często po prostu tylko modnym logo, modnymi gadżetami czy „manifami".

W czasach ponowoczesnych człowiek zmuszony jest do kreowania swojego życia samemu, przejmowania nad nim kontroli, czasami wręcz pragnie gotowych odpowiedzi, czując strach przed wolnością, uciekając przed „tyranią możliwości" nierzadko w świat magii, metafizyki, czy choćby zwykłych poradników. Jak dowodzi Zygmunt Bauman – czołowy obecnie analityk i krytyk ponowoczesności – co by ponowoczesny człowiek nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba. Zawsze pozostanie osad goryczy – że się coś zaniedbało, że się szansy nie wykorzystało, że można było z okoliczności wykrzesać więcej. Żaden wybór nie przyniesie całkowitej satysfakcji: każdy czegoś dostarczy, ale i czegoś innego pozbawi. Jest więc człowiek ponowoczesny skazany na niepewność, dominujące poczucie zagubienia, wieczne z siebie niezadowolenie.

Raptowny wzrost ruchliwości, anonimowość bytu w konglomeracjach miejskich, gdzie ludzie są wprawdzie blisko siebie, ale w sposób li tylko fizyczny, przyczynił się do tego, że na porządku dziennym jest już nie trwanie i stałość, lecz zmiana, kształtowanie rzeczywistości i konstruowanie tożsamości, co w gruncie rzeczy prowadzi do braku tożsamości, gdyż jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, jak obrazy w kalejdoskopie.

Jeżeli zadamy pytanie o wyzwania XXI stulecia, to odpowiedź na nie sprowadzi się do rozpoznania pola możliwości działania, jakie występuje we współczesnym świecie, a w obrębie którego otwierają się różne scenariusze dla przyszłych losów tego świata. Pole to ma pewną fundamentalną właściwość. Jest nią ambiwalencja, niejednoznaczność występujących tendencji i stojących za nimi wartości, a często ich wzajemna przeciwstawność. Dlatego można mówić o dylematach. Efektem są napięcia, antagonizmy, konflikty, a realizacja takiego, a nie innego scenariusza przyszłości zależy od tego, jakie siły społeczne w starciu tych tendencji wygrywają.

Oto główne dylematy przyszłości:

1) Indywidualizm czy wspólnota?

Z jednej strony, mamy afirmację jednostki, akcent na jej dobro, indywidualną odpowiedzialność za jej czyny, konkurencję, gotowość do ryzyka. Z drugiej strony, odczuwamy potrzebę zakorzenienia we wspólnocie,

myślenia o sobie i innych za pomocą zaimka „my", poczucia więzi społecznej.

2) Globalizacja czy tożsamość lokalna?

Z jednej strony, mamy uniformizację kultury, wiedzy, sztuki, stylu życia, napędzaną rozwojem technologii komunikacyjnych, telekomunikacyjnych, komputerowych. Z drugiej jednak strony – dążenie do obrony i zachowania odrębności lokalnych, własnych, swoistych sposobów życia, idei i ideałów.

3) Interesy czy wartości?

Z jednej strony, mamy instrumentalne i racjonalne, oparte na kalkulacji i wyrachowaniu dążenie do realizacji własnych, egoistycznych interesów i narcystycznych pragnień. Z drugiej strony, mamy świat wyższych i stałych wartości, których realizacja może wymagać uwzględniania dobra innych, a zatem wyrzeczeń, rezygnacji, odłożenia na później własnych gratyfikacji.

4) Społeczeństwo masowe czy jakość życia?

Z jednej strony, mamy demokratyczny imperatyw, aby wszelkie pożądane przez ludzi dobra były coraz powszechniej dostępne: masowa edukacja, masowa kultura, masowa turystyka, masowa motoryzacja itp. Z drugiej strony, chcielibyśmy uchronić jakość tych dóbr – osobisty kontakt wykładowcy ze studentem, puste plaże nadmorskie, przejezdne szosy i łatwe do znalezienia parkingi. A to może zapewnić tylko pewien stopień elitaryzmu i ograniczonego dostępu do takich dóbr.

5)Kult nowości czy afirmacja tradycji?

Z jednej strony, cieszy nas nowość: nowe doświadczenie, rewolucja obyczajowa, nowe gadżety, nowe style w modzie, nowe tony w muzyce. Z drugiej strony, pragniemy kontynuacji, odnajdujemy ontologiczne bezpieczeństwo w trwałych zwyczajach, obyczajach, sposobach życia, w niezmiennym otoczeniu tych samych przedmiotów czy urządzeń.

6)Dorywcze zajęcia czy życiowa kariera?

Z jednej strony, coraz częściej traktujemy pracę jako krótkoterminowe, incydentalne zajęcie, które może wymagać zmiany, przekwalifikowania się, szybkiej adaptacji do nowych warunków. Z drugiej strony, tęsknimy za całościowym projektem życiowym, długoterminową karierą, stałością zatrudnienia, lojalnością ze strony firmy, w której pracujemy.

7)Konsumpcja czy samorealizacja?

Z jednej strony, fascynuje nas świat produktów, urządzeń, używek, rozrywek. Chcemy jak najwięcej zawłaszczyć, jak najwięcej mieć. Z drugiej strony, jesteśmy wiecznie niezaspokojeni w pogoni za uciekającą

mnogością coraz to nowych pokus i czujemy potrzebę czegoś więcej – samorealizacji w twórczości, wiary religijnej, refleksji intelektualnej, harmonii rodzinnej. Chcemy, jak powiada Erich Fromm, nie tylko „mieć", ale i „być".

8) Kontraktowa intymność czy trwała rodzina?

Z jednej strony, zachłystujemy się swobodą seksualną, luźnymi związkami intymnymi opartymi tylko na wzajemnej przyjemności „aż do odwołania", nieograniczoną wolnością doboru partnerów, rozdzieleniem seksu i uczucia. Z drugiej strony, brakuje nam zakorzenienia i oparcia w trwałej, pewnej, ustabilizowanej rodzinie wzajemnie odpowiedzialnych, lojalnych i cieszących się zaufaniem uczestników. Brakuje nam romantycznych uniesień i chodzenia z głową w obłokach.

9) Demokracja w rękach wybranych czy dyskurs publiczny?

Z jednej strony, chętnie oddajemy nie tylko decyzję, ale i odpowiedzialność wybieranym od czasu do czasu reprezentantom i z satysfakcją zrzucamy na elity polityczne winę za wszelkie trudności. Z drugiej strony, pragnęlibyśmy mieć stały wpływ na wszelkie ważne dla nas sprawy, chcielibyśmy, aby nasz głos był donośny i słyszany, aby nasze zdanie się liczyło.

10) Informacja czy mądrość?

Z jednej strony, toniemy w nieograniczonym bogactwie coraz łatwiej dostępnych informacji, faktów, danych empirycznych, statystyk. Z drugiej strony, szukamy mądrości, a więc wizji, sensu, mapy, idei ogólnej, teorii wyjaśniającej.

Ekspansja formacji nowoczesnej, a zwłaszcza jej skrajna artykulacja w fazie tzw. późnej czy wysokiej nowoczesności prowadzi do dominacji takich akcentów, jak indywidualizm, globalizacja, interesowność, masowość, kult nowości, dorywczość pracy, konsumpcjonizm, kontraktowa intymność, idea demokracji elitarnej i fetysz informacji. Dominacja tych syndromów nie jest jednak wcale fatalistyczną koniecznością.

Na przeszkodzie kompletnego, jednostronnego zwycięstwa takiego sposobu życia społecznego staje czynnik, który socjologowie określają jako społeczną refleksyjność. Chodzi o to, że ludzie dysponują możliwością świadomej refleksji nad swoją sytuacją i kierunkiem, w jakim zmierza świat. Najpierw refleksje w czysto intelektualnej, zarówno systematycznej, filozoficznej, naukowej, jak i bardziej spontanicznej, potocznej postaci, a następnie – organizowania się i mobilizowania do działań zaradczych, przeciwstawiających się dominującym tendencjom poprzez ruchy społeczne, religijne, organizacje pozarządowe, partie, akcje parlamentarne czy politykę rządową. I w ten sposób może się dokonywać

zwrot w stronę drugich – wypartych czy zapomnianych – biegunów każdego z wymienionych dylematów, przywrócenie równowagi życia społecznego.

Przyszłość to niekoniecznie to, co już było, tylko tego samego jeszcze więcej, a więc społeczeństwo jeszcze bardziej nowoczesne, nieznośnie nowoczesne, do przesytu nowoczesne. Przyszłość to być może przywrócenie równowagi między różnymi biegunami ludzkiego losu, odwrót od jednostronności i afirmacja całego, wielostronnego bogactwa ludzkiej egzystencji. No i oczywiście pojawienie się nowych dylematów i nowych wyzwań, które dziś leżą poza horyzontem naszej wyobraźni (za: Sztompka 2003).

2. Relatywizm wzorów osobowościowych

Problem ten najwyraźniej i najbardziej przejrzyście został ukazany przez Zygmunta Baumana w początkowym okresie jego fascynacji ponowoczesnością. W roku 1993 opublikował on artykuł *Ponowoczesne wzory osobowe*, który należy do jednej z najważniejszych oraz inspirujących prac w jego twórczości naukowej (Bauman 1993; 7–31). Bauman zwraca tam uwagę w sposób prosty, chociaż niepozbawiony emocji na podwójne relatywizowanie ponowoczesności oraz jego skutki w postaci dominujących wzorów osobowych ponowoczesności. Dodajmy, wzorów w różny sposób niespójnych i często na tyle dysharmonijnych, że wywołują one u wielu osób zagubienie, permisywizm moralny skutkujący narastającym poczuciem braku sensu, zbrodni na bezbronnych dzieciach oraz wzrastającym wskaźnikiem samobójstw. Szkoda, że autor nie uwzględnił w swoim eseju wzoru człowieka zagubionego, czy „skołowanego". Ponowoczesność oznacza bowiem epizodyczność, niekonsekwencje oraz konieczność częstych wyborów.

Dalsze cechy tego stanu rzeczy zostaną przytoczone niemal dosłownie (z pewnymi skrótami) za autorem, który charakteryzuje je po mistrzowsku (zob. Bauman 1993; 13–14).

Nieobecność struktur społecznych, jakie wyznaczałyby raz na zawsze (to znaczy, praktycznie biorąc, w okresie realizacji „projektu życiowego") ramy tego, co możliwe, ale zarazem byłyby wsparciem dla wysiłków skierowanych na realizację którejkolwiek z obranych możliwości, jest bodaj najdobitniejszą cechą wyróżniającą byt ponowoczesny. Mówiąc ściślej, ramy, z jakimi każde poczynanie życiowe musi się liczyć, nie zniknęły – nie są jednak trwałe, jak niegdyś były. Upływ czasu przestał być procesem ciągłym. Zamiast linii ciągłej – zbiór epizodów, które wprawdzie następują po sobie, ale z równym powodzeniem

mogą być pomyślane jako zachodzące obok siebie; ich kolejność chronologiczna nie ma w sobie nic z konieczności; nie określa też ona ich treści ani nie determinuje ich przebiegu. Innymi słowy – niewiele z jednego epizodu wynika. Każdy epizod jest poniekąd samoistny; jest całością zamkniętą, rozpoczynającą się jak gdyby w sytuacji „wolności całkowitej", i niepozostawiającą po sobie nieodwracalnych następstw – to znaczy pozwalającą także i następnym epizodom „zaczynać od początku". Dobrze oddaje charakter ponowoczesnego życia format serialu telewizyjnego: w każdym odcinku pojawiają się te same osoby (z dodatkiem paru „występów gościnnych" – postaci bez przeszłości, ale i bez przyszłości, które pojawiają się znikąd po to tylko, by odegrać przydzieloną im rolę i zniknąć bezpowrotnie), ale każdy odcinek opowiada zdarzenie, które w ramach odcinka zaczyna się i kończy; wszystko, co zdarzeniu nadaje sens i dla jego zrozumienia jest potrzebne, zawarte jest w jednym odcinku – nie jest więc ważne, w jakim porządku odcinki są oglądane, jako że znajomość jednych nie jest warunkiem rozumienia innych.

Kurczą się więc horyzonty czasowe działania. Każdy stan osiągnięty jest tymczasowy, „do czasu" – „a tam się zobaczy". Mało kto liczyć może na to, że raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – zawody pojawiają się i znikają, umiejętności wczoraj zdobyte dziś stają się bezużyteczne. Zmienia się też sens praktyczny „doświadczenia" gromadzonego w toku wykonywania zawodu: kompetencje nie dają się kumulować i, wraz ze zmianą technicznego wyposażenia, zanikiem dawnych i wyłanianiem się nowych funkcji, nawyki już zdobyte stają się obciążeniem raczej niż tytułem do dalszych postępów zawodowych. Prace nie są dożywotnie i rzadko kiedy długofalowe. Trudno zakładać, że pracować się będzie i awansować w tej samej instytucji przez cały czas trwania życia zawodowego. Gwarancje stałości zatrudnienia wywalczone przez ruch związkowy w toku ery nowożytnej mało gdzie jeszcze obowiązują. Zatrudnienie jest z reguły dorywcze i wymówienie pracy nastąpić może w każdej chwili: ulotność, doraźność każdego stanowiska i zadania wbudowana jest w pragmatykę zatrudnienia i w oczekiwania z nim łączone.

(…) Rozpad „projektu życiowego" na kalejdoskop samoistnych epizodów, niepowiązanych ani przyczynowo ani logicznie, rezonuje z równie kalejdoskopową ponowoczesną kulturą „nieustającego karnawału", która zastępuje kanon kulturowy korowodem krótkotrwałych mód. Arena publiczna jest terenem zaciekłej konkurencji między orędownikami spraw, wierzeń i towarów, a stawką w zmaganiach jest nieodmiennie rozgłos: w tym świecie „istnieć" to tyle, co być zauważonym, a miernikiem ważkości, namacalności istnienia jest ilość widzów i słuchaczy i ślad odciśnięty w ich świadomości. Wśród kakofonii krzykliwych ofert uwaga publiczna jest najbardziej deficytowym z dóbr, a jej przykucie do

oferowanego dobra choćby na krótką chwilę jest celem głównym, być może jedynym nawet, reklamy – najbardziej wszędobylskiego i natrętnego z kulturowych przekazów.

W sukces przekazu wbudowana więc być musi od początku obietnica przemijania, jako że pojemność uwagi jest ograniczona i trzeba zwolnić w niej miejsce dla przekazów następnych. Kultura ponowoczesna jest, rzec można, nieustanną próbą generalną śmierci, codzienną lekcją poglądową nietrwałości wszechrzeczy i powszechnego przemijania – ale też i śmierć samą konstruuje ona jako epizod bez trwałych konsekwencji, jako „tymczasowe wybycie", jako stan „do odwołania"; przedmioty fascynacji, bożyszcza tłumów, sława i rozgłos nie umierają, lecz (jak powiada Baudrillard) „znikają". W odróżnieniu od śmierci, zniknięcie nigdy nie jest ostateczne, „na wieki wieków". Rzeczy odłożone zostają do lamusa, z którego w każdej chwili, gdy będzie po temu chęć lub potrzeba, można je będzie wydobyć, odkurzyć, przewietrzyć i umieścić tam, skąd niegdyś je usunięto, czyli na widoku publicznym, w ognisku publicznej uwagi. Jest więc raczej kultura ponowoczesna nieustającą demonstracją nie tyle nieodwołalności śmierci, co nieostateczności przemijania. A skoro przemijanie nigdy nie jest na zawsze i z reguły do odwołania – rzeczy i czyny tracą ważkość, jaką im niegdyś przypisywano. Wszystko staje się nieco na niby; byt jest czymś pomiędzy paradą przebierańców a zabawą w chowanego. Nic, co się zaczyna, nie będzie trwało wiecznie, ale i nic nie kończy się tak naprawdę bezapelacyjnie. Nie trzeba więc tego, co się czyni, traktować zbyt serio. (…)

„Ogromne rzeki zatrutych słów płyną znikąd donikąd. Wielkie chmury martwych słów unoszą się do stratosfery. Niebotyczne góry kamienieją z żużlu spalonych słów. Słowo jest śmieciem. Słowo jest najtańszym opakowaniem plastykowym. Słowo jest kłopotliwym odpadkiem współczesnej cywilizacji". Podobny los czeka inne dźwięki – muzyczne, gdy „oceany dźwięków wylewają się codziennie na nasze głowy", gdy „setki tysięcy zespołów muzycznych rzępoli od rana do rana, huczy radio, rzęzi telewizja, jęczą głośniczki"; „Muzyka również zapłaci swoją cenę. Za co? Za całokształt". A i los obrazów nie różni się od losu dźwięków: „Ta ogromna, kosmiczna tragedia spotkała już dawno malarstwo, które skonało pod niebotycznymi górami neonów, wystaw sklepowych, telewizorów, plakatów, elewacji domów, kwietników, sztucznych słońc i nieprawdziwych księżyców".

Jak w tym wszystkim odróżnić postrzeżenia ważne od błahych, trwałe od ulotnych – jak wysupłać prawdę spod warstw strojów jarmarcznych, postanowić co strój, a co przebranie, co jest czego udawaniem? A jeszcze, zanim do tych pytań dojdzie – jak poszatkować szum na dźwięki, jak wyłuskać obraz z powodzi kolorów, wykroić zdania z potoków słów? Wraz z natężeniem hałasu rośnie

próg wrażliwości i każdy następny przekaz musi być głośniejszy od poprzedniego, każdy obraz jaskrawszy, każdy szok dotkliwszy. I tak wciąż po wznoszącej się spirali – aż szum ogłuszy, wizja oślepi, wstrząs sparaliżuje. Festyn znaczeń kończy się bezsensem – gdy wszystko chce znaczyć, nie znaczy nic („odrobina więcej seksu może Cię wyzwolić" – powiada Baudrillard – „ale gdy seks jest wszędzie, nie ma go w ogóle. Uniwersalny dyskurs unicestwia efekt"). Wewnątrz nasycenia czai się próżnia – zmysłowa, znaczeniowa, emocjonalna.

W tak skonstruowanym świecie nie ma już miejsca dla pielgrzyma, bo nie ma już celu ostatecznego życiowej wędrówki – „celu nad cele", celu, który wszystkie inne cele przekształca w środki, a wszystkie przystanki życiowe redukuje do roli punktów etapowych. Życie jest w tym świecie, jak dawniej, wędrówką – ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku. Czas jest rzeką bez koryta, potokiem, który żłobi swą trasę, płynąc, niepewny zlewiska, do jakiego zmierza. Czas nie jest, jak niegdyś, wektorem – jest pędem bez strzałki kierunkowej.

Szlaku nie można planować zawczasu, jeśli z dnia na dzień sieć dróg się zmienia, a na ruchomych skrzyżowaniach ustawia się coraz to nowe, i coraz mniej czytelne, drogowskazy. Można co najwyżej szlak już przebyty odtwarzać, oglądając się za siebie – lecz i wtedy nie zobaczy się linii prostej bądź krętej, ale zmierzającej wyraźnie w jednym raczej niż innym kierunku. Czas przyszły musi być niespójny przy braku planu generalnego wędrówki, ale i w czasie przeszłym nie sposób dopatrzeć się spójności. Jawi się on raczej oczom jako zbiór epizodów, paciorków, jakie nizać można na sznurek biograficznej chronologii w dowolnym porządku; każda kolejność wyda się równie logiczna lub równie pozbawiona logiki (…).

Trzeba szukać innych metafor – inne typy zachowań wypada uznać za wzory kulturowe ponowoczesnego życia. Żaden z tych typów nie odda chyba wszystkich cech ponowoczesnego bytu; jest na to ponowoczesność zbyt skomplikowana i za mało spójna. Wymyka się ona wszelkim próbom redukcji – tym właśnie różni się ona przecież od „klasycznej" nowoczesności, że nie można się w niej doszukać „stosu pacierzowego", „głębinowej" struktury, „głównego ogniwa" czy wzoru dominującego, a więc takich właśnie składników, których widoczność pozwalała posłużyć się jedną tylko metaforą dla oddania całokształtu życia nowoczesnego. Zamiast jednego, trzeba nastawić się w przypadku ponowoczesności na kilka wzorów – nie w tym jednak celu, by oddać rozmaitość sposobów życia dobieranych odpowiednio do preferencji osobistych czy grupowych, ale po to, aby ukazać niespójność wewnętrzną sposobu, jaki jest w warunkach ponowoczesnych udziałem wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna. Wielość typów sygnalizuje analityczną „nieczystość" bytu, jego niespójność, rozchwianie,

chroniczną wieloznaczność, niekonsekwencję, charakterystyczną dlań skłonność do zbierania w jeden nurt wzorów, którym nie łatwo żyć ze sobą w zgodzie (tamże; 17).

Wzór osobowy pielgrzyma. „Jesteśmy wszyscy pielgrzymami przez życie" – powtarzali kaznodzieje protestanccy. Życie jest pielgrzymką; jak w każdej pielgrzymce, miejsce dotarcia jest z góry wyznaczone, choć z reguły pielgrzymi nie byli tam jeszcze nigdy i nie mają dokładnego wyobrażenia o tym, jak owo miejsce wygląda. Zwolennicy nauk Kalwina przekonani byli o tym, że to, co ich czeka u kresu pielgrzymki, zostało już przez Boga określone i nic ani nikt nie może wyroku Bożego zmienić. Pątnictwo jest losem, nie wyborem dokonanym z rachuby. Nie jest ono sposobem przypodobania się Bogu, zarobienia na lepsze potraktowanie, na orzeczenie bardziej przychylne. Na długo przed początkiem pielgrzymki pątnicy zostali już podzieleni na wybranych i potępionych i nie ma na ziemi instancji dość potężnej, by mogła ów podział skorygować. Niewiele więc do człowieka należy; nie ma potrzeby, aby się denerwować i szamotać w poszukiwaniu sposobów przechytrzenia losu; pasje niczego nie odmienią, są bezużyteczne, są stratą czasu i dowodem lekceważenia woli Bożej bądź braku ufności we wszechmoc i dobroć Boskich wyroków.

W tym właśnie zdewaluowaniu emocji upatrywał Weber główne powinowactwo etyki kalwinistycznej z trybem życia sprzyjającym rozwojowi kapitalizmu. Punkt docelowy pielgrzymki wyznacza jedyny cel życia, przekształcając wszystko, co się czyni, w narzędzia celowi temu służące; zgodność narzędzi i celu została zawczasu zagwarantowana i pątnikowi nie pozostało nic innego, jak podążać za swym powołaniem i troskliwie, trzeźwo dobierać trasę najkrótszą i najpewniejszą. Był zatem Bóg Kalwina przepisem na życie racjonalne, na rządy rozumu nad emocjami, na zwierzchnictwo celu nad środkami.

Ale dopatrzył się Weber innego jeszcze związku między mentalnością nowoczesną a protestancką koncepcją życia jako pielgrzymki: „Bóg Kalwina domagał się od wiernych nie pojedynczych dobrych uczynków, lecz życia wypełnionego dobrymi pracami zespolonymi w spójny system" (tamże). Nie można już grzeszyć i pokutować na przemian, równoważyć wczorajszych zaniedbań dzisiejszą zdwojoną gorliwością. W życiu pielgrzyma nie ma miejsca na kroki, które do celu zbliżają, nie ma też w nim czynów obojętnych: wszystko albo służy celowi, albo jest bezużyteczne, pozbawione sensu – a więc z punktu widzenia człowieka racjonalnego i świadomego swego powołania godne jednoznacznego potępienia. Czas poświęcony uciechom i rozrywkom jest pusty, a opróżnianie czasu z treści wyznaczonych przez cel pielgrzymki jest postępkiem zdrożnym i niedającym się uzasadnić (co na jedno wychodzi).

Weber opisywał model pielgrzyma tak, jak go widzieli kaznodzieje Reformacji – a więc w postaci wmontowanej w światopogląd żarliwie religijny. Porady czy żądania świadomego przyjęcia postawy pątniczej odwoływały się tu do wiary w przeznaczenie i pokory wobec bożych wyroków. Dostrzegł jednak Weber łatwość, z jaką da się oddzielić model pielgrzyma jako wzór życia cnotliwego i pomyślnego od pierwotnej religijnej otoczki. Raz przyjęty, upowszechniony i przekształcony w nawyk (a tym bardziej – gdy jest już narzucany, jako jedyna sensowna strategia, przez warunki życiowe „dojrzałej" nowoczesności), model ten nie musi być wspierany przez pobożną postawę i religijne wierzenia tych, co się doń stosują. W nowej, świeckiej już postaci, model pielgrzyma służyć może znakomicie – i istotnie służy – za wzór strategii życiowej człowieka nowoczesnego.

W wersji świeckiej celem pielgrzymki nie jest już zbawienie duszy ani spełnienie wyroków Boskich (choć zauważamy od razu, że troska o „życie pozagrobowe" nie zanika całkowicie; dbałość o nieśmiertelność w świeckim tego słowa znaczeniu – przez „odciśnięcie trwałego śladu" w pamięci ludzkiej za pomocą dokonań bardziej długotrwałych niż życie jednostkowe, lub za pomocą wysiłków na rzecz narodu, klasy, partii czy innej grupy lub „sprawy", które przeżyją każdego ze swych członków lub orędowników – pozostaje w epoce nowoczesnej ważkim motywem w odbiorze strategii życiowej). Jest nim natomiast „spełnienie powołania" – urzeczywistnienie potencjału, uczynienie zadość możliwościom zawartym w uposażeniu przyrodzonym; innymi słowy, właśnie konsekwentna i do końca doprowadzona konstrukcja tożsamości. I cel ten, jak to u pielgrzyma, określa dobór środków; życie polega na troskliwym planowaniu trasy, trzeźwej rozwadze nad wymogami podróży, racjonalnej kalkulacji kosztów i wydajności metod transportu.

Jak i pierwotna, religijna wersja, tak i wersja świecka zakłada pielgrzymkę przez teren wprzódy już kartograficznie uporządkowany, o drogach wyposażonych w słupy milowe i drogowskazy. Można traktować życie jako pielgrzymkę tylko w świecie uporządkowanym: w społeczeństwie o względnie sztywnej, od jednostki niezależnej strukturze, tzn. w zbiorowości o sprofilowanym i nieelastycznym rozkładzie prawdopodobieństwa – takiej zbiorowości przestrzenno-czasowej, w jakiej zajście pewnych zdarzeń jest bardziej możliwe niż zajście innych. Sposób, w jaki prawdopodobieństwa zostały ukartowane, musi też być w zasadzie poznawalny; ta lub inna jednostka może pomylić się w ocenie szans i wychodzić z fałszywych założeń, ale wiedza poprawna, służąca rzetelną podstawą dla działania, jest możliwa do uzyskania. Tylko w takim trwałym i potencjalnie przejrzystym układzie można planować życie

z taką dozą zaufania i determinacji, z jaką pątnik kreśli trasę swej pielgrzymki. Można planować własne życie w takim świecie, w jakim podstawowe zręby układu poddane są własnym (niezmiennym i „obiektywnym") prawom i nie ulegają zmianie od tego, jaki to plan jednostka sporządza i realizuje dla własnego postępowania (tamże; 18).

Cel pielgrzymki był zawsze w przyszłości. Wszystko to, rzecz jasna, pod trzema warunkami: że ową (nieznaną jeszcze) „przyszłość" można sobie wyobrażać na kształt (znanego) czasu teraźniejszego; że przyjąć wolno, iż cel pożądany dzisiaj będzie równie godny pożądania jutro; i że uprawnienia, jakie zgromadzone już osiągnięcia oferują dziś, będą też honorowane jutro – że „wkłady kapitałowe nie ulegną dewaluacji".

Otóż żaden z tych warunków nie jest spełniony w układzie społecznym określanym jako „ponowoczesny" (można też to twierdzenie odwrócić i powiedzieć, że nazywamy „ponowoczesnym" taki układ społeczny, w jakim wspomniane warunki nie są spełnione). A jeśli warunki te nie są spełnione, wzór pielgrzyma traci atrakcyjność jako prototyp sensownej strategii życiowej.

Drugim wzorem osobowym ponowoczesności wyróżnionym przez Baumana jest **spacerowicz** (tamże; 18n). Horyzont własnej wyobraźni jest jedyną granicą jego swobody. Ruchliwa ulica miejska pełna jest nieopowiedzianych historii, nienapisanych scenariuszy. To, co się dzieje, jest posłusznym tworzywem w dłoniach przemyślnego rzeźbiarza ludzkich losów. Wszystko widzący, ale sam niewidziany, ukryty w tłumie, ale do tłumu nienależący, spacerowicz ma prawo czuć się panem stworzenia. Jest reżyserem sztuk, w których przechodnie, nie wiedząc o tym i nie protestując, są aktorami. Jego decyzje w niczym nie zmieniają losów tych, którym wyznaczył rolę w swych sztukach, a więc żadne skrupuły czy obawy nie muszą krępować polotu jego fantazji. Ale też wie ów „reżyser z urojenia" od początku, że sztuka jest sztuką, że wszystko, co się w niej odbywa, dzieje się na niby; a i na tym polega urok owej gry bez konsekwencji, władzy bez obowiązków.

Jest więc spacer miejski przeżyciem wolności pełnej, od woli czy kaprysów innych ludzi niezależnej – ale też wolności wyobrażonej, umownej, bezzębnej, niepozostawiającej śladów na kształcie świata. W świecie spacerowicza człowiek człowiekowi jest ekranem – ale też i niczym więcej. Można powiedzieć, że każda kolejna przechadzka miejska spacerowicza jest kolejnym potwierdzeniem pełni i pustki wolności (i ich wzajemnego uwarunkowania); jest próbą kostiumową nieważkości bytu i powierzchowności, epizodyczności codziennych form współbytowania.

Zajęcie uprawiane przez wybranych zostało udostępnione niemal wszystkim – każdemu, kto ma nieco gotówki i czasu na zbyciu. Stało się to za sprawą

producentów i sprzedawców towarów, którzy dopatrzyli się w zamiłowaniach spacerowicza własnej szansy: jeśli tylko deptaki miejskie okoli się sklepami wystawiającymi towary dostępne dla „zwykłych ludzi" (*shopping mall* – nazwa nadana konstrukcjom realizującym ów pomysł – tłumaczy się dosłownie jako „deptak dla zakupów" lub „promenada nabywców"), „zwykły człowiek" będzie mógł zakosztować przyjemności spacerowicza i nie omieszka tego uczynić. Możliwości dla handlu odkryją się ogromne. To nie potrzeby będą sprowadzać klienta do sklepu, lecz znacznie bardziej od potrzeb chłonne i rozciągliwe pragnienia estetyczne. Klienci pojawią się masowo, i nie po to tylko, by „załatwić sprawę i pożegnać", ale by nakarmić do woli oczy widowiskiem. Czyniąc to, sami staną się widowiskiem dla siebie nawzajem, niepłatnymi aktorami niekończącego się przedstawienia, atrakcją, jaka sama siebie przyciąga.

Na pozór, tylko o swoistej demokratyzacji wzoru tu mowa. Ale pozór to tylko. Jeśli spacerowicze „pięknych dzielnic" dawnego Paryża czerpali radość z zawiadywania spektaklem, jaki sami, w wyobraźni swojej, reżyserowali – nowe „piękne dzielnice" deptaków zakupowych same są produktem drobiazgowej reżyserii. Od chwili przekroczenia progu zaczarowanej krainy zakupów spacerowicz nowego typu poddaje się woli, której istnienia nie podejrzewa, a która realizuje się poprzez pragnienia w nim rozbudzone. Presja zewnętrzna objawia się jako popęd wewnętrzny; zależność jako wolność. Nic dookoła nie dzieje się przypadkowo, choć wszystko udaje spontaniczność; nic nie jest puszczone samopas, choć wszystko schlebia odkrywczej żyłce spacerowicza; to spacerowicz jest troskliwie prowadzonym za rękę aktorem w wielkim spektaklu nabywania towarów, choć przez cały czas działa on w błogim przeświadczeniu, że to towary właśnie są tu po to, by podążać potulnie za polotem jego wyobraźni. Dostęp do rozkoszy spacerowicza dnia wczorajszego uzyskał spacerowicz nowego typu za cenę ubezwłasnowolnienia. W spektaklu dla mas i przez masy granym na zakupowym deptaku, nie jego jest scenografia, nie jego scenariusz, nie jego reżyseria.

Najzapobiegliwsi nawet i drobiazgowi z zakulisowych reżyserów publicznych wybiegów nie panują jednak nad tym, kogo zwabiony przez nich spacerowicz w swych wędrówkach napotka, na jaką scenę natrafi. Jest więc i na najtroskliwiej zaprojektowanym sklepowym deptaku miejsce na zdarzenia nieoczekiwane, na niespodziankę i niekłamaną przygodę. Ten mankament znika, gdy deptakiem dla spaceru staje się teren, na którym – jakby się zdawało – spacerowicz osiąga szczyt suwerenności i swobody: jego własny dom mieszkalny.

Mowa tu, rzecz jasna, o telewizji. Duński socjolog Hennig Bech ukuł celne pojęcie „telemiasta" (*telecity*), sygnalizujące przejęcie przez ekran telewizyjny, umieszczony wewnątrz prywatnego mieszkania, funkcji, jakie pełnił teren

miejski na zewnątrz domu. To właśnie ekran stał się głównym, najczęściej i najchętniej uczęszczanym, wybiegiem ponowoczesnego spacerowicza. Rozszerzyło to niezmiernie obszar wędrówek: największy nawet „deptak zakupów" nie dorówna chłonnością ekranowi telewizyjnemu. Usadzony wygodnie w fotelu i zbrojny jedynie w przyrząd do zdalnego regulowania, może telewidz przenosić się w mgnieniu oka z polinezyjskiej wioski do nowoczesnego biurowca Wall Street, z dworu średniowiecznego księcia do wnętrza szybującej w kosmosie rakiety. Odległość w czasie i przestrzeni nie jest już przeszkodą. Skala doznań dostępnych za pośrednictwem ekranu zapiera dech rozmachem i szybkością zmiany obrazów. Życie twarzą w twarz z ekranem jest nieustającą przygodą – to, co było niegdyś zdarzeniem odświętnym, stało się codziennością.

Ale też i przygody, z chwilą gdy stały się chlebem codziennym, zmieniły charakter. To nie widz je teraz wyczarowuje potęgą swojej wyobraźni. Docierają one do rozpartego w fotelu spacerowicza w stanie gotowym, zapięte na ostatni guzik – upakowano już w nie z góry całą fantazję niezbędną dla ich wykoncypowania. Nad ich przygotowaniem trudziły się sztaby specjalistów, w ich realizację włożono góry pieniędzy – gdzieżby domorosłej wyobraźni i chałupniczym zasobom widza konkurować? Nie tylko widz zresztą przegrywa w konkurencji. Wątki i obrazy jawią się na ekranie wypolerowane, wycyzelowane, dopracowane do ostatniego szczegółu – doskonałe w stopniu, na jaki nieuporządkowana, bałaganiarska rzeczywistość wspiąć się nie potrafi i nie usiłuje. To, co pojawia się na ekranie, jest – by użyć określenia Jeana Baudrillarda – „bardziej rzeczywiste niż rzeczywistość". Narzuca się ono widzowi z większą niż rzeczywistość samą mocą oczywistości i perswazji.

Role się teraz odwracają: to, co narodziło się jako reprezentacja rzeczywistości, stało się standardem i miarą dla rzeczywistości, jaką rzekomo nadal reprezentuje. Mało która rzeczywistość potrafi tym standardom sprostać – a więc tym gorzej dla niej. „Rzeczywistość (cokolwiek to słowo mogłoby w nowych warunkach znaczyć) usuwa się na plan dalszy, chowa w cieniu przedstawień o sobie, traci samoistne kultury, wtapia we własną reprezentację".

Trzecim z omówionych przez Baumana typów ponowoczesnych wzorów osobowych jest **włóczęga** (zob. tamże; 22n). W zaraniu epoki nowożytnej był włóczęga wrogiem publicznym numer jeden. Nad ustawodawstwem Elżbietańskim w Anglii dominował strach przed ludźmi bez stałego miejsca zamieszkania, „bez zameldowania", bezdomnymi, bezpańskimi. Kazano ich sprowadzać siłą do miejsc, które opuścili, osadzać w aresztach i domach pracy przymusowej, wypalać im na czołach piętno w przypadku recydywy.

I nie bez kozery. Wałęsanie się bez celu, wędrówka bez z góry określonej trasy, była zaprzeczeniem ładu, który pracodawcy nowoczesności z mozołem

klecili w pustce ziejącej tam, gdzie do niedawna czuwał nad porządkiem rzeczy autorytet gminy i parafii. Włóczęga był nie do wytropienia, wymykał się kontroli, mógł lekce sobie ważyć normy każdego terenu, na jakim się zatrzymał – łatwo mógł bowiem przenieść się gdzie indziej, jeśli mu się te normy nie podobały. A jeśli normy nie normują, jeśli nie segregują zajść na prawdopodobne i mało prawdopodobne – nic nie jest pewne, wszystko zdarzyć się może, nie ma już ładu. Jest chaos.

U schyłku nowoczesnej epoki tryb życia włóczęgi z plagi społecznej przemienia się w atut. Nie grozi już włóczęga porządkowi społecznemu w sytuacji, gdy posłuszeństwo jak wzór niezbędny dla utrzymania ładu, osiąga się przy pomocy pokus, a nie przemocy; za pomocą zniewolenia miękkiego, maskującego się jako wolność wyboru. Nie tylko nie jest włóczęgostwo groźne; jest ono wręcz dla samoodtwarzania się ładu społecznego konieczne. Gdy dyscyplinę i integrację zapewniają wzbudzające pożądanie przynęty, solidność ładu zależy od mocy pokusy, ta zaś z kolei od różnorodności i kalejdoskopowej zmienności przynęt. Żadna przynęta nie przykuje uwagi i nie skupi na sobie pożądania na długo; zaspokojenie likwiduje energiotwórczy potencjał pragnienia i trzeba wciąż nowych pokus rodzących nowe pragnienia, by odnawiać nieustannie zasoby energii. Osiadłość, zadomowienie, jednostajny rytm życia, ciągłość celów wraz z ograniczonością potrzeb, jakie trwałe cele wyznaczają, są zatem, z punktu widzenia takiego układu społecznego, zgubne. A i mało przydatne są dla człowieka w takim układzie osadzonego: środki dla dawniej obranych celów już dziś nie do nabycia, podjęte niegdyś postanowienia rychło stają się niewykonalne, zdobyte raz nawyki szybko tracą użyteczność, postępowe w tej chwili upodobania będą jutro wydrwione jako myszką trącące i świadczące o zacofaniu lub ignorancji.

Podobnie więc jak spacerowicz, przenosi się włóczęga z marginesu społecznego, na jakim wegetował w układzie nowoczesnym, do głównego nurtu życia ponowoczesnego. Jeśli nasi przodkowie byli „pielgrzymami przez życie" – dziś „wszyscy jesteśmy (po trosze) włóczęgami".

Jak pielgrzym, włóczęga wędruje, spędza szmat życia w drodze. Włóczęga „żyje na stacji", bo każdy stan, w jakim się znajduje, traktuje jako przystanek, na którym długo nie zabawi, który wkrótce opuści, by się przenieść na inne miejsce, jakie znów nie będzie niczym więcej niż przystankiem. Dla włóczęgi, jak i dla pielgrzyma, życie to głównie ruch i zmiana. Ale jak inne są to ruchy, jak inaczej układają się zmiany! Włóczęga nie wie, dokąd go w końcu nieustanna wędrówka doprowadzi, a i nie doskwiera mu zbytnio ta niewiedza. Ruch jest dlań ważniejszy od celu: nie z celu, a z samej siebie czerpie wędrówka swój sens. Troska o cel długofalowy byłby zresztą stratą czasu, bo wiadomo przecież, że

mapy świata, w którym się wędruje, zmieniają się z dnia na dzień i zmieniają się jeszcze wielokrotnie, zanim „kres" wędrówki będzie osiągnięty. Można co najwyżej zaplanować trasę na dziś czy na jutro. Każdy kolejny ruch prowadzi „stąd do tamtąd". Zarówno początek, jak i koniec przemarszu są w polu widzenia, a reszta majaczy tylko we mgle wspomnień i w ospałej, niechętnej zbędnym wysiłkom wyobraźni. Nie ma podstaw, by sądzić, że kierunek jutrzejszej trasy będzie przedłużeniem kierunku trasy dzisiejszej. Linia prosta wyznacza geometrię pątniczego życia; szlaki włóczęgi – kręte, zawiłe, splątane – obce są geometrycznej elegancji. Trudno więc włóczędze powiedzieć, gdzie przód, a gdzie tył; maksymy drogie sercu pielgrzyma: „zawsze do przodu", „nigdy się nie cofać" – brzmią dla włóczęgi głucho. Ważne jest to, by nie tracić zdolności ruchu; i ważne jest też to, by z każdego postoju wydobyć, ile się da korzyści.

Turysta płaci, turysta wymaga. Stawia warunki. Może w każdej chwili odwrócić się plecami, jeśli uzna, że warunki nie zostały spełnione lub że spełnia się je opieszale lub niedbale. Włóczęga kłania się tuziemcom; turysta oczekuje tubylczych pokłonów.

Jako że to jego nieprzymuszona inicjatywa jest przyczyną sprawczą tego, że znalazł się w tej, a nie w innej okolicy (i że w ogóle opuścił dom, w jakim mógł przecież równie dobrze pozostać) – turysta postrzega świat jako tworzywo posłuszne jego dłoniom – i, co najważniejsze, woli. Turysta nie wystawia swych sztuk w teatrze wyobraźni, jak to czyni spacerowicz: chce, by aktorzy grali naprawdę, dobierając scenariusze odpowiednio do jego upodobań. Aktorzy mają być świadomi jego wymagań, a wymagania te kierować mają ich postępowaniem. Turysta jest artystą; turystyka jest twórczością. Świat przez turystę odwiedzany jest surową bryłą marmuru, której turysta nada kształt swoich przeżyć.

Jeśli włóczęga opuszcza miejsce chwilowego postoju, by odmienić nieznośny los, turysta wybiera się w obce strony, by wzbogacić skarbiec swych wrażeń. Szuka nowych „doświadczeń"; a nowych doświadczeń dostarczyć może tylko inność – coś, czego jeszcze nie widział, a w każdym razie coś, co odbija od codzienności. Inny wygląd ludzi, inny wystrój ulic, inne obyczaje. Widoki, odgłosy, zapachy stają się wrażeniami – pamiętnymi wrażeniami, wrażeniami, jakie warto utrwalić na błonie fotograficznej, o których warto w domu opowiedzieć – o tyle tylko, o ile inne są od domowych. W odróżnieniu od włóczęgi, turysta nie jest bezdomny. Zabiera więc turysta w podróż dom: jako punkt odniesienia, standard dla mierzenia doznań, punkt, od którego pragnie się oddalić, ale tylko po to, by do niego powrócić z łupami egzotycznych doznań. Nie trzeba więc oddalać się zbyt daleko. Co najważniejsze, nie wolno tam, dokąd się oddaliło, urządzać się „jak w domu", zapuszczać korzeni.

Co utrzymuje włóczęgę w ruchu? Pociąga go nadzieja niespełniona, popycha nadzieja rozwiana. Monotonia wędrówki jest nieplanowanym efektem namiętnej,

nieprzerwanej pogoni za odmianą. Żaden z postojów nie spełnia oczekiwań, żaden równać się nie może żywym jeszcze obietnicom innych popasów, dotąd niewypróbowanych. Trasa włóczęgi jest cmentarzyskiem nadziei, pokrytym nagrobkami rozczarowań. Włóczęga wie zawsze dobrze, od czego ucieka. Wie nie całkiem i mgliście tylko, ku czemu zdąża. Jak piechur brnący przez pustynię, ma za jedyną drogę ślady stóp, jakie odcisnął w piasku. Do czasu, aż ich podmuch wiatru nie zetrze.

Wszystko to, logice na przekór, podnosi urok każdego postoju. Skoro nie wiemy, co będzie jutro, i skoro to, co się dzieje dziś, znikomy będzie miało wpływ na to, co się jutro stanie – dlaczego nie mielibyśmy się cieszyć dniem dzisiejszym? Do cna, do końca, bez skrupułów i trwożnego spoglądania w przyszłość? Nie ma też po co wysilać się gwoli zaskarbienia sobie uznania i trwałej sympatii ludzi miejscowych, jeśli mała jest szansa na to, że się długo zabawi w ich towarzystwie. Aby się nie sparzyć, nie skazywać na nostalgię, rozsądniej „nie zapisywać się", nie „należeć", nie przywiązywać zbytnio do miejsca, nie rozkochiwać w tubylcach. Przecież dziś tu, a jutro tam, i „tam" bynajmniej z tym „tutaj" nie związane.

Jawi się więc włóczędze świat, który przemierza, jako zbiorowisko szans; każda szansa dobra, żadnej nie warto przegapić, spryt wymaga, by się schylić i podnieść ją, gdy się trafi, ale nie zginać grzbietu zbyt gorliwie, aby nie pozbawić go giętkości na przyszłość. Być może ten świat jest dla kogoś ogrodem – dla włóczęgi jednak jest pastwiskiem. Je się trawę póki jest, nie kłopocząc tym, czy odrośnie.

Czwartym i ostatnim typem wyróżnionych wzorów ponowoczesności jest **gracz** (tamże, 27). W grze nie rządzi konieczność; ale nie ma też w grze przypadku. Gra tym się właśnie od „twardej rzeczywistości" różni, że znosi samo przeciwieństwo między koniecznością a przypadkiem. Znosząc to przeciwieństwo, odbiera „twardość" ułamkowi świata, jakim rządzi. Na tym polega jej urok. W grze świat i los są miękkie, podatne jak wilgotna glina w palcach sprawnego garncarza czy bryła marmuru w rękach wytrawnego rzeźbiarza; gotowe przyjąć kształt, jaki dłonie gracza chcą im nadać.

Daje o sobie w grze znać, rzecz jasna, łut szczęścia. Mogą graczowi przypaść asy lub same blotki; wiatr pchnąć może piłkę w kierunku bramki lub zwolnić jej lot; kulka ruletki może wylądować lub nie wylądować na numerze, na jaki gracz cisnął żetony. Łut szczęścia to te okoliczności, jakie od gracza nie zależą; ale nie zależą one dlatego właśnie, że konieczność i przypadek przemieszały się w nich dokładnie – do tego stopnia, że rozróżnić ich nie sposób, a więc i jakakolwiek „analiza przyczynowa" ich zajścia bądź braku nie ma sensu. Łut szczęścia należy więc do tej samej kategorii zjawisk, co i dowolne przecież z natury, choć wynikłe z poprzedzonego logicznym rozumowaniem postanowienia, posunięcia

gracza. Nie czyni on świata twardym; nie przeczy jego plastyczności, ale ją bardziej jeszcze uwypukla.

Nie ma w grze pewności: do końca, do ostatniego szczegółu, sytuacji nie potrafi przewidzieć najprzemyślniejszy i najbardziej doświadczony gracz. Graczowi działać wypada w świecie, jakim nie rządzą żadne dające się poznać, opisać i skatalogować prawa. Zasadą organizacyjną tego świata (jeśli w ogóle o zasadach tu mówić wolno) jest ryzyko. Efekt posunięcia może być zgodny, ale może być też sprzeczny z zamierzeniem, i tej niepewności usunąć się nie da. Gra lepi świat na kształt i podobieństwo samej siebie; świat, w jakim działa gracz, sam jest graczem, którego następnych kroków można się tylko domyślać, wiedząc, że zawsze można się pomylić. W grze nie idzie o to, kto kogo lepiej zgłębi, lecz kto kogo przechytrzy. Albo oszuka…

Dużo więc zależy od chytrości gracza (spryt jest głównym, czy bodaj jedynym, zasobem, jakim gracz dysponuje). Nie zależy od gracza, jaką dostał kartę, ale od niego zależy, jak ją rozegra. Nie może gracz zwiększyć walorów, jakie mu przypadły w tasowaniu kart, ale może je lepiej lub gorzej wykorzystać. Nie ma gracz wpływu na tajniki losu, ale może on przedwcześnie ujawnić własne zamiary lub skrzętnie je zataić dla zmylenia przeciwnika (…). Fortuna, jak wiadomo, kołem się toczy; rzecz w tym, że następny obrót koła od poprzedniego nie zależy. Każda kolejna gra, rzec można, startuje na nowo – od początku, jak gdyby przeszłość została unieważniona, jak gdyby nic się nie wydarzyło, co się teraz liczy. Choć jeden z partnerów dźwiga ciężar minionych klęsk, drugi zaś staje do walki w blasku byłej chwały, przystępują obaj do nowej rundy jak równy z równym.

Jest więc życie gracza serią kolejnych walk, rozgrywek, meczów, spotkań – z których każde stanowi zamkniętą całość (ściślej: winno być traktowane, jak gdyby powyższe założenie było spełnione). Seria nie ma „naturalnego" końca. Można się grą znudzić, można się do niej zniechęcić, można uznać, że „nie warta świeczki" i zaprzestać zabawy. Można też wtedy spróbować innej gry, czego nie da się zrobić, to być wobec jej przepisów w opozycji: walcząc przeciw zasadom gry, gracz przestaje być po prostu graczem, wybywa z pola walki, pozbawia się szansy na jedyna wygraną, jaką gra – bez reszty wszak przez własne przepisy ukształtowana – uznaje.

W ponowoczesnym świecie, wszyscy jesteśmy po trosze graczami. Nie dzieje się to z naszego wyboru. Bunt nie zda się na wiele; można złorzeczyć jednej grze, ale tylko w imię innej gry.

3. Podstawowe zasady ładu aksjonormatywnego

Dwie podstawowe cechy zbiorowego życia ludzi są bardzo łatwo uchwytne. Pierwszą jest to, że życie zbiorowe jest uporządkowane w jakąś formę ładu społecznego, a drugą, że ład społeczny jest mniej lub bardziej systematycznie naruszany. Mówiąc o ładzie społecznym, ma się zazwyczaj na uwadze kilka powiązanych ze sobą przejawów tego porządku. Elementarnym doświadczeniem udziału w życiu zbiorowym jest konieczność ograniczenia indywidualnej spontaniczności. Ludzie na rozmaite sposoby uczą się kontrolowania własnych postępków i ustawicznie przekonują się o tym, że wiele jest takich sytuacji, w których okazuje się, że pewne sposoby postępowania są zakazane lub przeciwnie, że tylko niektóre spośród nich są dopuszczalne. Mówi się wprawdzie niekiedy, że między zakazami i nakazami nie ma zasadniczej różnicy, gdyż jedne i drugie wyznaczają to, czego czynić nie należy, jednakże dla działającego człowieka i, szerzej, dla charakterystyki kultury nie bez znaczenia jest to, jak rozległa jest sfera swobodnego wyboru takich czy innych zachowań.

Ład społeczny to także kwestia przewidywalności zachowań ludzi. Jakkolwiek znaczące kontakty między ludźmi stają się możliwe dzięki temu, że – ogólnie rzecz biorąc – wiedzą oni, czego się mogą nawzajem po sobie spodziewać. Zarówno złożone procesy interakcji społecznych, jak i ich najprostsze i najbardziej przelotne formy opierają się nie tyle na znajomości aktualnie pełnionej przez jednostkę roli społecznej, lecz także na znajomości choćby najogólniejszych zarysów ról pełnionych przez innych. Dzięki temu można w rozsądnych granicach przewidywać, jak określony bodziec sytuacyjny wpłynie na postępowanie osoby pełniącej określoną rolę społeczną.

Jeśli nawet spełnienie wymogów ról ma stanowić harmonijny ciąg interakcji, to muszą one być do siebie jakoś „dopasowane". Oto zatem kolejny przejaw ładu społecznego, czyli spójność reguł wyznaczających porządek życia zbiorowego lub co najmniej ich niesprzeczność. Wreszcie nietrudno zauważyć, że mimo nieustannych zmian życie zbiorowe charakteryzuje się pewną stabilnością, bez której ani przewidywalność, ani spójność zachowań ludzi nie byłaby możliwa. Ciągłość to następny przejaw ładu społecznego. Wbrew potocznym stereotypom, a także wbrew nadziejom wielu rewolucjonistów, zmiany całkowicie przekształcające ład społeczny to rzeczywistość pojawiająca się jedynie w programach rewolucyjnych. Zmiany zawsze dokonują się stopniowo, a naruszenie spójności zachowań ludzi w jednej dziedzinie uruchamia wiele trudnych

zazwyczaj do przewidzenia procesów przystosowawczych w innych dziedzinach. Bez względu na to, jak dalece ustabilizowany jest określony ład społeczny, nie jest on wolny od rozmaitych zakłóceń.

Jednakże w każdym społeczeństwie zachowania niemieszczące się w ramach wzorów uznanych i dopuszczalnych spotykają się z sankcjami. Sankcje są jednym z elementów kontroli społecznej. Każda grupa, każda zbiorowość społeczna rozwija szereg miar, sugestii, sposobów przekonywania, nakazów, zakazów, systemu perswazji i nacisku, sankcji aż do przymusu fizycznego włącznie, dzięki któremu doprowadza zachowania jednostek i podgrup do zgodności z przyjętymi wzorami działania, do respektowania kryteriów wartości, słowem – przy pomocy którego kształtuje konformizm członków. System ten nazywamy systemem kontroli społecznej. Nie wszystkie jednak zachowania i działania jednostek są w jednakowy sposób poddane nadzorowi ze strony społeczeństwa. Każdy człowiek posiada pewną sferę prywatności. Grupa, zbiorowość, do której my należymy, staje się jakby częścią nas samych i interesowanie się nią jest także interesowaniem się sobą. Kontrola nad innymi jest więc przejawem także zainteresowania własnymi sprawami.

W zespole środków kontroli społecznej wyróżnić możemy dwa rodzaje mechanizmów: psycho-społeczne i materialno-społeczne. Pierwsze polegają na internalizacji (uwewnętrznieniu) norm i wartości tak, że jednostka odczuwa posłuszeństwo wobec nich jako moralny wewnętrzny przymus. Drugie polegają na przymusie zewnętrznym, stosowanym przez instytucje. Uwagę skoncentrujemy przede wszystkim na mechanizmach psycho-społecznych, obejmujących internalizację norm społecznych, to znaczy takie ich „uwewnętrznianie", że stają się one cząstką naszej osobowości, naszego „ja" czy naszej „natury". Internalizacja taka najwcześniej i najgruntowniej oraz w sposób najbardziej trwały zachodzi w rodzinie. Dzieje się to w procesie zwanym socjalizacją, czyli uspołecznieniem. Każde społeczeństwo stwarza szereg systemów normatywnych, których funkcja polega na tym, że wskazują one jednostce, jak powinna postępować, jakie oczekują ją nagrody i kary za stosowanie lub niestosowanie się do narzuconych przez społeczeństwo wzorów zachowania. Te systemy normatywne wrastają niezwykle głęboko w psychikę ludzi, mówimy o nich, że są przez ludzi „zinternalizowane", tzn. stanowią element świadomości poszczególnych osobników, a stosujący się do nich ludzie nie zdają sobie sprawy, że normy te zostały im narzucone z zewnątrz. Kiedy respektujemy zakazy zabójstwa, kazirodztwa itp., nie traktujemy na ogół tych zakazów jako pochodzących z zewnątrz. Przeciwnie, przekonani jesteśmy, że to sama nasza „natura" pewnych rzeczy nam zakazuje, a inne nakazuje.

Różne systemy normatywne sklasyfikować można w cztery zasadnicze grupy. Są to: moralność, obyczaje, religia i prawo. Ponieważ w życiu społecznym wiele norm moralnych, religijnych, obyczajowych i prawnych pokrywa się ze sobą czy nakłada na siebie (np. nie zabijaj, nie kradnij itp.), wymienione systemy odróżnia od siebie typ sankcji, jakimi dysponują.

Ogólnie sankcje można zdefiniować jako reakcje grupy na zachowanie się członków w sytuacjach społecznie ważnych lub reakcje kierujące zachowaniem się ludzi. Sankcje dzielimy na dwa rodzaje: negatywne, czyli kary oraz pozytywne, czyli nagrody. Zazwyczaj w języku potocznym sankcjami nieprecyzyjnie nazywa się tylko system kar, chociaż kara jest przecież taką samą reakcją grupy jak nagroda, różni się tylko klasyfikacją ocenianego zachowania. My pozostaniemy przy pojęciu sankcji pozytywnych, gdyż są one potężnym elementem kontroli społecznej, znacznie ważniejszym od systemu kar.

Typ sankcji to różnica podstawowa i wystarczająca dla przeprowadzenia klasyfikacji systemów normatywnych. W naszym przypadku ograniczymy się do omówienia moralności i obyczajów.

Moralność posługuje się pojęciem „dobra" i „zła", ściślej: czynu dobrego lub złego, niezależnie od jego oceny np. religijnej czy prawnej. Jest to wartościujące ocenianie czynu samego w sobie, nie zaś z punktu widzenia jego zgodności z innymi systemami. Człowiek, będąc na bezludnej wyspie, gdzie nie funkcjonują ani obyczaje, ani prawo, może postępować „źle" z punktu widzenia moralnego, o ile swym postępkiem niepokoi własne sumienie, tzn. narusza zinternalizowane przez siebie zasady postępowania. Systemy normatywne krajów cywilizowanych – jak dotychczas w większości – nie tolerują eutanazji, czyli zabójstwa z litości. Niemniej jednak eutanazja w wielu przypadkach, wbrew prawu i normom religijnym, bywa moralnie aprobowana. Przykładem może być głośna ostatnio sprawa instrukcji oraz urządzenia do zadawania śmierci sobie samemu, które dla nieuleczalnie chorych i cierpiących wymyślił jeden z amerykańskich lekarzy. Normy moralne odwołują się do ludzkiego odczucia dobra i zła. Czysty system moralny nie wymaga żadnych dodatkowych uzasadnień na rzecz postulowanych zakazów i nakazów.

Obyczaj jest to norma postępowania utrzymująca się wyłącznie dzięki takim sankcjom, jak powszechna aprobata bądź dezaprobata i odsunięcie, odrzucenie członka przez grupę. Ma ona na ogół poparcie tradycji. Postępuje się tak a tak, ponieważ zawsze tak robiono. Ale obyczaje regulują też bardzo wiele ważnych sfer ludzkiego zachowania. Obyczaj nakazuje niekiedy nawet przełamanie naszego instynktu samozachowawczego, np. w sytuacji wyzwania na pojedynek, popełnienia samobójstwa przez oficera idącego do niewoli czy np. harakiri

w Japonii. Obyczaj często wyręcza prawo wobec braku władzy zdolnej do stosowania przemocy, bądź tam gdzie regulacja prawna jest niejasna i nieprecyzyjna. Wreszcie funkcją obyczajów jest utrzymywanie i podkreślenie różnic w łonie społeczeństwa. Niejednokrotnie jest to podkreślenie negatywnego stosunku do istniejącego porządku społecznego np. przez anarchistów, skinheadów, gitowców itp., którzy swoją odrębność podkreślają specyficzną obyczajowością, ubiorem, „sznytami" na ciele, tatuażem itp.

Sankcje, jakimi dysponuje obyczajowość, posiadają różny ciężar gatunkowy. W skrajnych przypadkach grupa może winnego wyszydzić, „odebrać mu dobre imię" i ostatecznie wykluczyć ze swego grona. Taka właśnie sankcja spotkała Jagnę Borynową w *Chłopach* Reymonta, wywiezioną przez mieszkańców wsi poza jej granice na furze gnoju.

Socjologowie od dawna już wskazywali na niebezpieczeństwo wynikające dla społeczeństwa z osłabienia procesów socjalizacji. Niektórzy z nich mówili nawet o swoistej „inwazji barbarzyńców" dokonującej się co roku, a mianowicie – o corocznie przychodzących na świat dzieciach, które społeczeństwo musi nauczyć wzorów zachowania się, respektowania systemów wartości istniejących w tym społeczeństwie. Jeżeli procesy socjalizacji zawiodą i młode pokolenia nie będą kontynuować dziedzictwa kulturalnego, wtedy społeczeństwu grozi zerwanie ciągłości jego trwania, radykalna reorganizacja połączona z dezorganizacją i zagrożenie jego bytu. Dlatego niektórzy socjologowie widzą w ruchach i rewoltach młodzieżowych wynik takiego właśnie osłabienia funkcji socjalizacyjnych, wychowawczych rodziny i innych instytucji wychowujących oraz wynikające stąd zagrożenie ciągłości społeczeństw wysoko rozwiniętych. Wiąże się to z poglądami na poważny i powszechny kryzys rodziny w skali społeczeństwa globalnego.

Omówione wyżej rodzaje sankcji uzupełniają się nawzajem w przypadku istnienia ładu moralnego. Działając łącznie, mają one bowiem najwięcej szans osiągnięcia wysokiego stopnia konformizmu członków zbiorowości. Jeżeli między systemami normatywnymi zachodzą rozbieżności, jeżeli np. przepisy prawne domagają się od członków zbiorowości zachowań potępianych przez moralność (a sytuacje takie zdarzają się w przypadku przewrotów społecznych), wtedy skuteczność sankcji wybitnie się zmniejsza.

Skuteczność sankcji zależy więc od tego, w jakim stopniu stanowią one zwarty i spójny system. Jeżeli sankcje prawne pozostają w niezgodzie z sankcjami moralnymi lub religijnymi, wtedy ich skuteczność może być niewielka.

W zintegrowanym społeczeństwie normy prawne mają za sobą aprobatę norm moralnych, obyczajowych, a często także wielu norm religijnych. Są jednak

sytuacje, w których opisane normy, nie współdziałają ze sobą, a nawet znajdują się w stanie konfliktu. Do nich zaliczyć można sytuację, gdy w skład tego samego społeczeństwa wchodzą różne grupy, których normy moralne i obyczajowe wykazują znaczną rozbieżność, a które poddane są działaniu tego samego systemu prawnego.

Rozbieżność następuje również wówczas, gdy prawo potraktowane jest jako instrument wpajania ludziom nowych, dotychczas nieznanych lub nieakceptowanych norm postępowania. Prowadzi to najczęściej do społecznej alienacji oficjalnych instytucji, podziału na „my" i „oni", stosowania w życiu „podwójnej moralności" itp.

Każde oddziaływanie: prawne, religijne, ideologiczne, moralizatorskie musi się liczyć z konserwatywną siłą obyczajów. Wprowadzenie w latach dwudziestych XX wieku w Stanach Zjednoczonych prawnego zakazu produkcji, sprzedaży i spożywania alkoholu przyniosło jedynie rozkwit podziemia oraz szerokie łamanie prawa. Podobnie byłoby trudno prawnie zakazać cudzołóstwa czy nakazać równy podział obowiązków pomiędzy mężem a żoną w gospodarstwie domowym. Jednym słowem – prawo nie jest w stanie skutecznie oddziaływać tam, gdzie zachowania, które pragnie się regulować, mają ściśle prywatny charakter, norma zaś musi wkraczać w sferę życia codziennego.

Jeśli pomimo to prawo działa jednak przeciwko istniejącym obyczajom i normom moralnym, wytwarzają się najczęściej dwa rywalizujące ze sobą systemy normatywne. Zniesienie tytułów książęcych nie przeszkodziło ludziom posługiwać się nimi, a usiłowanie zastąpienia zwrotu „pan" zwrotem „obywatel" nie przyniosło trwałych efektów. Podobnie nie przyniosło raczej efektów wprowadzanie świeckiej obrzędowości rodzinnej i grupowej. Doprowadziło natomiast do wykształcenia się podwójnej moralności, podwójnego języka (nowomowy) i prezentowania podwójnych postaw, oficjalnych – „obywatelskich" i nieformalnych, obowiązujących we własnej grupie rodzinnej czy przyjacielskiej.

W społeczeństwie więc, w którym panuje ład moralny, wszystkie lub przynajmniej ogromna większość systemów normatywnych współdziała ze sobą i wzajemnie się wzmacnia. Nie istnieje tam przepaść między oficjalnymi instytucjami – grupami nieformalnymi. Przedstawiciele instytucji nie stoją „nad" czy „obok" społeczeństwa, lecz stanowią jego integralną cząstkę, a wszystko, co nie jest wyraźnie zabronione, jest dopuszczalne. O takim społeczeństwie możemy mówić, iż panuje w nim ład moralny, chociaż nie tyle o moralność tu chodzi, ile o harmonijne funkcjonowanie wszystkich systemów normatywnych. Pojęcia tego używamy również dla odróżnienia go od „ładu prawnego", który może być narzucony brutalną siłą i ciężkimi represjami.

4. Neutralizacja pojęć aksjonormatywnych jako klucz globalnej tolerancji

Genezę pojawienia się bardzo modnej obecnie w zachodnim świecie zasady poprawności politycznej, która przekształciła się w dyktaturę tolerancji Piotr Sztompka charakteryzuje następująco: otóż w kręgu ideologii skrajnie liberalnej pojawił się pogląd nie tylko o różnorodności, ale o równowartości różnych kultur. Odrzuca się możliwość jakichkolwiek wartościujących porównań między kulturami, a co więcej, deklaruje, że wszystkie mają taką samą. Niedopuszczalna jest więc krytyka lokalnych obyczajów, zwyczajów, stylu życia, wierzeń czy praktyk. I równie niedopuszczalna jest apologia jakiejkolwiek kultury. Terminy sugerujące niższość i wyższość, że coś jest gorsze i lepsze, zacofane i postępowe, prymitywne i rozwinięte, barbarzyńskie i cywilizowane – nie mają prawa bytu w słowniku zwolenników tzw. „politycznej poprawności" i zastąpione zostają jednym terminem „inny". Co więcej, nie tylko ocena, ale i prezentacja każdej kultury musi zapewniać im równe traktowanie. W encyklopedii kultur świata, która ukazała się niedawno w Ameryce, gdzie obsesja „politycznej poprawności" występuje szczególnie dotkliwie, zapewniono z aptekarską dokładnością tyle samo stron kulturze francuskiej, niemieckiej, angielskiej, co kulturze Zulusów czy Aborygenów australijskich. Podobnie w historii literatury zapewnia się tyle samo miejsca Włochom i Mongolii, Rosji i Sierra Leone, a w historii muzyki symfonie Beethovena traktuje się podobnie jak melodie meksykańskich mariachi. Tutaj szlachetna idea tolerancji została doprowadzona do skrajności i, jak często się zdarza ze skrajnościami, przerodziła się we własną karykaturę (Sztompka 2002; 245). Jerzy Szacki pointuje to zjawisko krótko: „cele są szlachetne, ale środki przeważnie dosyć głupie" (Szacki 1998). Dodajmy od siebie, nie tylko dosyć głupie, ale i bardzo niebezpieczne ze społecznego i aksjonormatywnego punktu widzenia. Jak wyjaśnia dalej cytowany autor: parę naście lat temu w angielszczyźnie, czy tez raczej amerykańszczyźnie, co, jak wiadomo, wcale nie wychodzi na to samo, oszałamiającą karierę zaczęło robić określenie „poprawność polityczna" (*political correctness* – w skrócie PC). Dość szybko przeniknęło także – w wersji oryginalnej lub przekładzie – do innych języków. Początkowo miało ono odcień drwiny i było używane z intencją zdeprecjonowania ruchu, do którego się odnosiło, wygląda wszakże na to, że z czasem polubili je nawet niektórzy jego uczestnicy. Tak czy inaczej weszło już bodaj na dobre do politycznego języka, czego świadectwem jest nie tylko używanie go w codziennej prasie,

lecz również obecność odpowiedniego hasła w nowszych słownikach polityki. Szybko narasta też literatura na ten temat (tamże).

Nurt, z którego wyłoniła się zasada poprawności politycznej, wyrasta z realnej problematyki i broni na ogół słusznych spraw. Należą do nich podrzędna w różny sposób pozycja kobiet we wszystkich społeczeństwach, znacznie trudniejsza przeszłość i obecna sytuacja ludzi o innym, niż biały, kolorze skóry, liczne przejawy braku tolerancji w świecie, jednostronny kanon zachodniej kultury itp.

Atrakcyjność poprawności politycznej bierze się właśnie stąd, że owe ogólne postulaty są jak najbardziej słuszne dla każdego względnie rozsądnego i wrażliwego człowieka, który bierze serio czy to chrześcijańskie przesłanie miłości bliźniego, czy to rewolucyjne przesłanie wolności, równości i braterstwa, czy to inne pobożne życzenia. Wbrew temu, co zwykli sądzić niektórzy konserwatyści, świat społeczny nie jest urządzony tak, jak urządzony być powinien. I całkiem sporo warto i można w nim zmienić. Chodzi o to, co i w jaki sposób. Tu zaczynają się wątpliwości, a nawet przychodzi do głowy myśl zdrożna, że lepiej nie zmieniać wcale, jeżeli zmiana oznaczać ma koniecznie to, co jej niektórzy gorliwi rzecznicy uważają za zbawienne. Na tym właśnie polega kłopot z amerykańską poprawnością polityczną: cele szlachetne, ale środki przeważnie dosyć głupie. Nic zaiste piękniejszego aniżeli równouprawnienie kobiet – stwierdza Szacki. Pyta dalej jednak, czy koniecznie musi ono oznaczać, że jestem „reakcyjną świnią", kiedy w drzwiach puszczam kobietę przodem, ustępuję jej miejsca w autobusie lub, co gorsza, całuję ją w rękę? Lub nazywam ją słowem, którego tradycyjnie używano w stosunku do mężczyzn, sugerując tym samym, iż chodzi o pozycję zarezerwowaną normalnie dla tych ostatnich? Czy kobieta, która świadomie wybiera tradycyjną rolę żony i matki, musi być tym samym żałosnym reliktem czasów opresji i dyskryminacji, czy też ma do tego pełne prawo i nie jest z tego powodu nikim gorszym od wykonującej wolny zawód lesbijki? I tak dalej.

Czy jednostronność zachodniego kanonu kultury powinna nas skłaniać do tego, by zastąpić go kanonem zbudowanym na zasadzie proporcjonalnej reprezentacji płci, ras i regionów świata? Czy Saul Bellow jest rasistą, jeżeli ośmiela się mówić, że kiedy tylko Zulusi wydadzą swojego Lwa Tołstoja, to z pewnością będziemy go czytać?

Można zrozumieć studentkę, o kolorze skóry innym niż biały, która pyta: „Dlaczego wszystko, cokolwiek czytamy, zostało napisane przez białych, nieżyjących, europejskich samców?", a nawet myślę, że jest to pytanie, na które historia kultury powinna umieć odpowiedzieć. Ale czy wynika z tego koniecznie, że przy wyborze lektur należy kierować się głównie zasadą sprawiedliwości

i dbać nade wszystko o to, aby żadna upośledzona do tej pory grupa nie została pominięta? I czy to, czego tradycyjnie uczy się studentów, jest po prostu „hegemonicznym dyskursem", którego jedyną funkcją jest utrwalanie stosunków zależności i wyzysku słabych przez silnych? Na te egzotyczne dla nas problemy położony jest tu silny nacisk, ponieważ walka o nowe programy nauczania na wydziałach humanistycznych amerykańskich uniwersytetów stała się bodaj główną areną, na której zamanifestowały się formy poprawności politycznej. W gruncie rzeczy nie była to zresztą nawet walka o nowe programy, lecz walka o zniszczenie dotychczasowego *curriculum*, które istotnie było i jest jawnie seksistowskie i rasistowskie, a także anachroniczne, tak się bowiem niefortunnie złożyło, że i Arystoteles, i Szekspir, i Dostojewski, i prawie każdy „klasyk" naszego kanonu byli „bezwstydnie" białymi mężczyznami, którzy w dodatku umarli w większości dawno temu (tamże).

Charakterystyczną cechą omawianego sposobu myślenia jest bodaj przekonanie, iż wszystkie różnice między ludźmi sprowadzają się ostatecznie do inności, inność zaś jako taka jest ze swej natury godna szacunku. Nie ma przeto na tej ziemi rzeczy pięknych i brzydkich, lecz są co najwyżej rzeczy piękne inaczej; nie ma rzeczy mądrych i głupich, lecz co najwyżej rzeczy mądre inaczej; nie ma sensu i bezsensu, są tylko sensy rozmaite. Każda rzekoma niższość jest w istocie innością, którą powinniśmy pozytywnie wartościować, nie ulegając presji panującej ideologii, zgodnie z którą wszystko, co inne, jest tym samym gorsze. Nie ma kultury i braku kultury, są tylko różne kultury, których nie mamy prawa ustawiać w porządku hierarchicznym, gdyż oznacza to opowiadanie się za kulturą dominującą czy hegemoniczną.

Otóż wydawałoby się, że nie mając nic przeciwko wielokulturowości, można mniemać, iż coś jest lepsze, a coś gorsze. Nieprawda, wszystko jest bowiem równie dobre z wyjątkiem kultury panującej, czyli znienawidzonej kultury dyskryminacji. Być innym, aniżeli ona nakazuje, to cnota największa; żadne inne wartości się nie liczą (tamże).

Proces kształtowania się tych poglądów został zapoczątkowany w latach 50. w Stanach Zjednoczonych przez liberalno-lewicowe elity walczące z moralnością większości oraz odmawiające traktowania kogokolwiek jako „nienormalnego" w jakimkolwiek sensie. Świetną analizę tego zjawiska daje Andrzej Bryk (2004; 48n), charakteryzując klimat intelektualny, w którym rodziła się „poprawność polityczna". Pisze on, że to wtedy pojawiły się słowa klucze politycznej poprawności „uprzedzony" i „tolerancja", maczugi intelektualno-moralne, przy pomocy których represjonowano wkrótce dyskusje nad podstawami aksjologicznymi porządku politycznego i społecznego w demokracjach.

Także wtedy zdelegitymizowano społeczne i kulturowe słownictwo uznane za podkreślające statut odrębności grupy wobec innych. Kaleka miał stać się niepełnosprawnym, homoseksualista – gejem, Murzyn najpierw czarnym, a potem Afro-Amerykaninem, a np. Indianin – rdzennym Amerykaninem. Język stał się synonimem zniewolenia i czynnikiem budującym bądź niszczącym własne poczucie wartości. W latach 60. zaczęło się pojawiać twierdzenie, iż historia jest bezpośrednio elementem polityki, a kształt pamięci przejawem hegemonii kulturowej, którą bezustannie należy kontestować. Historia miałaby być zatem bez wyjątku historią represjonujących i zwycięzców, a zatem prawdziwe poznanie historii należy rozpocząć od bitwy o pamięć. Kto kontroluje bowiem pamięć, nie tyle definiuje prawdę, co definiuje status ofiary, czyli akces do statusu uprzywilejowanego, co szybko zaczęło być traktowane jako możliwy tytuł do korzyści materialnej.

Polityczna poprawność stała się przekleństwem kultury i polityki przełomu XX–XXI wieku. Często zaczęła oznaczać konieczność poddania się politycznie poprawnemu odprawianiu rytuału nad kłamstwami i opresją w historii i wypływających z nich postulatów moralnego zadośćuczynienia jako warunku legitymowanego funkcjonowania w społeczeństwie. Każdy system wartości musi być uznany jako absolutnie równy w kulturze. Państwo liberalno-demokratyczne ma zatem dążyć do instytucjonalizacji relatywizmu, wykluczając w sferze publicznej jakiekolwiek próby rozróżnienia między dobrem a złem, między wartościami wzmacniającymi i niszczącymi kulturę, a wraz z nią sferę publiczną. Samo takie rozróżnienie zostało zdelegitymizowane jako z założenia represjonujące. Filozofia zakładająca, iż każdy jest nosicielem swojej własnej, subiektywnej i nieprzekraczalnej prawdy stała się aksjomatem liberalnego myślenia. Wraz z takim myśleniem została zdelegitymizowana jakakolwiek próba głoszenia w sferze publicznej wartości „mocnych", uznanych za totalitarne i rodzaj gwałtu moralnego, który może przerodzić się w gwałt polityczny.

Tak zrodziła się doktryna światopoglądowej neutralności państwa. Doktryna z jednej strony wewnętrznie sprzeczna, z drugiej niebezpieczna, gdyż pociąga za sobą konieczność karania tych, którzy wartości „mocne" wyznają i uważania ich za potencjalnie niebezpiecznych w sferze publicznej. Rodzi zatem pokusę tropienia ich nosicieli i eliminacji ich postaw instytucjonalnych. Oznacza to, iż państwo odczuwa pokusę uderzenia w instytucje, gdzie rodzą się, czy mogą się rodzić, owe wartości „mocne", np. Kościoły, a także rodzinę. Doktryna autonomicznej roli jednostki w wyborze swojego własnego systemu wartości weszła do języka publicznego, jak i prawa konstytucyjnego. Np. amerykański Sąd Najwyższy w orzeczeniu *Planned Parenthood v. Casey* z 1992 roku stwierdził,

iż „do istoty wolności należy prawo określania swojego pojęcia egzystencji, sensu, wszechświata i tajemnicy ludzkiego życia". Każda osoba jest unikatową jednostką i wybiera swoje własne przynależności (za: Bryk 2004; 52).

Dla ułatwienia akceptacji nowej formy „wyzwalania" dokonuje się w ramach systemu politycznej poprawności neutralizacji tych pojęć i terminów, które tradycyjnie wiązały się ściśle z określonymi społecznymi i moralnymi cechami psychofizycznymi.

W ponowoczesnym języku przestępca – to „ofiara społeczeństwa", wierność małżeńska – to „represyjna seksualność", kaleka – to „sprawny inaczej", głupi – to „mądry inaczej", homoseksualista – to „kochający inaczej", lub „o odmiennej orientacji", przerwanie ciąży to „przywrócenie (wywołanie) miesiączki", małżonek to „partner seksualny", sadyzm, masochizm, zoofilia czy nekrofilia to „niekonwencjonalne upodobania" lub „seks ekstremalny" itp., itd. Są to przykłady na to, jak bardzo relatywizuje się rzeczywistość, jak odbiera się właściwe znaczenie określonym cechom ludzkim lub sytuacjom społecznym, jak bardzo unika się nazywania rzeczy po imieniu, aby uniknąć wartościowania, a unikając wartościowania, nie spoglądać prawdzie w oczy.

Pojawia się więc zupełnie nowy język i zupełnie nowe sytuacje dążące do usatysfakcjonowania wszystkich, a tym samym niesatysfakcjonujące nikogo, zatracające za to pierwotny swój sens, znaczenie i wartości. Świadczy o tym poniższy przykład.

Jak donosi Polska Agencja Prasowa za tygodnikiem „Sunday Times", w sieci londyńskich sklepów Johna Lewisa znalazły się szopki bożonarodzeniowe, spreparowane według zasady *political correctness*, z którymi właściciel chce trafić do tzw. rodzin niepełnych, a więc matek z dzieckiem. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby wśród figurek nie zabrakło św. Józefa, a Trzej Królowie nie byli wymienni w zależności od upodobań rasowych kupującego. Właściciel sklepów sugeruje, że św. Józefem może być jeden z pasterzy, ale ma on kręcone włosy, różowe policzki, chustkę na głowie i przypomina kobietę. Żeby absurd mógł osiągnąć swoją pełną dojrzałość minister w rządzie Tony'ego Blaira oświadczyła, że w Wielkiej Brytanii, gdzie jest najwyższa liczba rozwodów w Europie, rząd nie powinien propagować małżeństwa, bo dzieci z rodzin niepełnych mogą poczuć się gorsze („Nasz Dziennik" z 20.XII.2000 roku, z biblioteki absurdu).

Polityczno-konstytucyjna doktryna różnorodności społeczeństwa amerykańskiego, która przemożnie wpływa na rozwój i ustrój Stanów Zjednoczonych, stała się w drugiej połowie XX wieku polem manipulacji oraz utopią fanatyków inżynierii społecznej (Bryk 2004; 45n). Szybko uczyniono z niej paradygmat, czy wręcz dogmat warunkujący sprawiedliwość społeczną.

Sam brak różnorodności stawał się kryterium niesprawiedliwego działania instytucji publicznych. Co więcej, i taka była prawdziwie dramatyczna konsekwencja doktryny „różnorodności", jej brak stawał się w hałaśliwej propagandzie różnorako zdefiniowanych grup mniejszościowych kryterium oceny prawomocności działania publicznego instytucji prywatnych, o całkowicie dobrowolnym członkostwie. Doktryna „różnorodności" rozprzestrzeniła się po całym amerykańskim społeczeństwie, przenikając jego instytucje i kulturę. Staje się też stopniowo częścią języka i prawa publicznego świata zachodniej demokracji liberalnej, np. Unii Europejskiej.

Jedną z widocznych konsekwencji zaakceptowania doktryny „różnorodności" w sferze instytucji prywatnych jest np. kwestia żądań wystosowanych pod adresem skautów amerykańskich, by dopuszczali homoseksualistów jako instruktorów dzieci i młodzieży, czy w stosunku do Kościoła katolickiego o dopuszczenie kobiet do kapłaństwa. Co do wielkich korporacji, np. banków, wszystkie mają swoje rekrutacyjne programy różnorodności, w obawie przed kosztownym procesowaniem i utratą reputacji jako instytucji dyskryminującej. Najwyższe kadry menadżerskie przechodzą rygorystyczne szkolenie na temat właściwego zrozumienia zasady różnych możliwości, rozumianej nie indywidualnie, ale grupowo. Celem takich szkoleń jest zapewnienie, iż nikt nie będzie dyskryminowany na podstawie płci (genderu), koloru skóry czy seksualności. Szczególnie obsesyjne i plemienne formy – skrzętnie wykorzystywane politycznie przez różnej maści samozwańczych „profesjonalistów od opresjonowanych" – przyjmuje ta polityka w sferze „różnorodności" seksualnej. Na przykład ostatnio kilka wielkich banków w londyńskim City wzięło udział w pierwszej tzw. konferencji na temat kariery lesbijek, gejów, biseksualistów i transseksualistów, aby uzyskać „właściwą perspektywę" na temat niedyskryminujących praktyk rekrutacyjnych (zob. Bryk; tamże).

Grupy takie jak np. homoseksualiści, transwestyci, prostytutki, pedofile, sekty religijne różnego autoramentu, narkomani czy kryminaliści nie godziły się od lat 70. XX wieku na akceptację dominującego, większościowego kodu kulturowego i w konsekwencji prawnego, który wykluczałby ich ze społeczeństwa. Uznawały jedynie woluntarystycznie pojmowaną koncepcję moralności, bowiem każda inna „obowiązująca i narzucona", a nie „wybrana", jest moralnością represyjną.

Poprawność polityczną określa Jerzy Surdykowski jako „protezę sumienia" (Surdykowski 2006; 163). Polityczna poprawność łamie na naszych oczach równowagę między prawami a obowiązkami człowieka, kruszą się niewidzialne więzy solidarności, a tylko ona jest w stanie przemienić gromadę ludzi w obywatelskie

społeczeństwo. Taka cywilizacja pozbywa się stopniowo poczucia odpowiedzialności moralnej, tym bardziej że takie poczucie nadrzędności własnego „ja" nad zbiorowością (w języku angielskim zaimek ten pisze się wielką literą), jak i wiara w uniwersalność „praw człowieka", nie sprzyjają czemuś tak anachronicznemu jak wstyd i poczucie winy. Zbrodniarz i jego adwokat powiadają, że wprawdzie oskarżony zgwałcił i zabił, ale winę za jego przestępcze skłonności ponosi nieodpowiednio go wychowujące społeczeństwo, zbyt surowi rodzice i kompleksy wyniesione z trudnego dzieciństwa. Pijak, który spowodował wypadek, oskarża gospodarza przyjęcia, bo postawił na stole whisky, pozwolił gościowi się upić i nie zabrał mu w porę kluczyków do samochodu. Palacz procesuje się z przemysłem tytoniowym, bo twierdzi, że nie został poinformowany o zgubnych skutkach nałogu, a miał prawo do swojej przyjemności. Można nawet skutecznie oskarżyć sieć „McDonalda" o poparzenie zbyt gorącą herbatą, w związku z tym w amerykańskich barach *fast food* na wszelki wypadek podawana jest w papierowych kubkach letnia lura. Co więcej, sądy z uwagą i zrozumieniem wysłuchują podobnych bzdur, a ich autorzy nie odczuwają z tego powodu jakiegokolwiek zawstydzenia; nawet zbrodniarzowi obce staje się doświadczenie własnego zła, zamiast niego doświadcza tylko poczucia krzywdy sprawionej mu przez niełaskawe społeczeństwo.

„W tak ukształtowanym świecie nie istnieje rozróżnienie między dobrem a złem, a tylko między przyjemnością a cierpieniem. Nie ma odpowiedzialności i solidarności, jest tylko prawo, które można jednak naginać i wykorzystywać w zależności od sprytu adwokata i wysokości obiecanego mu honorarium. Zamiast kary zasłużonej przez świadome uczynienie zła spada na nas co najwyżej nieznośny przypadek lub rani nas czyjaś zła wola. Nigdy nie jestem winien «ja», zawsze winni są «oni». Protezą moralności staje się «poprawność polityczna» jako zbiór ogólnie przyjętych wskazówek postępowania i wypowiadania się w sprawach publicznych, podobnych do zasad poprawnego zachowania się przy stole. Tak samo jak *savoir vivre*, tak poprawność polityczna usankcjonowana jest nie sumieniem, nie zasadami, w które się wierzy, lecz opinią większości. Nie stoi za nią solidarność z innymi – odmiennymi od nas – lecz tylko lęk, aby ani im się nie narazić, ani też zbytnio się od nich odróżniać. Zresztą jutro i pojutrze ten zbiór reguł – ułatwiających życie codzienne i łagodzących konflikty – może okazać się zupełnie inny. Reguł odwiecznych łamać nie wolno, reguły ustanowione doraźnie i w ramach ogólnie przyjętej zgody można zmieniać, tak jak parlament zmienia – w miarę zmian politycznej preferencji wyborców – swoje ustawy i rezolucje. Ich złamanie przez jednostkę może sprawić jej kłopot, lecz nie poruszy jej sumienia" (tamże, 164).

Neutralizacja pojęć aksjonormatywnych posiada wyraźne przełożenia na praktykę społeczną oraz wzory codziennych zachowań. Jak to trafnie zauważa Andrzej Zwoliński, w społeczeństwach i grupach społecznych zaczyna dochodzić do głosu tzw. syndrom autystyczny (Zwoliński 2009; 106–107), prowadzący w rezultacie do dogmatu selfizmu (ang. *selfish* – egoista). To tylko jedna z dróg i jeden ze sposobów prowadzących do próby stawiania siebie na miejscu Boga (odwieczna pokusa działa nieustannie).

„Georg Ritzer, współczesny amerykański socjolog, profesor University of Maryland, autor słynnej książki *Makdonaldyzacja społeczeństwa* (wydania polskie Muza 1997, 2003), jest autorem pojęcia „globalizacji niczego". W swoim dziele *Globalization of Nothing* (*Globalizacja niczego* 2004) wskazuje, że coraz więcej pojęć jest zapisywanych nową jakością, namiastką treści tradycyjnych instytucji i obszarów życia. I tak współczesny człowiek zatraca tożsamość, żyjąc w miejscach nienaznaczonych żadną specyficzną cechą, żyje „nigdzie" albo „prawie nigdzie", upodabniając swe „nie-domy" (przestały być przystanią w życiu, są noclegownią i poczekalnią) do domów w innych konsumpcyjnych krajach. Najważniejsze stało się konsumowanie życia, które jednak nie jest zaspokojeniem potrzeb (robimy zakupy nie po to, by się ubrać, lecz żeby coś kupić, sensem stało się samo kupowanie). Podobnie pojawiła się „nie-polityka" (oferuje idee przydatne na czas wyborów, bez związku z dobrem wspólnym współczesnego świata), „nie-uniwersytety" (wabią studentów nie jakością nauczania, zasobami bibliotek czy osiągnięciami wykładowców, lecz stadionami, festiwalami czy przydatnością w otrzymaniu pracy). Ten sam proces dotyka kwestii życia rodzinnego. Transcendencja czy głód metafizyczny człowieka nie ma tam specjalnego znaczenia, jest sprowadzony do roli pretekstu. Tworzą one z wiecznie poszukujących sensu życia rodzaj „nie-wspólnoty", której istotny cel i metody działania są z zasady zakryte i manipulacyjne, a więc z góry skazujące poszukujących braterstwa i bliskości na rolę tworzywa. To klasyczna „nie-wspólnota", budująca „nie-moralność", zapominająca o poczuciu winy, odpowiedzialności, trudnych dylematach i potrzebie oceny swych działań" (Zwoliński 2009; 106–108).

Z takimi aktywami wyobraźni „intelektualno-moralnej" wstyd wpychać się „na podwórko Pana Boga".

Przytoczone wywody jako żywo przypominają ludową zagadkę z czasów szkoły podstawowej, która brzmiała: „Kto to jest, co jedzie nie wozem, macha nie batem, złapał nie zwierzę, obdarł nie pierze i zjadł nie mięso" (Chodzi o rybaka).

5. Wstyd jako wielowymiarowa i zmienna norma społeczna

Lepiej z głodu umrzeć niż spalić się ze wstydu (przysłowie ludowe).
Czego prawo nie zabrania, zakazuje wstyd – Seneka (za: Surdykowski 2006; 165).

Czy kiedykolwiek rzeczywiście tak było? Bo przecież od dawien dawna to nie skromność i dyskrecja, lecz krzykliwość i ekshibicjonizm są kluczami do sukcesu. Dzisiaj widać to szczególnie; dość wspomnieć, co się działo w mediach przy okazji przesławnej „afery rozporkowej" prezydenta Clintona, tragicznej śmierci księżniczki Diany czy też kolejnych rozwodów krótkotrwałych gwiazd rozrywki. Dziś też na całym świecie zagląda się politykom do kieszeni i alkowy. Zanik używanego niegdyś dość często słowa „przepraszam" jest tylko małą próbką, a może znakiem czasu. Bo za co przepraszać, kiedy wszystko wolno i nikt się niczego nie wstydzi?

Można powiedzieć, że bezwstyd jest inną twarzą zła. Ale też głupoty, bo ta nigdy nie widzi konsekwencji swych czynów i stąd zawsze pozostaje beztroska. W demokracji, dopóki na dany rodzaj zła nie zostanie uchwalony odpowiedni paragraf i dopóki sprawca nie zostanie prawomocnie osądzony, zło ma takie samo prawo do istnienia jak dobro. A tym bardziej głupota, kiedy polityczna poprawność zakazuje nazwania jej po imieniu, a zaleca mianowanie głupiego „mądrym inaczej". Tym większa byłaby waga maksymy Seneki, ale skoro wstyd umarł, kto ma zakazywać tego, czego nie jest w stanie zakazać prawo?

Dlatego nie dziwmy się, że ceną za demokrację jest powszechne wścibstwo i nachalność. Przecież demokracja oznacza jawność. Przecież oznacza ona także równość. Nie dziwmy się, że usankcjonowane podglądactwo programów typu *Big Brother* jest znakiem naszych czasów. Zwłaszcza po upublicznionych aferach erotycznych polityków z pierwszych stron gazet. O wiele gorzej, że przyjemność coraz bardziej staje się tożsama z dobrem, a dolegliwość ze złem.

Państwo, nie mając władzy nad sumieniami, nie może zadekretować wstydu. Czasy tak się zmieniły, że po prostu wstyd jest pisać o wstydzie, podobnie zresztą jak o „miłowaniu".

Trudno o bardziej niemodne dziś słowo. „Wstydliwa dziewica" – tak mówimy z mieszaniną pogardy i litości o osobie, która (delikatnie mówiąc) nie dostosowuje się do obyczajów uznanych powszechnie za „dzisiejsze". Przecież pierwszy

raz w ludzkich dziejach wstyd pojawił się w chwili wygnania z raju, kiedy Ewa zrozumiała, że jest naga i rozpaczliwie zaczęła poszukiwać okrycia (por. Rdz 2, 9–12). I tak już zostało: wstyd kojarzymy z nagością, a tę z erotyką. Ale czasy się zmieniły. Nazwanie kogoś „bezwstydnym" podnosi najwyżej jego seksualną atrakcyjność, ale nie dyskwalifikuje moralnie. Podobnie jak zarzut braku cnoty przywołuje na myśl utratę błony dziewiczej, a nie zdolności do bycia obywatelem demokratycznego społeczeństwa. Kto dziś zarzuci bezwstyd modelce z „Playboya" albo chwalącemu się publicznie łóżkowymi sukcesami idolowi rozrywki?

Dawnymi argumentami wstydliwości były retoryczne często pytania: „czy ktoś widział, żeby tak postępować?" (i dobrze, bo będę oryginalna lub oryginalny), „palcami cię będą wytykać" (fajnie, bo będę znana lub znany), „wszyscy cię obgadają i wyśmieją" (o to chodzi, zostawię po sobie wrażenie i pamięć) itp.

Ponowoczesność zniosła rozróżnienie na sztukę wysoką i kulturę popularną. Niektóre przejawy działalności artystycznej dowodzą wręcz, że najistotniejszym zadaniem sztuki jest szokowanie widza.

Reprezentantkami nowoczesnego podejścia do sztuki na gruncie polskim są Katarzyna Kozyra oraz Dorota Nieznalska. Kozyra zasłynęła w 1999 roku z przedsięwzięcia nazwanego Łaźnią. Był to film pokazujący z ukrytej kamery wnętrze łaźni damskiej w Budapeszcie (Kozyra http://magazynsztuki.home.pl/archiwum/prezentacje/ex/index.html), Nieznalskiej zaś wytyczono proces o obrazę uczuć religijnych. Powodem tego była praca nazwana Pasją, złożona z metalowego krzyża skojarzonego z męskimi genitaliami oraz filmu z odgłosami ćwiczących w siłowni mężczyzn. Głośno też było jakiś czas temu o rzeźbie-maszynie, która zajmowała kilka sal muzealnych. Jej autor Wim Delvoy zadbał o doznania estetyczne widzów, rzeźbiąc poszczególne elementy w kosztownych gatunkach orientalnego drewna. Ale z drugiej strony zniwelował odczucia estetyczne przeznaczeniem tej rzeźby-machiny. Była ona bowiem konstrukcją ukazującą procesy metaboliczne ludzkiego organizmu (głównie trawienie) i stosownie do tego nazywała się *Kloaka*. Jeszcze bardziej niesamowite było wydarzenie artystyczne autorstwa niejakiej Annie Sprinkle, która sama o sobie mówi jako o prostytutce i gwieździe porno oraz artystce performance. Otóż jej przedsięwzięcie artystyczne polegało na tym, że w Glasgow Centre for Contemporary Arts prezentowała zwiedzającym obraz wnętrza swej pochwy przekazywany za pośrednictwem minikamery. Wyraźnie odnajdujemy tu przekonanie – które rodziło się w modernizmie – o tym, że sztuką nie jest to, co odbiorcy za nią uznają, ale to, co nadawcy – artyści – jako sztukę definiują (zob. szerzej: Bogunia-Borowska oraz Śleboda 2003; 65–67).

Prawdopodobnie uczucie wstydu wykazuje z jednej strony cechy teotropowe, z drugiej zaś przyrodzone i wielowymiarowe.

Wstydź się ludzi, a bój się Boga – głosi ludowe przysłowie. Wypada tutaj sięgnąć do Objawienia zawartego w Księdze Genesis „Chociaż mężczyzna i jego żona byli obydwoje nadzy, nie odczuwali wstydu" (Rdz 2, 25). Potocznie sytuacja ta porównywana jest z niewinnością dzieci w czasie, gdy nie interesują ich różnice budowy cielesnej. Autor, który doznał omawianego Objawienia, zamknął w swoim stwierdzeniu daleko bogatszą treść. Ciekawą interpretację tej treści przeprowadza Tadeusz Żychiewicz (1986; 26n).

„Byli nadzy i nie wstydzili się. Można to interpretować z równą słusznością zarówno w sensie fizycznym, jak i psychicznym. Nasze ciało jest autentyczną częścią prawdy o człowieku. To, co w nas tkwi i to, co się w nas dzieje – również jest autentyczną częścią prawdy o człowieku. Wstyd dotyczy obu płaszczyzn ludzkiej rzeczywistości.

Istnieje realnie nie tylko wstyd ciała. Wstydzimy się także wszystkiego, co – zależnie od naszej woli, albo też zupełnie niezależnie – dzieje się w naszym wnętrzu. Wstydzimy się strachu, wstydzimy się niesłusznego lub przesadnego gniewu, niechęci lub słabości. Wstydzimy się naszych złych myśli, ale także i myśli dobrych. Wstydzimy się nie tylko naszych złych uczynków, które wyrosły z jakiejś części naszej wewnętrznej, psychicznej rzeczywistości. To może się wydać zaskakujące, ale jest prawdą: wstydzimy się także naszego dobra. Cóż więc jest wstyd?

Wstyd: dążenie do ukrycia, do zabezpieczenia jakiejś swojej prawdy, jakiejś rzeczywistości. I tu tkwi sedno sprawy: wstyd jest odruchem samoobrony. Na pewno. Jeśli zaś tak się ma rzecz, to wobec tego istnieje jeden tylko logicznie zrozumiały i wytłumaczalny powód istnienia wstydu, a jest nim zawsze sytuacja jakiegoś zagrożenia i dysharmonii.

Bo zauważmy: wstydzimy się naszych złych uczynków, ponieważ ich ujawnienie uaktywniłoby sytuacje dezaprobaty i zewnętrznego zagrożenia; jednakże również i dlatego odczuwamy wstyd, że uczynki te stwarzają dla nas w sumieniu sytuację niepokoju i dysharmonii, sytuację poniżenia we własnych oczach – a ono także jest jakąś groźbą. Jeśli przestanie nas niepokoić nasze sumienie, a równocześnie nasze złe uczynki nie spotkają się z dezaprobatą środowiska, z którym się liczymy, zaniknie także i wstyd; kroniki sądowe notują liczne wypadki przestępstw niewywołujących u sprawcy żadnych reakcji w sensie wstydu" (tamże).

Wstydzimy się w odruchu samoobrony cząstkowej prawdy o sobie, gdyż także i jej ujawnienie związane jest z zagrożeniem. Wstyd ciała, a także i jeden z jego sektorów – wstyd seksualny – wynika z tych samych powodów i źródeł.

Wstyd seksualny jest aktualny mianowicie wówczas, gdy w świadomości człowieka strefa pewnych wartości ludzkich (także zresztą i seksualnych) jest zagrożona. W kręgu naszej kultury wstydzimy się odsłaniania części rodnych bynajmniej nie z powodu pruderii, lecz w słusznym poczuciu, że genitalia mogą być uznane za całość prawdy o człowieku albo za klucz rozumienia rzeczywistości człowieczej; że mogą przesłonić wszystko inne i stworzyć fetyszystyczną pozaosobową quasi-prawdę, będącą kompletnym fałszem, a więc także i zagrożeniem. Może starczy nam szczerości, aby przyznać, że nie jest to groźba wydumana: toć ulice roją się od ludzi widzących wszelkie sprawy świata i człowieka w takiej właśnie genitalnej perspektywie. Istnieje wielu, którzy zbijają majątki i sławę na fetyszach seksu (zob. tamże).

Znaczny odsetek ludzi w naszej cywilizacji uważa, że ubiór stanowi zasłonę, okrycie niedoskonałości naszego ciała. Jest to tylko niewielki wycinek prawdy. Antoni Świerczek (1999; 9), traktując problem z punktu widzenia teologicznego, pisze, że: „Życie człowieka nierozerwalnie związane jest z jego ciałem. Od chwili poczęcia jest ono już genetycznie określone. Rozpoczyna rozwijać się i kreślić swą historię, by w momencie śmierci przejść do etapu przemiany i materialnego rozpadu. Będąc wpisanym w swą cielesność, człowiek jednak odczuwa, że jego istnienie nie zamyka się w jego granicach. Jest on czymś więcej, niż materialnym ciałem. Poprzez obserwacje i rozumną refleksję przekonuje się, że ciało nie jest tak po prostu przedmiotem materialnym, który daje się zrozumieć w czysto fizycznych kategoriach. Stąd jego ukierunkowanie na rzeczywistości duchowe, których obecność sobie uświadamia. Ujawnia się to szczególnie w myśli filozoficzno-teologicznej, która ukazuje duchowy wymiar egzystencji ludzkiej. Nie ogranicza ona ciała jedynie do materialności, ale ujmuje je w odniesieniu do Boga Stwórcy. Refleksja teologiczna, wychodząc od Objawienia, przyjmuje prawdę, że ciało jest stworzone przez Boga. Ożywione przez duszę nieśmiertelną, jest nie tylko jej mieszkaniem, ale możnością jej wyrażania się".

Wstyd ciała (związany w sposób oczywisty ze strefa psychiczną) nie jest jednak natury wyłącznie tylko seksualnej. Starcze ciało może być nawet i odrażające w swej deformacji. To jest jakaś część prawdy o człowieku, jednakże również i tutaj zupełnie realna jest perspektywa, że ta część prawdy poczytana będzie za całą prawdę. I ludzie odwrócą się ze wstrętem, kryjąc swoje złe myśli. Starzy ludzie o tym wiedzą. Starzy ludzie wstydzą się nagości. Stwarza ona sytuację zagrożenia nie tylko w sensie poniżenia. Także i w sensie nieprawdy: gdyż zwiędłe ciało nie jest jedyną prawdą starych ludzi.

Biblijny przekaz mówi o sytuacji zamierzonej przez Stwórcę, sytuacji niewiarygodnie szczęśliwej, gdy niepotrzebny jest wstyd, ponieważ nie istnieją żadne sytuacje zagrożenia, poniżenia i fałszu, żadne elementy dysharmonii. Nie

trzeba się bronić, niczego nie trzeba ukrywać ani ochraniać, niepotrzebne są odruchy samoobrony, ponieważ nie istnieją motywy groźby i fałszu.

„Dlatego Biblia notuje, że ludzie nie zdawali sobie sprawy ze swojej nagości, ze swego bezpiecznego odsłonięcia. Nie wiedzieli, że są nadzy, ponieważ nie była im dana żadna sytuacja zagrożenia. Nie wiedzieli, że może istnieć inna rzeczywistość – choćby taka, jaka nam jest dana. To dopiero po zerwaniu przymierza i przyjaźni z Bogiem, a w następstwie także i ze światem, człowiek poznaje aktualną kondycję ludzką: zagrożenie, lęk, konieczność osłony, konieczność ukrycia i ucieczki. I biblijny Adam nawet do Boga będzie wołał: «Twój głos usłyszałem (…) i uląkłem się, bo nagi jestem, i skryłem się». Bóg zaś zapyta ze smutkiem: «Któż ci powiedział, że nagi jesteś?».

Biblijny pisarz będzie się bardzo biedził, aby przez obraz raju opowiedzieć o szczęściu człowieczym i człowieczej wielkości, o zamyśle Stwórcy. Wydaje się jednak, że o wiele więcej udało mu się powiedzieć tym jednym zdaniem: że byli nadzy, odsłonięci, nie ukryci, a nie odczuwali wstydu, bezpieczni w kręgu przyjaźni Boga" (Żychiewicz, tamże 27).

A że wstyd, szczególnie związany z budową organów płciowych, jest konieczny, świadczą powszechne w naszej codziennej kulturze odniesienia anatomiczne i tzw. „rzucanie mięsem", które stanowią zachowania zabronione prawem.

V. Dyktatury ponowoczesności

Socjologowie, psychologowie, specjaliści od reklamy i marketingu znają doskonale zależność pomiędzy windowaniem potrzeb człowieka a poczuciem szczęścia dzięki ich zaspokajaniu. Nawet Epikur – uważany za króla hedonistów – powiadał (podobnie jak buddyści), że istotą szczęścia nie jest dążenie do przyjemności, lecz unikanie cierpienia. Rozpusta i rozkosze zmysłowe są dla głupców. Obżarstwo powoduje niestrawność, pijaństwo – kaca, sława – stres, seks – przygnębienie. Najwięcej przyjemności ma ten, kto ma najmniej potrzeb i przez to najmniej cierpi.

Doskonale pointuje to Jerzy Surdykowski, gdy twierdzi, że jedną z największych krzywd, jaką można zrobić człowiekowi, jest windowanie jego potrzeb i pokazanie mu światów nigdy dlań niedostępnych. Wówczas to zwyczajna w ludzkim losie uciążliwość bytu i ta umiarkowana nieszczęśliwość, jaką skromnie powinniśmy mieć za swój przyrodzony i naturalny stan, jawi się jako nieznośne kajdany. Dlatego coraz częściej zamiast poczucia umiarkowanego szczęścia mamy frustrację, także u nas.

Rolnik, który ogląda telewizję i kolorowe czasopisma, już wie, że nigdy nie przestąpi nawet progu prezentowanych tam światów – tak wspaniale i zachęcająco odmalowanych. Co myśli zwykła, średnio urodziwa i średnio zamożna kobieta, której reklama prezentuje co chwilę szczuplutkie modelki i szczęśliwe, ładniutkie panie domu otwierające coraz to nowy proszek do prania albo mężczyzna oglądający „Playboya" ze zdjęciami ciał, których nigdy nie będzie pieścił. Oni wszyscy – tak jak Adam i Ewa z chwilą wygnania z raju – zjedli już owoc wiadomości i dlatego nigdy nie będą szczęśliwi, choć dane jest im o wiele więcej, niż było dane ich nieznającym tego owocu rodzicom. Podobnie jak szczęśliwy był człowiek średniowiecza, który znał swoje miejsce pod niebem i nie pragnął być kimś innym, niż jest; szczęśliwszy od wyzwolonego człowieka demokracji, który wie, że wolno mu wszystko i może być wszędzie, ale spełni niewiele ze swych pragnień, mimo gorączkowych zabiegów (zob. Surdykowski 2006; 137).

Wołanie człowieka o szczęście jest równie stare jak cywilizacja. Towarzyszy nam od czasów, kiedy małpa pomyślała „ja jestem", nie wiedząc jeszcze, że w tym momencie stała się człowiekiem. Dopiero jednak w czasach najnowszych to wołanie – niegdyś ciche i wstydliwe – stało się nie tylko powszechne, ale może nawet i harde; ja mam prawo, ja żądam! Tylko że już dawno zapomnieliśmy, czego naprawdę żądamy. Czy jedynie więcej przyjemności i mniej cierpienia; tak, jak żąda się wyższych płac i dłuższego urlopu (tamże)?

Na tym mechanizmie opierają się wszystkie celowo pomnażane wspaniałości ponowoczesnego świata. Większość z nich bazuje na swoiście pojmowanej dyktaturze wobec psychiki i dążeń ludzkich. Przykładów można przytoczyć wiele. Uwagę swoją skoncentrujemy jednak na sprzecznościach, jakie kryją się w głównych dziedzinach ponowoczesności, i to jeszcze takich, których cechą jest wewnętrzna sprzeczność *(contradictio in adiecto)*. Dyktatura ta staje się możliwa dzięki omówionej w poprzednim rozdziale relatywizacji wzorów zachowań społecznych oraz neutralizacji aksjonormatywnej pojęć.

1. Dyktatura tolerancji

Jan Paweł II powiedział, że „wolność jest wezwaniem, ale zarazem wyzwaniem" (Jan Paweł II 2003) – chyba dlatego jest to stan, którego tak bardzo pragniemy i tak od niego uciekamy. W encyklice *Wiara i rozum* papież pisze: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia są całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną" (Jan Paweł II 2003).

Nowsze czasy poczęły stopniowo kruszyć odwieczne zakazy, niby posągi antycznych bożków. Jeśli wierze wystarczała zwięzła odpowiedź: „nie wolno, bo nie wolno!", to rozum – podniesiony przez oświecenie do roli instancji, jeśli nie najwyższej, to przynajmniej odwoławczej – domagał się racjonalnych uzasadnień. „Nie wolno? Ależ dlaczego?". „Wolność jest córką rozumu, a nie wiary; tylko ta druga nie musi tłumaczyć swoich nakazów ani zakazów. W ten sposób poszerza się zakres tego, co tolerowane, a więc dozwolone. Wolna miłość? – proszę bardzo. Homoseksualizm albo to, co tradycjonaliści bez poczucia humoru określają jako «zboczenia»? – z tym już trochę trudniej, ale właściwie w imię czego tępić poczciwych gejów albo masochistów? Tak dozwolone stało się praktycznie wszystko; w pięknych czasach «rewolucji seksualnej» miłość miała być tylko radosną zabawą niekoniecznie we dwoje, a beztroski orgazm jej celem, w czym zastąpił solenną, lecz nudną prokreację. No i co? Najszybciej przyszło – jak zwykle

– znudzenie. Potem niepostrzeżenie pojawił się AIDS i zamiast nudno, zrobiło się straszno. A gdy «wyzwolenie seksualne» i nareszcie wolny człowiek baczniej rozejrzał się wokół, zobaczył rozpanoszoną pornografię, wciągającą coraz młodszy i coraz bardziej bezbronny «towar», zobaczył dzieci, którymi nie ma się kto zająć, samotne kobiety, co roztrwoniły młodość dla mężczyzn, którzy je właśnie porzucili, i tracących siły mężczyzn, którym już nikt nie osłodzi starości. No i gdzie się podziała ta nasza wspaniała, wytęskniona i z takim trudem wywalczona wolność, skoro gdy ją nareszcie mamy, czujemy się tak rozpaczliwie i bezbronnie osamotnieni? Kto ją nam ukradł? Przecież rozum całkiem rozsądnie powiada, że dozwolone może być wszystko, co nikogo nie krzywdzi?" (Surdykowski 2006; 32).

Można by tu przypomnieć również biblijną przypowieść o rajskim owocu wiadomości dobrego i złego. Adam z Ewą w pewnym sensie nie byli wolni, bo obowiązywał ich zakaz spożywania płodów tego jednego, jedynego drzewa. Ale byli szczęśliwi i – jak się wydawało – zaspokojeni. Dopiero niepohamowana ciekawość babska i szatańskie podszepty Węża doprowadziły do złamania tabu: zdobyli wolność, ale utracili raj. Wraz z wolnością pojawił się grzech, trud codziennego istnienia, a po nim śmierć.

Przywoływany tutaj często Jerzy Surdykowski pisze, że wolność i grzech to rodzeństwo. „Gdyby Ewa nie sięgnęła po zakazany owoc, pierwsza para płodziłaby biernych głupków stworzonych do posłuszeństwa, ale niezdolnych ani do buntu, ani do zachwytu, ani do twórczości. Nie byłoby tragizmu i bólu, nie byłoby też historii. Człowiek pozbawiony możliwości popełnienia grzechu, a więc wolnej woli, i w ten sposób przymuszony do dobra nie jest wolny. Podobnie jak byłby niewolnikiem ten, którego przymuszono tylko do zła i zamknięto w jaskini rozpusty (Surdykowski 2006; 40).

Ponowoczesne argumenty nie drążą tak głęboko problemu. Wolność i szczęście mają wymiar autystyczny, „ja", „tutaj" i „teraz".

Według takiego pojmowania tolerancji, równości i wolności, np. Kościół Katolicki nie może mieć swoich dobrowolnie przyjętych kryteriów ordynacji księży, wypływających z istoty autonomiczności tej organizacji, bo coś takiego jak autonomiczność od porządku politycznego, powszechnego modelu równości, będącego warunkiem legitymowanego, sprawiedliwego społeczeństwa o godności jednostki, jest nie do zaakceptowania. Jest arogancją i „opresyjnością", „wykluczeniem", odrzuceniem uniwersalnego modelu obywatelskości. Brak np. ordynacji kobiet staje się w takim rozumowaniu przemocą. Nieprzyjmowanie aktywnych homoseksualistów do kapłaństwa i uważanie nie tyle osób homoseksualnych, co czynów homoseksualnych za nieuporządkowanie seksualne staje się, mówiąc słowami Rorthy'ego, „nieupoważnioną opinią o mojej duszy, która może podlegać tylko mojemu samo-zbawieniu lub potępieniu". Według

Rorthy'ego, jeśli idzie o np. moralność seksualną „rezultatem powinna być albo zupełna dowolność, albo kompletna obojętność. Nikt nie powinien wtrącać się w to, co ty robisz ze swoim ciałem, i nikt nie powinien mieć nawet poglądu na temat tego, co robisz ze swoją duszą. Fałszywe czy przestarzałe mieszanie duszy z ciałem jest okrutnym pozbawieniem ciała przyjemności cielesnej. W powyższym modelu rozumowania, prywatna organizacja skautów amerykańskich nie ma też prawa dzielić się na odłam chłopców i dziewcząt, ani tym bardziej odmawiać aktywnym homoseksualistom bycia wychowawcami młodych chłopców, bo jest to dyskryminacja i bigoteria".

Zapoczątkowało to ruch na rzecz tzw. obraźliwej, a potem nienawistnej mowy (*offensive and hate speech*) i jej eliminacji poprzez karanie i eliminowanie jej ze słownika publicznego i prywatnego, a także tworzenie tzw. grup chronionych. Np. w kwietniu 2004 roku senat Kanady przyjął – przy olbrzymich protestach katolików i innych organizacji religijnych – ustawę, która delegalizuje publiczne krytykowanie zachowań homoseksualnych. Od tej pory „orientacja seksualna" należy do kategorii „chronionej" podobnie jak rasa, kolor skóry, religia czy pochodzenie etniczne. Tym samym osoby homoseksualne stanowią specjalnie wyodrębnioną grupę, chronioną przez kanadyjskie prawo. Może to oznaczać np. wprowadzenie cenzury do Biblii i nauczania Kościołów oraz zakazać nauczania etyki seksualnej, która związki homoseksualne uważa za „nieuporządkowane seksualnie".

Charakterystyczna w kontekście takiego myślenia ideologicznego jest reakcja rządu kanadyjskiego na skarcenie przez biskupa Calgary Henry'ego, premiera Kanady Jeana Chretiena, który mieni się katolikiem, a jednocześnie zdecydowanie popiera tzw. „małżeństwo homoseksualne". Henry stwierdził, iż premier nie rozumie, co oznacza bycie katolikiem i jeśli nie zacznie zachowywać w tej sprawie powagi, „ryzykuje wieczne zbawienie". Biskupa gwałtownie zaatakowały liberalne media, a Minister Dziedzictwa Narodowego Sheila Copps stwierdziła, iż była przerażona jego wypowiedzią, dodając: „Sądzę, że sprawa poruszana jest czymś, co każdy załatwia ze swoim własnym stwórcą i nie jest to rzecz, którą należy wynosić na arenę publiczną. Każdy Kanadyjczyk, niezależnie od swojej religii, musi pogodzić swoje wierzenia ze swoim bogiem, swoim Allahem, swoim guru, dlatego też żyjemy w kraju, który oddziela poglądy religijne od poglądów państwa". Jest to ciekawa, a mówiąc wprost, totalitarna koncepcja teologii państwowej, w której „ludzie mają swoich własnych stwórców, swoich własnych bogów, w nawet, swoich własnych Allahów".

Przykładem powyżej zarysowanej praktyki totalitarnej była sytuacja, również w Kanadzie, w 2003 roku, kiedy najwyższy sąd apelacyjny prowincji Ontario jednomyślnie uznał, że obowiązująca definicja małżeństwa w prawie *common law*

była niekonstytucyjna, gdyż gwałciła równość wobec prawa gwarantowaną Kanadyjską Kartą Praw i Wolności, dołączoną do konstytucji kanadyjskiej w 1982 roku.

Chodziło o to, by prawa małżeńskie obejmowały również prawa homoseksualistów. W konsekwencji, rząd federalny zainicjował legislację, która zmieniła definicję małżeństwa zgodnie z orzeczeniem sądu w Ontario, z jednoczesnym jednak wyłączeniem duchowieństwa wszystkich wyznań z obowiązku udzielania tzw. ślubów homoseksualnych. Rząd federalny zwrócił się jednak natychmiast do Sądu Najwyższego z pytaniem, czy proponowane wyłączenie było zgodne z konstytucją, a konkretnie z Kartą Praw i Wolności. Jest to pytanie totalitarnego państwa, likwidującego wolność religii jako prawa fundamentalnego, wolność nie nadawaną specjalnym prawem pozytywnym jakiejkolwiek rangi, tylko uznawaną, bowiem państwo ma takie prawo jedynie przyjąć do wiadomości, a nie je nadawać.

W logice takiego ideologicznego rozumowania jest też przymusowa liberalna edukacja seksualna w szkołach od najmłodszych lat, dystrybucja tam prezerwatyw, jednostronna edukacja dotycząca w tym kontekście AIDS, traktowanie wszystkich „stylów" seksualności jako legitymowanego wyboru, a więc nie tolerowanie, ale akceptowanie jako równouprawnione w kulturze, a stąd postulat konieczności ich nauczania na tych samych warunkach w programach edukacyjnych. Powyższe działania są traktowane jako odblokowanie regulacją państwa i prawa represyjnej seksualności, jej „wyzwolenie" z represyjnego wychowania rodzin czy religii. Do tego typu działalności należy ruch na rzecz tzw. „małżeństw" homoseksualnych, ruch mieszczący się w logice wolnego wyboru nieograniczonej jednostkowej jaźni, swojego „stylu życia" i następnie żądania jego zaakceptowania w strukturze prawa państwowego.

Dla ilustracji warto podać odpowiedni przykład z terenu Stanów Zjednoczonych. Od wieków małżeństwo było w określonych kulturach rzeczą tak oczywistą, że nie wymagało doprecyzowania w żadnej ustawie zasadniczej (konstytucji). Nie określa go również konstytucja USA, najstarsza na świecie. Stany Zjednoczone to kraj demokratyczny, w którym wszystko wolno, co nie jest wyraźnie zabronione. W 1996 roku w prasie ukazała się notatka, że pewien farmer ze stanu Texas zażądał ślubu ze swoim koniem, twierdząc, że jest to możliwe, bo nie jest zabronione. Osłupiali urzędnicy obiecali problem bliżej wyjaśnić po dwu tygodniach. Gdy farmer zjawił się powtórnie, potwierdzili, że istotnie nie ma przeszkód do zawarcia takiego ślubu. Zapytali jeszcze, ile koń ma lat. Gdy się okazało, że cztery rozłożyli bezradnie ręce, powołując się na prawo federalne i zbyt młody wiek konia. Doradzili więc farmerowi odłożenie ślubu o 12 lat.

Dlatego obecnie konstytucje w wzrastającej ilości krajów uwzględniają odpowiednie przepisy dotyczące małżeństwa i rodziny.

W takiej sytuacji jednak następuje radykalna zmiana pojęcia jakiejkolwiek dewiacji czy marginesu, które staje się pojęciem anachronicznym i bezsensownym. Zastępuje je rozstrzygająca kategoria swobodnego, autonomicznego podmiotu.

W takim rozumowaniu heteroseksualizm i małżeństwo kobiety i mężczyzny nie mogą być preferowaną organizacją życia ludzkiego, konieczną dla przedłużenia bytu społecznego, najlepszą, sprawdzoną doświadczeniem ludzkim formą organizacji dla wychowania dzieci. Małżeństwa także stają się formą uzurpacji kulturowej i uzurpacji władzy, z definicji więc mają być zdelegitymizowane jako wymagające szczególnej ochrony społecznej – twierdzą aktywiści tożsamości gejowskiej. Jeśli zatem mają być zdelegitymizowane jako wyjątkowe w kulturze, to znaczy, że tę wyjątkowość należy społecznie, ekonomicznie, politycznie zniszczyć i należy w tym celu użyć instrumentów prawnego przymusu administrowanego przez państwo.

Stąd też płyną uzasadnienia tzw. „małżeństw homoseksualnych" czystą miłością. Dlaczego, pytają homoseksualiści, nie możemy być „małżonkami", przecież się kochamy, tak jak heteroseksualiści. Jest to analogia zbudowana już na zredukowanej i zbastardyzowanej instytucji małżeństwa jako warunku koniecznego do legitymizacji jej odpowiednika. Instytucja ta ma opierać się jedynie na miłości. Jeśli tak, to stan emocjonalny miłości ma tę samą wartość, niezależną od płci osób. Problem w tym, iż tylko poprzez strywializowanie i zniszczenie tradycyjnego wyobrażenia małżeństwa w kulturze Zachodu, można roszczenie homoseksualistów próbować uzasadnić. W tym sensie bezprecedensowy atak na małżeństwo w kontrkulturze od lat 60. – z oderwaniem seksu od miłości, dzieci od odpowiedzialności rodzicielskiej, instytucji rozwodów „bez winy" itd. – przygotował grunt pod atak homoseksualny, będący ostatnim stadium na drodze do zniszczenia instytucji, która nie ma już żadnego wsparcia, ani w kulturze, ani w instytucjach prawnych. Instytucji, która choć nie jest żadnym modelem uniwersalnym, jest jedną z najcenniejszych zdobyczy kulturowych – obok chrześcijańskiego pojęcia „osoby" chronionej tabu Boga, rządów prawa czy praw człowieka – cywilizacji Zachodu. Wraz ze zniszczeniem małżeństwa, tak jak i stopniowym niszczeniem pojęcia jednostkowej i niezniszczalnej „osoby" chronionej tabu Boga w związku z „wypłukiwaniem" i spychaniem na margines chrześcijaństwa, cywilizacja Zachodu w sensie takim, w jakim istniała przez ostatnie 2 tysiące lat, odchodzi w historię, a wraz z nią autonomia i wolność jednostki (zob. Bryk 2004; 64).

Tolerancja jest nakazem umożliwiającym znośne współżycie ludziom posiadającym silne, ale różne przekonania. Rozszerzenie tej zasady na zakaz posiadania jakichkolwiek mocno zakorzenionych przekonań w sferze publicznej nie jest realizacją liberalnych idei, tylko gwałtem popełnionym na liberalizmie. Zamiast wolności przekonań proponuje wolność od przekonań. Ale do czego może być człowiekowi potrzebna wolność, skoro nie wolno posiadać własnych przekonań. Tak rozumianą „neutralność" państwa, społeczeństwa i kultury wymusza radykalny sceptycyzm wobec każdej mocnej myśli jako zniewolenia opartego na fałszu ukrytej władzy.

W takiej kulturze honor i sława, najwyższe formy uznania nie mają żadnego uzasadnienienia, bowiem nie pozwalają sięgnąć po ich rzeczywiste metauzasadnienia wypływające z wartości mocnych. Bycie sławnym zostaje zastąpione przez bycie znanym. Ktoś jest znany, gdyż jest znany – tautologia maskująca unicestwienie rozróżnień odwołujących się z natury rzeczy do hierarchii wartości. Podziwianymi bohaterami nie są ci, którzy błyszczą charakterem, wiedzą lub oddają się służbie pozwalającej poczuć autentyczną solidarność moralną, zakorzeniona w etyce, której prawomocności nie wyznacza subiektywne „ja". Bohaterami stają się tzw. gwiazdy, nosiciele pustki i triumfującego ekshibicjonizmu jako towaru kupowanego przez pustych i ekshibicjonistycznych konsumentów. Widzialność gwiazdy nie jest ograniczona do ostentacji duchowej, najczęściej zresztą sztucznie umiejętnie fabrykowanej i sprzedawanej. Obnażeniu ulega jednocześnie cielesność i szok transgresji obyczajowych, celem których jest przykucie uwagi i skuteczna sprzedaż, bez której gwiazda jest niczym. Sprzedaż jest sprzedażą pozorną, ekshibicjonizm i nachalna manifestacja staje się kodem kultury, sposobem maskowania pustki, gloryfikacji banału (tamże; 72).

„Jestem, jaki jestem" – to co cała argumentacja „znanego" (bo nie sławnego) czerwonowłosego idola realizującego rozrywkowy program telewizyjny pod tym samym tytułem (program na szczęście szybko znikł z ekranu). Taki ekshibicjonizm oznacza wyznanie, iż jestem tylko tym i niczym poza tym, co odsłaniam. Jest to wyznanie żałosnego ubóstwa.

Człowiek jest bowiem zawsze czymś więcej niż może pokazać i, paradoksalnie, to właśnie jego nieprzeniknioność go osłania. Określa go tajemnica, której naturą jest bycie niedefiniowalnym. Głębia utrzymuje tragizm, z którego powstaje osoba; niekończące się spotkanie z samym sobą odbywa się w półmroku. Ten, kto chce wszystko powiedzieć o sobie, wszystko pokazać, przyznaje się zarazem do własnej nicości, do ciasnoty swojego sumienia, do zaniku wewnętrznego sporu i wątpliwości, których nie odsłania. Jednostka bez pytań,

bez słabości, do których przyznaje się choćby przed sobą, to jednostka bez poczucia winy i trwałych wartości (tamże).

Na tym gruncie można budować „wieże" relatywizmu zmienności i tymczasowości. Historyczna wieża Babel jako budulec posiadała smołę, wapno i cegły. Pozostały po niej wykopaliskowe szczątki. Co pozostanie po nowoczesnej „wieży" Babel?

2. Dyktatura wyzwolonego pożądania

Niektórzy socjologowie nazywają współczesny świat cywilizacją doznań, zbudowaną na „seksie wyzwolonym z więzienia, w którym trzymało go patriarchalne społeczeństwo" – pisze Zygmunt Bauman, socjolog i filozof w książce *Razem, osobno*. Sęk w tym, że kiedy cały balast stojący na przeszkodzie seksowi bez zobowiązań wyrzucono za burtę, dla niektórych statek zaczął iść na dno.

Głównym źródłem doznań, wartości oraz ich odbioru stało się ciało. Dziś przestało ono być „dane", a stało się „zadane". W jednym z wywiadów prasowych Zygmunt Bauman podkreśla, że „w momencie, gdy ciało straciło znaczenie eschatologiczne, przestało być także przedmiotem refleksji moralnej. Stało się jedynie źródłem doznań estetycznych".

Małżeństwo i seks przez długi czas trzymano w ryzach, tylko uczucie cieszyło się swobodą: można było zmusić kogoś do współżycia, ale nie do miłości… Najbardziej uderza dziś to, że miłość przybiera najrozmaitsze postacie, nie obowiązuje już żadna norma: każdy sam kieruje swoim życiem uczuciowym, co jest absolutną nowością. Nawet rewolucja seksualna lat 70. nosiła znamiona przymusu. Dziś, mimo groźby AIDS, seks nie unormował się stosownie do nauk Kościoła, dzięki postępom medycyny uniezależnił się od prokreacji, a dzięki psychoanalizie – od poczucia winy. Zyskał nawet wysoką pozycję, skoro negatywnie ocenia się brak pożądania. Małżeństwo oparte na miłości również wymyka się religijnym czy rodzinnym regułom życia, a rozwód nie jest powodem do wstydu. Nasze czasy przyniosły ogromna swobodę. Nadszedł kres rygorystycznego porządku obyczajowego, który dominował na Zachodzie przez wiele stuleci.

W roku 1968, w czasie tzw. rewolucji seksualnej, pojawiło się pojęcie „dyktatura orgazmu". Jej autorami byli poważni dziś pisarze i uczeni a wówczas aktywni uczestnicy tej rewolucji we Francji, pisarz Pascal Bruckner i filozof Alain Finkielkraut. Historia samego pojęcia nie jest więc nowa, chociaż nie pojawiło się ono do tej pory w poważniejszych opracowaniach.

Posiadało jednak swoja dynamikę rozwojową oraz odpowiednie podłoże, co sprawiło, że zakres problematyki i zjawisk, który to pojęcie obejmował, rozwija się do tej pory w sposób dynamiczny. W opracowaniach zwraca się więc uwagę na różne formy ekspresji wyzwolonego pożądania, „usportowienie seksu", cyber-seks, e-seksfilia i McDonaldyzacja seksu, ambiwalencje „dyktatury orgazmu", epizodyczność i egoizm relacji seksualnych itp.

Nowocześni ludzie w rozrywce szukają ucieczki przed świadomością śmiertelności. Z dnia na dzień zajmujemy się zarabianiem pieniędzy, gromadzeniem różnych dóbr, pożądaniem nowych przedmiotów. Aż wreszcie następuje taki dzień, po którym nie będzie następnego. Tylko tyle. „Śmierć jest więc dziś końcem pewnego stylu bycia. Nie ma w niej nic metafizycznego".

Można by to nazwać „ponowoczesnym zbanalizowaniem śmierci" jako zerwaniem z pewnym stylem życia. Problem tylko w tym, że takie postawy reprezentowane są w większości przez tych, którym ich wiek daje złudzenie ogromnego dystansu czasowego do „zmiany stylu" na życie w „innym świecie".

Podłoże tych przemian tkwi w tzw. pierwszej rewolucji seksualnej w 1968 roku. Francuski pisarz i czynny uczestnik tej rewolucji Bruckner w wywiadzie prasowym („Forum" 2002/38) wspomina, że całe wieki ludzie pod maską uczuć skrywali pożądania. Potępiało się wszelkie tłumienie żądz, opieranie się im. Miłość ze swymi odwiecznymi problemami (chęć posiadania, zazdrość, intymność) stawała się czymś wręcz nieprzyzwoitym. Stąd odrzuca się wszelkie formy uwodzenia, uznanego za przeżytek: należy stawiać sprawę wprost, nie owijać w bawełnę, nie stosować starych, żałosnych sztuczek.

Małżeństwu odmawiano jakichkolwiek wartości w okresie „rewolucji seksualnej". Ludzie, decydujący się na trwały związek, wydawali się nam nieautentyczni, kpiło się z nich. Nie wolno było okazywać zazdrości. Jeśli ktoś pozwolił sobie na cos takiego, przyjaciele nie kryli politowania: „Zazdrość? Człowieku popukaj się w czoło". Zaczęto mówić o potrzebie terapii.

Dalej Pascal Bruckner wyznaje („Forum" 2002/38), że wszystkie tabu padły, bo były już martwe, przeżarte od środka przez mentalność demokratyczno-egalitarną. Chcąc podkreślić wyjątkowość tamtych czasów, wydumano sobie strasznego, mitycznego wroga, jakim miała być tradycja judeochrześcijańska. Maj '68 to akt wyzwolenia jednostki, podważający zbiorową moralność. Od tej chwili nie ma już mowy o jakichkolwiek rozkazach czy zakazach. Kościół, wojsko, burżuazja, partia – nie mają nic do gadania, a skoro człowiek jest wolny, tylko on może kłaść tamy swoim żądzom. Cudowne hasło nowego świata brzmi: „Żyć pełnią życia, korzystać zeń do upojenia". Nie posiadano się z radości na myśl, że oto można zerwać ze wszystkim, co wpajano nam w dzieciństwie. Od uległości mieliśmy przejść do ataku. Maj '68 to była rewolucja,

bunt przeciwko autorytaryzmowi i tradycji, a seksualność przyświecała nam jak gwiazda przewodnia. Nagła eksplozja żądz. W wieku XVIII zamiast „pożądam" mówiono „kocham", teraz zamiast „kocham" wołano „pożądam".

Chodziło o powszechne prawo do zaspokajania wszelkich pożądań. Dawniej nie dopełniano ostatniej fazy miłości, cofając się przed jej uwieńczeniem („rodzice tego nie aprobują", „chcę do ślubu zachować czystość"). Teraz dziewczyna mogła dowolnie wybierać partnera, odrzucając normy społeczne i rodzinne… Wszystko się zatrzęsło w posadach. Pożądania nie sprowadzano już do brudnych męskich „chuci". Uznano, że kobiety także doświadczają pożądań. Powiedzmy wprost: były to czasy, gdy wszyscy spali ze wszystkimi, zarówno dla przyjemności jak i z ciekawości. Dorośli ludzie zachowywali się jak dzieci zamknięte w ciastkarni. Wreszcie wolno było pokosztować wszystkiego. Głoszono, że niczego nie należy sobie odmawiać, nawet doświadczeń homoseksualnych.

Wszystko to spowijano frazeologią intelektualną, dosyć mętną. Teoretyzowano na temat seksu. Oczywiście czytało się Freuda, ale przede wszystkim Wilhelma Reicha, którego poglądy znakomicie odpowiadały ówczesnym nastrojom. Według Reicha przez pryzmat orgazmu można wyjaśnić faszyzm i stalinizm. Ludzie opowiadali się za Hitlerem bądź Stalinem dlatego, że nie wyżyli się seksualnie. Orgazm miał więc walory nie tylko hedonistyczne, ale i polityczne. W publikacjach seksopolitycznych, których dziś nie sposób czytać bez uśmiechu, trockiści tłumaczyli, że droga do wyzwolenia człowieka prowadzi nie tylko przez strajki, ale także przez łóżko: robotnik i robotnica, spółkując nocą, mieli wspólnie zaznać upojenia, by dzięki temu przyspieszyć rewolucję. Mówiono: „Im więcej miłości, tym więcej rewolucji". Raoul Vaneigem wymyślił slogan, który dziś brzmi nieco osobliwie: „Erekcja – insurekcja".

Wolną miłość podniesiono do rangi ideologii, a nawet mistyki. Seksualny Graal miał przynieść szczęście… i pokój na ziemi. Rewolucji proletariackiej rosły skrzydła, trzeci świat był hen daleko. Z seksem wiązano wszelkie możliwe nadzieje. Jawił się jako dalszy ciąg religii oraz najprostsza i najdostępniejsza forma zbawienia. Uważano, że niesie z sobą powszechną miłość, coś jakby franciszkańskiego. Było w tym sporo naiwności, czy wręcz głupoty, ale także coś z ducha ewangelicznego. Oto miano stworzyć nowego Adama. Seks wydawał się rajskim ogrodem. Znakomicie oddają to celne słowa Chestertona: „Dzisiejszy świat pełen jest koncepcji chrześcijańskich, które oszalały". Jedną z takich koncepcji była rewolucja seksualna.

Czy to szaleństwo nie było dziełem intelektualnej mniejszości oraz nieco odurzonych dzieci-kwiatów? Trudno powiedzieć. Nastroje napływały ze Stanów Zjednoczonych, ale także z Anglii, Holandii. Najistotniejszym dorobkiem roku 1968 była rewolucja żądz, do której potem intelektualiści dorobili teorię. Pławiono się w powszechnym zbrataniu, naiwnym, ale owocnym.

Ta osobliwa rewolucja miała jednak drugą stronę medalu: narzucenie norm, presję wywieraną przez środowisko, wmawianie poczucia winy „na opak". Należało uznawać nowe dogmaty, wydając na pastwę własne ciało, albo też – w przeciwnym razie – uciekać się do psychoanalizy, uprawiać samokrytykę, wyrażać skruchę. W tym wyzwoleniu z całą pewnością nie brakło swoistego terroryzmu.

Niepostrzeżenie jedne dogmaty zastępowano innymi. Przyjemność, dawniej zakazana, stawała się obowiązkiem. Opornych zastraszano. Powstał nowy ład: nie tylko należało kochać się ze wszystkimi, na wszelkie sposoby, ale też doznawać stosownej przyjemności. Jeśli ktoś oponował, uznawano go za reakcyjny relikt, pozostałość po minionym świecie. Gdy dziewczyny nie chciały sypiać z kim popadnie, znajdowano sposób, by poczuły się winne: „Coś takiego, jeszcze się nie wyzwoliłaś". Stopniowo doszło do sytuacji, którą (za filozofem Alainem Finkielkrautem) nazywano dyktaturą obowiązkowego orgazmu. Erotyzm stał się domeną wyczynów. Mężczyźni chwalili się liczbą partnerek i orgazmów podobnie jak muskułami.

Za hasłami wolnościowymi kryła się brutalność, selektywność. Powoli zaczynano dostrzegać, że nie obywa się bez ofiar, są przegrani i odrzuceni; znów szerzyło się zakłamanie, tak potępiane u rodziców. Ofiarą padały przede wszystkim kobiety.

Dziewczyny czuły się tak, jakby je przekreślono. Jedynym obowiązującym wzorcem był orgazm męski: przyjemność związana z rozładowaniem popędu. Kobiety nie chciały być obiektami seksualnymi, manipulowanymi przez „napalonych samców": upominały się o nowe prawa, jak przerywanie ciąży, stosowanie antykoncepcji, uwzględnianie ich potrzeb. A poza tym w każdym związku po cichu dawało o sobie znać uczucie: tęsknota, o której nie śmiano mówić – wspomina Bruckner (tamże).

Z czasem ośmielano się. Niektórzy, jak Roland Barthes, Michel Foucault, Alain Finkielkraut, zaczęli demaskować to wielkie złudzenie, starali się wykazać, że takie pojęcie jak rewolucja seksualna nie ma sensu, że miłości nie da się zreformować. „Nie, miłość to nic wstydliwego" – obwieścił Barthes. Nagle zaczęliśmy postrzegać uczucie jako coś bardziej rewolucyjnego niż pożądanie seksualne. To nie przeszkadzało zachłannej „konsumpcji seksualnej", zwłaszcza w kręgach gejowskich, ale nie traktowano już tego jako obowiązku. Ukradkiem wróciło uczucie. Doszło jakby do wtórnego wyzwolenia (tamże).

W ostatecznym rozrachunku bilans jest pozytywny. W wielu krajach podobna rewolucja seksualna pozostaje nieosiągniętym ideałem. Dzięki niej kobiety zyskały niekwestionowane prawa. Od czasów średniowiecza człowiek stopniowo wyzwalał się spod kurateli feudalnej, administracyjnej, religijnej, społecznej, moralnej, seksualnej. Teraz jednak – na Zachodzie – odkrywamy, że drugą stroną medalu jest brzemię odpowiedzialności i samotność.

W ponowoczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie sfera zachowań seksualnych upodobnia się do wszystkich innych sfer życia. Tutaj także należy podążać za modą i śledzić wiadomości o tym, co jest aktualnie na topie w seksualnej modzie. Informują o tym reklamy, eksperci wypowiadający się w czasopismach i magazynach, produkty, przewodniki. Powstał swoisty rynek seksualny, jako odpowiedź na indywidualne pragnienia konsumentów. Wydaje się, że seks nie mógłby już istnieć bez całej masy niezbędnych artykułów, które oferuje współcześnie rynek. „Bez odpowiednich towarów, usług i zestawów przedmiotów dostępnych na konsumpcyjnym rynku (a są ich setki, jeśli nie tysiące: romantyczne restauracje, nakrycia stołu, egzotyczne wycieczki, wibratory, kosmetyki, krzykliwa bielizna męska, aparaty fotograficzne i wiele, wiele innych). Najzwyczajniejszy, wydawałoby się, w świecie seks staje się skomplikowaną operacją, niemożliwą niemal do przeprowadzenia" (Szlendak 2004; 142). Seks, pojmowany jako rynek czy jako styl życia, nie wiąże się jednak z prostą wymianą pieniędzy, tak jak w przypadku komercjalizacji. Jest ro raczej wymiana środków finansowych na przyjemność, jaką obiecują dane produkty czy usługi. Dochodzi nawet do sytuacji, że produkty wcale niezwiązane z seksem są z nim kojarzone. Obecnie reklamy prawie wszystkich produktów dostępnych na rynku, mają treść o podtekście seksualnym. W ten sposób dodatkowo zwiększa się zainteresowanie danymi produktami. Jak pisze Zygmunt Bauman, „nadeszła epoka, w której energię seksualną należy podsycać, pozwalając, by wybrała sobie dowolną dostępną formę zaspokojenia i szerzyła się bez przeszkód, tak aby samochody schodzące z linii produkcyjnej mogły stać się przedmiotami seksualnego pożądania" (Bauman 2003; 155).

Seks stał się produktem konsumpcyjnym i tak jak wszystkie inne produkty wymaga promocji i wykreowania. Wyjątkowy seks jest promowany jako jeden spośród stylów życia. Aby mógł być stylem życia, musi się z nim wiązać cała gama produktów i sposób jego realizowania. Promowaniem produktów związanych z seksem i sposobów właściwego uprawiania seksu zajmują się głównie kolorowe magazyny. To na ich łamach seks lansuje się jako styl życia. Przekonują one, że każda chwila codziennego życia może być kojarzona z seksem, wymaga to właściwego przygotowania, czyli zadbania o odpowiednia oprawę.

W związku z całkowitym prawie odłączeniem seksu od prokreacji i upatrywaniem w nim głównie źródła przyjemności, zaszły także ważne zmiany w samym seksie. Zachowania seksualne stały się nośnikiem mowy, awansu, nowoczesności poglądów i działań. Aktywność seksualna, która była dla młodzieży zawsze wskaźnikiem dojrzałości, przyzwolenia na uczestnictwo w życiu dorosłych, stała się analogiczną miarą wyróżnienia i uczestnictwa dla międzywarstwowej ruchliwości, konformizmu, integracji w ramach kultury masowej.

Za jedną ze zmian w relacjach między partnerami seksualnymi uważa się zanik personalnej więzi między nimi. Dawniej seks jednoczył dwoje ludzi, dziś natomiast służy głównie do osiągania własnej rozkoszy i przyjemności. Seks został oddzielony od uczucia, a doznanie fizyczne od psychicznego przeżywania. Instrumentalnie traktowany seks ruguje ze stosunków międzyludzkich miłość, zastępując relacje personalne stosunkami ściśle rzeczowymi. Dochodzi do tego, że instrumentalnie traktowany seks jest jeszcze jedną niezobowiązującą formą rozrywki, obok sportu czy telewizji. Konsumpcja w sferze seksualnej oznacza czerpanie niezobowiązującej przyjemności, rozkoszy płynącej z seksu. Osoba będąca partnerem intymnej sytuacji staje się tylko narzędziem, za pomocą którego można sprawić sobie tę przyjemność.

Publicystyka zajmująca się tą sferą życia w sposób jednoznaczny podkreśla, że seks ma ludzi wyzwalać i uświadamiać nam, kim jesteśmy. Problem jednak w tym, że propagując różne rodzaje seksu, którego „największym osiągnięciem ma być orgazm za wszelką cenę", seks taki rozrasta się bezładną masą wzorów i scenariuszy pozbawionych porządkującej zasady. Stąd mnóstwo poradników i przepisów na prawdziwy orgazm podawanych tak jak w książkach kucharskich przepisy na prawdziwy suflet.

Kluczowym pojęciem staje się sprawność. Swoje umiejętności należy rozwijać. Satysfakcjonujące życie seksualne jest zadaniem, które należy wypełnić. Traktowanie seksu jako dziedziny spontanicznej ekspresji, w której niepotrzebna jest wiedza, grozi niesprostaniem coraz mocniej sprecyzowanym oczekiwaniom drugiej strony. Co zrobić, by nie zawieść? Odpowiedź na to pytanie przynosi kwitnący dyskurs erotyczny. Ponowoczesny erotyzm w znacznej mierze staje się bowiem terapeutyczno-szkoleniowy. Seks okazuje się przedmiotem analizy. Wydaje się wciąż nowe poradniki, które mają pomóc uczynić go maksymalnie przyjemnym.

To, co kiedyś nazywane było perwersją, jest obecnie uprawnionym sposobem ekspresji seksualności i definiowania własnej tożsamości, „normalna seksualność" jest po prostu jednym z wielu stylów życia do wyboru. Zamazuje się granica między tym, co prawomocne, i tym, co jest złamaniem społecznego tabu. Pojawiły się nowe kategorie i erotyczne mniejszości. Stare zaś doświadczyły procesu podziału w miarę jak wyspecjalizowane gusta, specyficzne skłonności i potrzeby stały się podstawą mnożących się tożsamości seksualnych. Homoseksualizm, sadomasochizm, fetyszyzm, defekacja stały się formami seksualności, które są uprawnione, jeżeli tylko zgadzają się na nie obie strony (za: Klimczyk 2004; 51n).

Nikogo nie dziwią już artykuły o pornografii, turystyce erotycznej, czy modzie na przypadkowy seks, zamieszczane w popularnych tygodnikach. Chcemy

czytać o tym, co intymne, a nasze pragnienie zostaje wedle praw rynku zaspokojone.

Seks ponowoczesny, oderwany od swojej roli prokreacyjnej, a więc rodzinnej, stał się autonomiczną dziedziną życia, którą rządzą autoteliczne zasady, stał się wyzwaniem.

Podnoszenie własnej sprawności służy ulepszeniu własnej intymności, a ulepszona intymność podnosi sprawność. Nie należy nigdy spocząć na laurach i zadawalać się tym, czego się już nauczyliśmy. Największym wrogiem jest bowiem nuda. To ona przeraża i może zabić związek. Aby jej umknąć, trzeba wykazać się fantazją. Należy stosować sztuczki, które sprawią, że każde zbliżenie będzie jedyne w swoim rodzaju. Trzeba zaskakiwać partnera. Pokazać mu, że zna się jego czułe punkty. Pokazać, że stać nas na szaleństwo i że nie brakuje nam fantazji. Stąd tak wiele artykułów, które proponują gotowe scenariusze współżycia w postaci numerycznych list.

Instrumentalizacja partnerki bądź partnera ma drugorzędne znaczenie, jeżeli służy pogłębieniu innowacyjności. „Jeśli nie możesz przestać myśleć o nowej pozycji, albo niebanalnym miejscu na miłość, spróbuj zrealizować swoje marzenia. Z tego może wyniknąć coś ekscytującego (…) nie odrzucajmy też propozycji ukochanego tylko dlatego, że wydają się nam upokarzające lub dziwne. Każdy ma prawo do swoich pragnień. I to, że chce je zrealizować właśnie z nami, jest dowodem miłości!"

Seksualne fantazje stają się niezwykle ważnym stymulatorem doznań. Kładzie się na nie nacisk jako na narzędzie pobudzania apetytu seksualnego, a przez to przyjemności, która nadaje życiu smak. Nawet jeżeli te fantazje nigdy nie zostaną zrealizowane, samo myślenie i mówienie o seksie jest zalecaną rozkoszą. Podobnie jak o sukcesach sportowych i nadziei na rekord. Zapanowała zresztą moda na bicie seksualnych rekordów (zob. *Ruchomy cel*, „Polityka" nr 8 z 24.02.2001).

3. Antynomia erotycznego dyskursu

W erotycznym dyskursie postulat innowacyjności i szaleństwa kłóci się z sygnalizowaną potrzebą bezpieczeństwa. Spontaniczność nie daje się pogodzić z korzystaniem z seksualnych porad. Pożądanie nie może wyzwalać, jeżeli zostaje narzucone. Erotyzm magazynów jest erotyzmem niespójnym. Seks okazuje się równocześnie tajemnym lądem, który kryje niezgłębiona tajemnicę, domeną

nieokiełznanego orgazmu, i dyscypliną wiedzy, która trzeba poznawać. Erotyzm współczesny pozostaje naznaczony pęknięciem. Posługuje się retoryką wyzwolenia, a równocześnie dostarcza sztywnych wzorów. Postuluje rozmnożenie dyskursów, ich swobodną artykulację, by zarazem dążyć do wychwycenia ich swoistości, do nazwania ich specyfiki. Ma ambicje liberalizujące, ale w tym samym momencie chce zrozumieć i kontrolować. Jest więc ten erotyzm wyrazem ponowoczesności. Jest z jednej strony rezygnacją z ujednolicenia seksualności, rezygnacją z gorsetu przykazań, z drugiej zaś dążeniem do racjonalnego jej ujęcia we wszelkich najdrobniejszych przejawach. Rozum, choć osłabiony, nie zostaje wyrugowany. Wręcz przeciwnie, pod pozorem spontaniczności zdecydowanie wkracza w obręb dyskursu. Stąd tak wielka ilość gotowych recept na udane życie seksualne. Żąda się więc, pisze André Béjin, by nabrać umysłowego dystansu wobec własnego ciała, ale by zarazem pogrążyć się w jego żywiołowych przeżyciach bez reszty, by być widzem wyczynu seksualnego, nie przestając być jego uczestnikiem, poddać się, nie myśląc, podnietom, a zarazem powoływać je do życia, przynaglając umysł do żyłowania wyobraźni; wyrazić się „spontanicznie" w sytuacji, która, by dać z siebie maksimum, musi być pieczołowicie zaprogramowana. Eksperymentowanie staje się przymusem. Trzeba być otwartym na nowe możliwości. Brak ochoty na wieczne zmiany może być świadectwem braku troski o zaspokojenie partnera, a to z kolei może prowadzić do rozpadu związku, który dyskurs erotyczny, przynajmniej w wydaniu kolorowych magazynów, ma za zadanie podtrzymać.

Nieograniczony wybór staje się przekleństwem. Bogactwo seksualnych scenariuszy przytłacza. Nieskorzystanie z jakiejś opcji może świadczyć o braku seksualnej fantazji, o braku fantazji w ogóle. Ale to nie jedyna konsekwencja bogactwa seksualnych scenariuszy do zrealizowania. Okazuje się bowiem, że seks, powszedniejąc, przestaje intrygować. „Pierwotny szok mija. Umysł się przyzwyczaja. Nieustannie patrząc na seks, który stał się modą, popadamy w otępienie psychiczne. (…) Przyzwyczajenie zabija. Nagość jest tak zwyczajna, że aby się podniecić, potrzebujemy coraz bardziej wymyślnych sposobów" (Ackerman 1997; 284, 280). Seks, by być podniecającym, musi przekraczać kolejne granice. Wyzwolenie staje się paradoksem. Gdy wszystkie marginesy zostaną już opisane, zabraknie bodźców, by nas pobudzić. Dlatego odrzucenie wszelkich ograniczeń okazuje się zgubne. Przekreśla możliwość transgresji, a w związku z tym ekstazy. Medialna seksualność w wersji pornograficznej za pomocą sztucznych ingerencji (operacje plastyczne, komputerowy montaż) posuwa się coraz dalej, znosząc bariery jedna po drugiej. Jednak taka seksualność może tylko postulować ekstatyczność. Sama nie może być źródłem ekstazy. Seks przedstawiony

zostaje przekształcony w komunikację między aktorem i widzem, a nie między partnerami intymności. Patrzenie może być źródłem podniecenia, ale nie przynosi spełnienia.

Dlatego erotyczne ciała są konstruowane pod nożem chirurga plastycznego. Dlatego tak wiele czasu spędzamy na siłowni, w solarium i u kosmetyczki. Chodzi o to, by dobrze się zaprezentować. By dobrze wypaść. Przede wszystkim w seksie, który ma dostarczać jak najsilniejszych doznań. Seksualność staje się, szczególnie w przypadku pornografii, wystawnym przedstawieniem. Chodzi o to, by była efektowna, a przez to efektywna. Jednak seks na skalę masową nie może być twórczy, gdyż brakuje mu tajemnicy tego, co zakryte. Medialna wszechobecność trywializuje go, a to, co trywialne, nie może być źródłem prawdziwego seksu. Brakuje historii, która mogłaby uwodzić niedopowiedzeniem. Odzwierciedlone precyzyjnie w pornograficznym przedstawieniu dwie konstytutywne cechy ponowoczesności – „przekształcenie rzeczywistości w obrazy oraz rozdrobnienie czasu na serie wiecznych «teraz»" wykluczają położenie nacisku na linearność, rozwój, konsekwencję. Czynią życie seksualne serią epizodów bez konkluzji.

Seks nie jest częścią większej całości, bo tej całości nie ma. Życie ponowoczesne to zlepek wielu pól aktywności rządzących się własnymi prawami.

Seks w mediach jest wzorem seksu jako takiego. Ale seks medialny nie jest prawdziwym seksem. Jest tylko przedstawieniem, jest poprawioną wersją rzeczywistości, która wikła się w grę podaży i popytu. Jest rozrywką, a nie komunią. Odtwarza dominujący model stosunków społecznych. Dlatego pornografia tak niewiele mówi o seksie, a tak dużo o panującym porządku symbolicznym. Seksualność zdyskursywizowana nie może przynieść spełnienia, ponieważ, będąc pragmatyczną, nie dorasta do głoszonych przez siebie ideałów. Gazetowo-pornograficzny erotyzm przekreśla szansę na ukazanie się drugiej stronie w sposób prawdziwy – wraz ze słabościami, zmęczeniem i strachem przed nieznanym. Czyni z jednostek ekspertów w dziedzinie anatomii i fizjologii, ale równocześnie wyklucza niewinność i winduje oczekiwania. Wciąż się rozrasta w bezładną masę pozbawioną porządkującej zasady. Odsłaniając wszystkie tajemnice, przypomina pewną wioskę w Nowej Anglii przywoływaną za Margaret Mead przez Leszka Kołakowskiego, w której jeden z mieszkańców „dostał raz objawienia od Boga, wedle którego każdy ma robić dokładnie to, na co ma ochotę. Wszyscy mieszkańcy natychmiast zrzucili z siebie odzież i jęli biegać we wszystkie strony jak zwierzęta, wydając z siebie zwierzęce ryki. Nikt nie wpadł na lepszy pomysł" (Kołakowski 2002; 21). W obrębie ponowoczesnego dyskursu też nikt nie ma pomysłu, jak nawiązać prawdziwą więź z własną seksualnością

tak, by była ona szansą na kontakt z tym, co niepojęte, a nie ciężarem, który mozolnie nosi się na barkach.

Wiedząc coraz więcej o naszej seksualności, coraz więcej o reakcjach naszego ciała, coraz mniej stajemy się wyrozumiali. Wymagamy wciąż nowych doznań, a nasza tolerancja na kryzysy zmniejsza się. Zadajemy sobie pytanie: po co naprawiać coś, co dużo łatwiej można znaleźć gdzie indziej i nowe? Tyle, że nie potrafimy dostrzec, iż to, co jest gdzie indziej, wcale nowe nie jest. Że w to samo miejsce nas zaprowadzi.

Szeroka gama ponowoczesnych możliwości do wyboru sprawia, iż miotamy się między nimi, nie mogąc na nic do końca się zdecydować. Ponowoczesność pokazuje, że istnieje wiele dróg dochodzenia do celu, nie uczy nas jednak jak wybierać. Wszelkie inne zaś propozycje są zbyt mgliste, by je stosować w codziennej praktyce. Ponowoczesny seks nie jest satysfakcjonujący nie dlatego, że okazuje się cielesny, ale dlatego że jest egoistyczny. Oparty na logice pożądania jako oczekiwanie rozkoszy przynosi rozczarowanie, bo rozkosz rodzi się tylko z komunii zaufania. Lęk przed sprawieniem i doznaniem zawodu paraliżuje rozkosz, zabija ją, nim zdąży się narodzić.

Współczesny erotyzm pozostaje ambiwalentny z powodu sprzeczności pomiędzy głoszonymi ideałami i celami a praktyką oraz jej skutkami.

Jego ponowoczesny charakter objawia się w rozmnożeniu form i znoszeniu zewnętrznych ograniczeń. Nie ma kodeksu zasad, sukcesywnie zanikają kolejne tabu. Nawet, jeżeli nie wszystko może być zrobione, wszystko może być wypowiedziane. Społeczna rzeczywistość staje się realnie heterogeniczna. Gdy zniknęła idea wartości naczelnej, integracja stanęła pod znakiem zapytania. Każdy z nas pozostawiony jest sam na sam ze sobą.

Żyjemy w czasach, gdy bycie sobą staje się wartością podstawową. Trzeba zrobić wszystko, by ukazać swoją wyjątkowość. Paradoksalna rola mediów polega na tym, że podsuwając gotowe wzorce, niszczy własne ideały. Bycie sobą sprowadza się do odegrania precyzyjnie rozpisanej roli. To zaś nie może przynosić satysfakcji. Dlatego tak desperacko szukamy jakiejś wspólnoty. Dlatego tak popularne są internetowe grupy dyskusyjne. Szukamy jakiejś całości, w której moglibyśmy funkcjonować. Problem w tym, że nie umiemy już zginać karków i że zbyt łatwo rezygnujemy. Wiemy, że wiele jest wspólnot, które na nas czekają. Chcemy zjednoczenia, ale nie chcemy rezygnować z własnej niezależności. Zabrakło tajemnicy, przed którą zmuszeni bylibyśmy się upokorzyć. Tajemnicy, która wzięłaby nas we władanie. Wciąż rozrastający się erotyczny dyskurs ją wyeliminował.

Problem seksualności człowieka jest jedną z najbardziej nieuporządkowanych i niesfornych dziedzin nauki, ideologii, mody i wreszcie codziennego życia. Z jednej strony nie jest to nic nowego pod słońcem, z drugiej zaś często pojawia się zaskoczenie wynikające z ciągłego atakowania naszych stereotypów w tym względzie zmieniającą się rzeczywistością. Chodzi tutaj o stereotypy, według których niekoniecznie sami postępujemy, ale które stanowią dla nas wzorce czy punkty odniesień porównawczych, a przez to stwarzają możliwości wygłaszania ocen oraz ich uzasadnienia (zob. Kocik 2002; 95n).

Stąd też ogromna różnorodność stanowisk, postaw i zachowań, która właściwie uniemożliwia akceptację opracowań zawierających zracjonalizowane podejście do tej sfery życia ludzkiego. Takie w pełni zracjonalizowane podejście może być zastosowane jedynie w odniesieniu do płciowych najniższych form życia przyrodniczego. Im wyżej posuwamy się po drabinie ewolucyjnej złożoności gatunków, tym trudniej ową racjonalność określić i stosować. I wreszcie na poziomie człowieczeństwa i kultury stajemy właściwie bezradni ze swoją racjonalnością. Racjonalność jest bowiem metodą porządkowania i organizowania działań tylko w tych dziedzinach rzeczywistości, które są na tyle poznane, by ich uporządkowanie miało charakter wyczerpujący.

Tymczasem istnieją wielkie obszary ludzkiej psychiki i rzeczywistości związane z typowo ludzkimi emocjami: wiarą, nadzieją, miłością, rozkoszą, cierpieniem, systemem wartości itp., które nigdy nie poddadzą się racjonalnej organizacji i uporządkowaniu. Wymagają one przecież raczej wzorów do przeżywania niż schematów do przemyślenia.

W świecie społeczeństwa i kultury nie ma racjonalności absolutnej. I tutaj dotykamy zasadniczej sprawy, tej mianowicie, że zachowanie czy działanie seksualne człowieka jest bardziej dziełem kultury niż natury, nie może więc podlegać jakiejś racjonalizacji formalnej, pomijającej wartości związane z kulturą.

Można powiedzieć, że redukcja instynktu umożliwiła człowiekowi rozwinięcie się u niego intelektu i poddanie jego kontroli działania popędowego. Z drugiej strony, w skutek rozchwiania instynktu mogły rozwinąć się społecznie użyteczne, kulturowe formy współżycia płciowego, mające istotne znaczenie dla ukształtowania się struktury społecznej.

Skoro zgodzimy się, że seksualne zachowania i działania ludzkie są przede wszystkim dziełem kultury, ich pełna racjonalizacja jest po prostu niemożliwa. Poddanie tego zachowania jednakowym drobiazgowym instrukcjom, przepisom, normom – innymi słowy pełnej racjonalizacji – cofałoby człowieka jako jednostkę i podmiot świata społecznego z „królestwa ducha" do poziomu zbliżonego do „królestwa instynktu" w znaczeniu biologicznym, a więc do form organizmów stojących znacznie niżej od niego.

Wszystkie sfery życia wymykające się racjonalizacji są zasadami pozaracjonalnymi (irracjonalnymi), co nie znaczy, że bezwartościowymi w sensie socjotechnicznym i społecznym. Zasad takich dostarczają religia i magia. Wiara była pierwszym instrumentem poznania oraz narzędziem konstrukcji ładu społecznego i moralnego, magia zaś pierwszą formą socjotechniki w kontaktach człowieka z przyrodą i drugim człowiekiem. Stąd też sfera aktywności seksualnej, jako niepoddająca się w pełni racjonalizacji, zawsze w znacznej mierze regulowana była przez wiarę i magię.

Aktywność seksualna człowieka wszędzie poddana jest odpowiedniej regulacji i kontroli jako bardzo istotna – ze społecznego punktu widzenia – sfera życia. Najwyraźniej oczywiście ta kontrola występuje w małżeństwie, które legitymizuje, sankcjonuje i reguluje życie seksualne. Funkcja seksualna z założenia jest jedną z fundamentalnych, ale zarazem poddanych właściwie wszystkim społecznym systemom normatywnym, tzn. religii, moralności, obyczajom i prawu. W tej sytuacji warto zwrócić uwagę na coraz częstsze głosy oburzenia na Kościół za to, że „wtrąca się" w sprawy seksu, najbardziej osobistej oraz intymnej sfery życia jednostki. Wytłumaczenie tego faktu jest bardzo proste nawet w kategoriach czysto społecznych, bez uciekania się do odniesień dogmatyczno-religijnych.

Jak już wspomniano wcześniej, sfera życia seksualnego nie poddaje się w pełni racjonalizacji, a ponadto stanowi potencjalnie najbardziej krzywdogenną czy wiktymogenną płaszczyznę kontaktów międzyludzkich. Stwarza po prostu wielorakie możliwości krzywdzenia, wyzysku i upokorzenia człowieka, o wiele większe niż sfera ekonomii, polityki, pieniądza i pracy. Trudno jest je nawet wszystkie wyliczyć: przerwanie poczętego życia, dzieciobójstwo, sieroctwo, sprzeniewierzenie zaufania i uczucia, złamanie życiowych planów, poniżenie godności, urzeczowienie osoby, psychiczna trauma na całe życie itp. Jest to w pewnym sensie cena wynikająca z faktu, że ludzkie zachowania seksualne są dziełem kultury, a nie czystego instynktu. Instynkt sam z siebie nie zawiera możliwości krzywdzenia. Stąd też konieczność regulowania tych zachowań przez pozaracjonalne systemy, tj. religię i magię.

Właściwie każdy system religijny w jakimś stopniu ingeruje w życie seksualne swoich wyznawców głównie po to, by zachować społecznie pożądane wzory zachowania oraz w różnym stopniu chronić ich od krzywd i nadużyć, w społeczeństwach pierwotnych czyni to magia, która zwykle posiada znacznie wyższą skuteczność niż religia w społeczeństwach cywilizowanych. Wynika to z prostego faktu, że jeśli mamy w pełni zracjonalizowane zasady postępowania, to również łatwo możemy zracjonalizować motywy uzasadniające ich łamanie. Z nakazami i zakazami o charakterze magicznym czy religijnym nie sposób

dyskutować i nie ma żadnej przesłanki, by można racjonalizować uzasadnienie ich ominięcia. Zasady te są jasne, gotowe, ustalone raz na zawsze, zastępujące refleksję i wymagające bezwzględnej realizacji. Tutaj m.in. tkwi odpowiedź, dlaczego każdy system religijny „wtrąca się" w życie seksualne swoich wiernych.

Jak więc wynika z dotychczasowych rozważań i przykładów, ambiwalencja zbiorowych wyobrażeń i postaw wobec seksualności jest niezwykle szeroka i rozciąga się od najwyższej kultury do najniższego zbydlęcenia. To, że ludzka aktywność seksualna jest przede wszystkim sprawą kultury, a nie natury, wynika po prostu z faktu, że seks w świecie społecznym jest tym, czym człowiek go uczynił, co zrobił z niego i z samego siebie.

4. Reprogenetyczna inwazja na „terytorium Boga"

W 1931 roku Aldous Huxley napisał książkę *Nowy wspaniały świat* (Warszawa 1997). Opowiada ona o globalnym mocarstwie, nadzorującym wszystkie dziedziny życia, łącznie z rozmnażaniem. W owym „wspaniałym świecie", w założonych przez rząd fabrykach, wylęgają się ludzkie zarodki według ustalonego z góry planu od najdoskonalszej intelektualnie klasy alfa do najmniej inteligentnych osobników klasy epsilon. W tej bezdusznej utopi każdy członek danej klasy pełni z góry ustaloną funkcję. Państwo zakazuje małżeństwa, zapobiega rodzicielstwu, natomiast zachęca do aktywności seksualnej. Dzięki postępowi medycyny udało się wyeliminować i choroby. Każdy obywatel czuje się zadowolony nie tylko dzięki niezwykle skutecznemu działaniu uniwersalnej machiny propagandowej, ale także dzięki stosowaniu leków psychotropowych.

Wprawdzie Huxley dość trafnie przewidział postęp nauk biologicznych, mylił się jednak, twierdząc, że kontrolę nad rozmnażaniem może przejąć państwo. Tu podstawową rolę odgrywają jednostki i ich pragnienie posiadania podobnego do siebie potomstwa. To nie państwo, ale jednostki i pary chcą, aby ich dzieci miały udane i szczęśliwe życie. Właśnie jednostki, nie zaś państwo, przejmą kontrolę nad metodami reprogenetyki. Jednostki będą posługiwać się tymi metodami nie tylko po to, by spłodzić potomstwo, ale także po to, by zapewnić mu zdrowie, szczęście i sukcesy życiowe. Jest bardzo prawdopodobne, że działania te doprowadzą do powstania społeczeństwa spolaryzowanego, bardziej odrażającego niż społeczeństwo przedstawione przez Huxleya w jego *Nowym wspaniałym świecie*.

W „nowym wspaniałym świecie" każdy jest szczęśliwy. Brzydota, choroby i dolegliwości starszego wieku zostały wyeliminowane. Embriony są badane pod kątem uszkodzeń genetycznych, selekcjonowane i przechowywane w specjalnych magazynach. „Matka" i „ojciec" to „ordynarne pojęcia". Dla dzieci istnieją „warunkowalnie", w których, w ramach nauki podczas snu za pomocą „hipnopedii", wdrukowuje się w młode umysły nieusuwalne zasady moralne w rodzaju: „Co ci dzisiaj sprawi radość, tego nie odkładaj na jutro". Maluchy dokazują nago na łące i grają w grę „jak dorośli to robią". Dzieci, którym dziecięce zabawy seksualne nie sprawiają radości, uznaje się za chore.

Większość uczennic jest już zabezpieczona przed poczęciem, gdyż obowiązuje zasada: „Im więcej cywilizacji, tym więcej sterylizacji". Samotność uchodzi za niebezpieczną. „Uczymy ich nienawiści do samotności i tak organizujemy całe życie, że samotność staje się dla nich prawie niemożliwa". Gdyby zaś mimo wszystko występowały jakieś niedomagania, to pod ręką jest zawsze „soma" („tabletki szczęścia"), która zapewnia każdorazowo odpowiednio dozowany, chemiczny urlop od rzeczywistości.

Tak oto w „nowym, wspaniałym świecie" udało się osiągnąć to, że ludzie pragną tego, co muszą, a swoje zniewolenie uważają za wolność.

Od czasów Huxleya wszystko się jednak zmieniło. Człowiekowi udało się ujarzmić ogień życia i posiąść moc panowania nad losem własnego gatunku. Moc tę posiedliśmy dzięki temu, że zdołaliśmy połączyć ze sobą dwie – dotychczas zupełnie niezależne – dyscypliny naukowe: biologię rozrodu i genetykę. W obu dyscyplinach dokonano w ostatnich latach przełomowych odkryć. Jesteśmy świadkami powstania nowej dyscypliny – reprogenetyki – która łączy w sobie elementy obu nauk. To właśnie reprogenetyka urzeczywistni wizje znane nam z dawnych powieści fantastycznonaukowych, od klonowania i selekcji zarodków do inżynierii genetycznej (Silver 2002; 27).

Jak twierdzi Bernard Debré, francuski lekarz i autor promanipulacji genetycznej, obserwujemy zanikanie *Homo sapiens* na korzyść *Homo scientificus* (*Ostatnie dni homo sapiens*, „Wprost", 27.02.2001). Od pewnego czasu człowiek potrafi mieszać genetyczne klocki lego niczym Stwórca. Nauczył się bowiem przekraczać bariery gatunku.

Gdybyśmy teraz eufemistycznie potraktowali główny zarys ponowoczesnej wieży Babel, to za jej podstawę można by przyjąć kolejne pokolenia, na których pracy, planach, wysiłkach i wreszcie „szkieletach" osadzone są jej fundamenty. Dzieje się tak dzięki nieokreślonemu, bo danemu przez Boga (czy naturę) pędowi do utrzymania i rozwoju życia. U swoich praprzyczyn nie leży on w ogóle w zakresie ludzkich możliwości.

Kolejnymi kondygnacjami tej budowli są pokolenia, które w różnej mierze spełniły swoje życie, zanim odeszły. Obie sytuacje w sposób niewątpliwy pochodzą od „Najwyższej Przyczyny". „Pro-kreacja" jest co najwyżej uczestnictwem człowieka w dziele wymiany pokoleń. Reprogenetyka – manipulacją wobec poczętego życia. „Cywilizacja śmierci" to wyeliminowanie a priori istoty poczętej z możliwości spełnienia swojego życia. Jedno i drugie oznacza wyraźną inwazję na „terytorium Boga", której pierwszy krok dokonany został nieposłuszeństwem w Raju. Śmierć jest więc spełnieniem życia, osiągnięciem celu ostatecznego, jest zatem wartością samą w sobie. Jeżeli przez całe życie do niej zmierzamy, jeżeli ma ukoronować całość naszych poczynań, to dlaczego traktujemy ją jako przerwanie działania, a nie jego dokonanie? Gdyby nie śmierć, to przecież nie podejmowałbym tylu zabiegów i działań przez nią podyktowanych.

Problemem prawdziwie ludzkim jest to, gdy nasze człowieczeństwo ginie w świecie, w którym liczy się tylko cel, dążenie, działanie, sukces. Choroba czy uraz pozbawiający możliwości działania, już poza możnością wyleczenia i rehabilitacji, przekreśla człowieka. Zamyka umierającego w matni zacieśniającej się nocy, której nie odsunie już żadne lekarstwo ani zabieg chirurga. Wtedy człowiek jest sam i może z nim być tylko lekarz, gdyż duchowny przychodzący z pociechą religijną nie jest z tego świata cierpienia i lęku.

I w tych kilku zdaniach zawiera się cała tragedia ludzkości związana z cywilizacją śmierci. Na razie udaje się nam wkraczać na podwórko Pana Boga, jesteśmy jednak całkowicie niezdolni do przewidzenia skutków dalszych naszych kroków. Przenosimy gen pająka do kozy, by uzyskać jedwabistą wełnę, gen z meduzy do małpy, gen ludzki do krowy, by „uczłowieczyć" krowie mleko, ale wszystko to jeszcze ćwiczenia wstępne. Obiekt, o który najbardziej chodzi w tym „tańcu genów", to człowiek. Za kilkanaście lat będziemy dokładnie wiedzieć, jakie geny odpowiadają za funkcjonowanie serca, za pamięć, inteligencję czy zdolność uczenia się. To dopiero otworzy pole do manipulacji genetycznych, do modyfikacji człowieka. Firmy wyspecjalizowane w odczytywaniu genomu poszczególnych osób będą na przykład proponować rodzicom wybór przyszłego potomstwa z katalogu. Specjalne programy komputerowe umożliwią przedstawianie „potencjalnych", wirtualnych dzieci konkretnych par – w chwili narodzin, raczkowania, dojrzewania i jeszcze później. Dzieci tej samej pary różnią się przecież zależnie od tego, jakie geny ojca czy matki zostaną przekazane embrionowi. Firma zajmie się doborem genów. „Jeśli wybierzecie dziecko nr 19 z naszego katalogu, będzie miało 37 proc. genów ojca, 52 proc. genów matki i 11 proc. zmodyfikowanych genów będących specjalnością naszej firmy". Być może jeszcze za naszego życia pojawią się takie ogłoszenia. Część materiału genetycznego *Homo scientificus* może pochodzić także od zwierząt. Pewne geny

sowy nadawałyby się do tego, żeby ułatwić ludziom widzenie w ciemności. Nietoperze mogłyby się z nami podzielić umiejętnością słyszenia ultradźwięków itd. Człowiek będzie przekraczał kolejne granice. To nieuchronne i konieczne.

Gdyby ktoś choremu na raka powiedział, że można go uzdrowić, przenosząc pewien gen z małpy, czy ten chory odmówiłby dlatego, że „przeraża go tempo zmian w biologii"? A gdyby w celu zapobieżenia AIDS należało w momencie zapłodnienia wszczepić embrionowi gen pszczoły? Każdy wyraziłby zgodę. A przecież to jedna z największych możliwych transgresji – interwencja w nasz materiał genetyczny.

My nie znamy, bo nie możemy znać przyszłości rozwojowej naszego ludzkiego gatunku oraz flory i fauny naszej ziemi. Nie wiemy, w jakim kierunku podążałaby ewolucja przy założeniu dotychczasowego jej przebiegu. Jedno jest pewne, że nie sięgałaby powyżej istniejącego już progu rozwojowego. Gatunek *Homo sapiens* jest na tyle impertynencki, że każdorazowo osiągnięty przez siebie stan uważa za najlepszy z możliwych, co oczywiście nie może być prawdą.

Wyobraźmy sobie, że możliwość interwencji w nasz materiał genetyczny posiedliby Rzymianie, średniowieczni biczownicy, rewolucjoniści, dyktatorzy itp., kogo wówczas dla własnych korzyści, własnej chwały i przyjemności „genetycznie by projektowali", z jakimi skutkami, czy nie zamknęliby dalszego przeznaczenia i rozwoju ludzkości?

Człowiek dzisiejszy zniknie z mapy świata, bo po prostu nie wytrzyma konkurencji z *Homo scientificus*. Ci z naszych potomków, którzy skorzystają z ulepszeń proponowanych przez naukę, będą lepiej przystosowani do życia. Zmieni się niemal wszystko. Począwszy od samej koncepcji zapłodnienia. Najnowsze techniki zapłodnienia pozwalają się obyć nawet bez plemników. Wystarczają męskie komórki rozrodcze, które są zaledwie ich prekursorami. Wkrótce i one nie będą konieczne. Do innych wynalazków należeć będą sztuczne macice, co uwolni matki od konieczności zachodzenia w ciążę. Sterowane przez komputer macice będą instalowane w klinikach. Rodzice będą proszeni, by zechcieli się pojawić kilka razy w tygodniu, aby przemówić do płodu. Bo przecież istnieje życie przed urodzeniem. Matki i ojcowie mogliby się też komunikować z dzieckiem w sztucznej macicy za pośrednictwem CD-ROM-ów lub przez Internet.

Dziesiątki zespołów szukają nowych materiałów, które upodobniłyby komputery do żywych tkanek. Rolę obwodów scalonych, przełączników i obwodów pamięci mają odgrywać neutrony i DNA. Komputery będą coraz mniejsze, a ich pamięć zwiększy się miliony razy. Już w tej chwili setki milionów tranzystorów można zmieścić na jednym centymetrze kwadratowym. Wkrótce liczba ta zostanie powiększona tysiąckrotnie. Potrafimy już konstruować urządzenia elektroniczne zastępujące ludzkie zmysły. Kamera elektroniczna umieszczona

na okularach przekazuje sygnały do mózgu niewidomego, do ośrodka wzroku. Opracowano system wychwytywania impulsów mózgowych, który sparaliżowanemu dziecku umożliwił kontakt z komputerem. Miniaturyzacja komputerów pozwoli je wszczepiać pod skórę. Nic prostszego – tysiące ludzi żyje ze stymulatorami serca. Pamięć komputera stanie się wówczas naszą pamięcią wewnętrzną. Podobnie zostaną wkrótce zminiaturyzowane telefony komórkowe. Aby wybrać numer, wystarczy o nim pomyśleć. Studia medyczne staną się niemożliwie skomplikowane. Ale być może starczy dyskietkę z programem wszczepić w odpowiedni obszar mózgu. Nadal trwa intensywny wyścig po ludzki klon (*Wyścig po klon*, „Wprost", 11.02.2001).

Pierwszy klon – zapowiedzieli włoscy i amerykańscy lekarze. Wiadomość ta obiegła cały świat i na nowo rozpaliła dyskusję na temat dopuszczalności eksperymentów z klonowaniem ludzi. Pierwszy klon człowieka ma przyjść na świat za sprawą dwu naukowców. Jeden z nich to dr Panayiotis Zavos z Kentucky Center for Reproductive Medicine and invitro fertilization w Lexington, od dwudziestu pięciu lat przeprowadzający zabiegi sztucznego zapłodnienia. Drugim jest prof. Severino Antinori z Włoch, sławny między innymi dzięki swej pacjentce, która urodziła dziecko w okresie przekwitania. O głośnym lekarzu było głośno również z innego powodu. Opracował niezwykle kontrowersyjną metodę mającą pomóc mężczyznom, których plemniki nie są zdolne do zapłodnienia. Polega ona na tym, że pobrane męskie komórki rozrodcze umieszcza się w jądrach samców gryzoni, gdzie mogą osiągnąć dojrzałość.

Obydwaj badacze stwierdzili, że chcą sklonować pierwszego człowieka w jednym z krajów śródziemnomorskich, którego nazwa na razie pozostanie tajemnicą. Po co powstanie ludzki klon? Amerykanin i Włoch tłumaczą, że motywem ich działania jest pragnienie niesienia pomocy bezpłodnym, którym współczesna medycyna nie potrafi pomóc. Chęć udziału w eksperymencie wyraziło na razie dziesięć osób. W pierwszej kolejności operacji mają zostać poddani mężczyźni, między innymi pewien Amerykanin, który w wypadku stracił jądra.

Klonowanie człowieka jest przedmiotem kontrowersji od momentu, kiedy szkocki uczony Ian Wilmut ogłosił w 1997 roku, że udało mu się sklonować pierwsze zwierzę – słynną owieczkę Dolly. Zastanawiano się wówczas, czy podobną operację można przeprowadzić również w wypadku człowieka. Na odpowiedź nie trzeba było długo czekać. W roku 1998 prof. Lee Boyon z Uniwersytetu Kyunghee w Seulu ogłosił, że jego zespół dokonał takiego eksperymentu. Koreańscy naukowcy stworzyli ludzki zarodek, wprowadzając do komórki jajowej 30-letniej kobiety materiał genetyczny pochodzący z innej dorosłej komórki jej ciała. Tak zmodyfikowane jajo pobudzono do wzrostu. Kiedy osiągnęło stadium zarodka składającego się zaledwie z czterech komórek, próbę przerwano.

Dlaczego tak postąpiono? „Zbyt wielkie było prawdopodobieństwo wystąpienia komplikacji w procesie rozwoju embrionu. Woleliśmy nie ryzykować" – tłumaczył wówczas prof. Lee Boyon.

W 1999 roku podjęcie prób sklonowania człowieka zapowiedzieli amerykańscy naukowcy z Uniwersytetu Kalifornijskiego w San Francisco. Udało się to jednak podobno innemu zespołowi badawczemu pracującemu w biotechnologicznej firmie Advanced Cell Technology w USA. Eksperyment przerwano, gdy zarodek składał się z kilkuset komórek.

Mimo rzekomego sukcesu technikę klonowania – i to nie tylko w wypadku człowieka – uważa się za bardzo zawodną i niebezpieczną. Aby powstała owieczka Dolly, trzeba było wykorzystać kilkaset komórek jajowych. Badania na innych zwierzętach wykazały natomiast, że sklonowane płody często rodzą się z poważnymi wadami rozwojowymi.

Przeciwko klonowaniu człowieka opowiada się 90 proc. Amerykanów, znacznie przychylniejszych kontrowersyjnym badaniom naukowym niż Europejczycy. Były prezydent USA Bill Clinton zaaprobował w 1997 roku pięcioletni zakaz klonowania człowieka, za którego złamanie grozi grzywna w wysokości 250 tys. USD lub dwukrotności dochodów czerpanych z eksperymentu. Członkowie Unesco przyjęli jednogłośnie rezolucję sprzeciwiającą się tego rodzaju próbom. Eksperymenty takie są również zabronione w Unii Europejskiej.

Dlaczego więc dwaj naukowcy chcą się podjąć kontrowersyjnego zadania? Komentatorzy zwracają uwagę, że obydwaj pracują w prywatnych instytucjach. Rozgłos, jaki nadają swoim planom, zapewnia darmową reklamę. Ich zamiary są również podyktowane chęcią wzięcia udziału w wyścigu: kto pierwszy doprowadzi do narodzin ludzkiego klonu, tego nazwisko znajdzie się w podręcznikach historii. Oby na obu naukowców nie spłynęła sława podobna do tej, jaka okryła konstruktorów pierwszej bomby atomowej.

Ilu znajdzie się chętnych do stworzenia własnych klonów – dziś trudno prorokować. Ale na pewno ich nie zabraknie. Z badania przeprowadzonego przez „Time" – CNN w 1997 roku wynika, że około pięciu milionów Amerykanów, czyli 6–7 proc. dorosłych mieszkańców USA, chciałoby mieć swój własny klon. Niektórzy wierzą, że dzięki tej metodzie mieliby wreszcie szansę na upragnione potomstwo, którego na razie doczekać się nie mogą. Nie można wykluczyć też, że część z nich po prostu marzy o dzieciach na swój obraz i podobieństwo. Klonować się chcą również niektóre pary lesbijskie, którym dzięki tej metodzie spadnie z głowy problem, skąd wziąć plemniki.

Jak podkreśla Lee Silver (2002; 22n) większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z nieprawdopodobnych możliwości, jakie otwierają przed nami dzisiejsze techniki biologii rozrodu i genetyki, które zaczynają tworzyć nową gałąź medycyny,

reprogenetykę. Wykorzystując metody reprogenetyczne, rodzice będą mogli kierować wykształceniem się niektórych cech nie tylko u swoich dzieci, ale także w następnych pokoleniach, a tym samym decydować o swoim biologicznym istnieniu, swojej własnej ewolucji. Należy pamiętać jednak, że rozwój reprogenetyki – tak jak rozwój wszelkich nowych i skutecznych technik – może pociągać za sobą trudne do przewidzenia skutki.

Ostatnie dziesięciolecie przyniosło nadzwyczajne udoskonalenie wielu metod inżynierii genetycznej i technik wspomagania rozrodu. Jednakże większość pracujących w tych dziedzinach naukowców i lekarzy, być może obawiając się popełnienia pomyłki, niechętnie zastanawia się nad tym, do czego ten postęp może prowadzić. Nikt nie potrafi przewidzieć, które z metod będą się rozwijać szybko i bez przeszkód, a które natrafią na nieoczekiwane trudności. Oznacza to, że wdrożenie niektórych pomysłów może okazać się trudne technicznie lub wręcz niemożliwe. Z drugiej strony, mogą nastąpić odkrycia, których dziś nikt nie potrafi przewidzieć, tak jak Huxley w 1931 roku nie przewidział rozwoju inżynierii genetycznej i klonowania za pomocą jąder pochodzących z komórek dorosłego osobnika.

Niewykluczone, że reprogenetyka stanie się technologią, do której dostęp będą mieli tylko wybrani. Wiele osób uważa, że to niesprawiedliwe, ale musimy pamiętać, że społeczeństwo amerykańskie wyznaje zasadę, iż osobista wolność i środki finansowe to główne kryteria określające możliwości i prawa jednostki. Jeśli zamożni rodzice mają prawo posyłać dzieci do drogich prywatnych szkół, to mogą również korzystać z metod reprogenetycznych.

I tu właśnie napotykamy dylemat. Na szczeblu jednostki każdą ingerencję reprogenetyczną można rozpatrywać jako wynik indywidualnej decyzji, niemogącej powodować zmian w społeczeństwie, jednakże wszystkie te ingerencje kumulują się i mogą mieć poważne, długofalowe, niedające się przewidzieć konsekwencje (tamże; 23).

Stosowanie technik reprogenetyki budzi wiele zastrzeżeń. W niektórych przypadkach są one spowodowane świadomym lub nieświadomym lękiem przed wkraczaniem na teren „zastrzeżony dla Boga". Rozwój reprogenetyki jest nieunikniony. Ani państwo, ani społeczeństwo, ani nawet uczeni, którzy ją stworzyli, nie mogą jej ograniczyć.

Nie ulega wątpliwości, że wkraczamy w nową erę. I czy nam się, to podoba, czy nie, o wszystkim zdecyduje globalny rynek. Niestety „diabeł siedzi w pieniądzach".

VI. Dotychczasowy ład w zderzeniu z aspiracjami wybranych grup społecznych

Doszliśmy w naszych rozważaniach do osiągnięcia przez ludzkość „Bożego Podwórka", chociaż przekroczenie jego granic jest nadal wysoce problematyczne. Doszliśmy tam, wykorzystując materiał objawiony nam w akcie stworzenia, a ściślej mówiąc, manipulując nim według zasad nie zawsze zgodnych z odwiecznie w nas tkwiącymi. Słusznie zauważa Antoni Kępiński, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszyć nie wolno.

I chociaż wieża Babel w całości Objawienia jest niewielkim wspomnieniem, napomknięciem o zaniku porozumienia pomiędzy ludźmi, to zawiera w sobie głębokie treści. Można powiedzieć nawet, że całe wydarzenie zaistniało z powodu technicznego głupstwa, ale też i z niepohamowanej pychy. Przeciwstawienie tej konstrukcji dzisiejszej, ponowoczesnej „wieży" to problem czekający na rozwiązanie. Ratuje ją globalizacja, przeżera natomiast walka z naturalnymi systemami wartości oraz ich neutralizacją.

Tadeusz Żychiewicz wyraźnie stwierdza, że wieża Babel korci. „Gdyby bowiem miało się tu do czynienia – jak chcą niektórzy – wyłącznie tylko z ludową, folklorystyczną eksplikacją początku rozmaitości języków i jeśli jedyną wartością miałby tu być niewątpliwy morał, że ludzka pycha i tak jest zawodna, znikoma i mała, jakże się to mogło stać, że ta właśnie opowieść w dziejach biblijnego Objawienia stała się pierwszą częścią składową ideowego tryptyku? Po opowieści o wieży Babel i pomieszaniu języków przyjdzie bowiem ewangeliczna sprawa jedności wszystkich narodów i ludów, przywróconej w zbawieniu przez Jezusa, a także sprawa daru języków w Wieczerniku w czas Zesłania Ducha Świętego. Kiedy zaś w Apokalipsie będzie ginął Babilon, nad jego cieniami stanie

także i wizja ludzkości zjednoczonej – jednakże nie przeciw Bogu i przeciw sobie, nie poza Bogiem, nie wbrew Bogu.

Biblijna opowieść o wieży Babel wygląda mi na rozsypaną nieco i trochę zatartą mozaikę, bardzo starą i nie do końca odczytaną; coś tu nie pasuje, czegoś tu brak, a niektóre kamyki już nie bardzo są czytelne. Tak to jakoś wygląda, jakby Ci ludzie powiedzieli nie wszystko, co było im wiadome. W niektórych zaś miejscach może nie całkiem tak, jak zamierzali. A może to tylko odmiana czasu zamąca wzrok?" (Żychiewicz 1986; 88).

Może jest to też wskazówka do dalszych poszukiwań. Stare Przymierze posiada tę cechę, że rozwój nauki nie dezaktualizuje go, lecz raczej potwierdza. Drugą część naszych rozważań poświęcimy konkretnym, wybranym przypadkom, które wymagają analizy w odniesieniu do „ponowoczesnej wieży", w niej bowiem odbija się nasze codzienne życie. Wrócimy więc powtórnie do rajskiego ogrodu pierwszych rodziców.

1. Ogród Rajski jako początek „agricultury" i wskazanie ekologiczne

Zastanawiające. To nie może być przypadek. To z całą pewnością nie jest przypadek, że ludzkie szczęście i harmonię, zamysł Stwórcy, wpisano właśnie w obraz ogrodu. Nie w obraz wspaniałego miasta lub pałacu. Także i nie w obraz puszczy, dżungli albo stepu. A przecież tym ludziom musiały być bardzo bliskie swobodne i niedotknięte ludzką ręką przestrzenie; a jeśli już śniła się cywilizacjom starożytnego Wschodu jakaś wielka wspaniałość, to właśnie zamknięta w obrazie miasta i w bogactwie pałaców. Jednakże przeznaczenie człowieka wpisano właśnie w obraz ogrodu.

To ma swój głęboki sens ideowy, swoją wyraźną kierunkową orientację – podkreśla Żychiewicz. Pierwotne, samoregulujące się formy bytowania przyrody – dżungla, puszcza, step, pustynia – dominują nad człowiekiem. Są środowiskiem, w którym człowiek może żyć za cenę uznania i uszanowania owej dominacji. Tak jak się to dzieje do dziś w społecznościach ludów pierwotnych, będących żywymi skamielinami dziejów – człowiek żyje z owoców środowiska, jednakże równocześnie zgadza się na rolę biernej jego cząstki, podległej prawom puszczy albo stepu. Dostosowuje się. Nie ingeruje w środowisko. Niczego nie zmienia. Jest jak drzewo, jak zwierzę, jak owad. Cywilizacja miejsko-pałacowa – podobnie zresztą jak i rozwinięta cywilizacja przemysłowa – są natomiast drugim biegunem: lekceważącym przekreśleniem natury, aroganckim jej

odrzuceniem, pogwałceniem jej równowagi i samoregulujących mechanizmów, wyizolowaniem się – pozornym zresztą i na dłuższą metę wyraźnie samobójczym, z czego dziś zdajemy sobie sprawę o wiele wyraźniej i jaśniej niż nasi praojcowie.

Kazano człowiekowi, aby czynił sobie ziemię poddaną. Równocześnie jednak biblijne Objawienie bez krzty dwuznaczności i zupełnie przejrzyście ukazuje zamysł Stwórcy: ogród ziemi. A więc środowisko, które jest bezsprzecznie owocem twórczej ingerencji i działania człowieka, jednakże nie takiej ingerencji, która odwraca się plecami do natury, odrzuca ją albo niweczy. Ogród ziemi: natura w przyjaźni i służebnym przymierzu z twórczym, ale szanującym jej prawa i harmonię człowiekiem. Taka przecież jest idea ogrodu rajskiego.

Historia może się wydać w swoisty sposób nawet i zabawna: ta biblijna koncepcja, która twierdzi o sobie, że jest najpierwotniejszą, i więcej nawet: iż jest objawionym obrazem zamysłu Stwórcy – koncepcja ta w sposób dość niespodziewany jawi się nam dzisiaj jako najnowocześniejsza i najbardziej optymalna z możliwych. Można kochać puszczę albo step, ale jest oczywiste, że ludzkość nie podda się ich dominacji – byłoby to zresztą zupełnie niemożliwe. Równocześnie zaś wiemy już, że ignorowanie natury jest szkodliwą głupotą, zaś naruszenie mechanizmów biologicznej równowagi i harmonii w skali globu – czystym samobójstwem (tamże).

I zobaczmy, co się dzieje, w którą stronę zmierzają podświadome i instynktowne ludzkie tęsknoty: symbolem najwyższego luksusu i najwyższego standardu stał się miejski „wyfiokowany pałac", nie apartament wpleciony w szkło i stal wielkiej metropolii, lecz dom, w którym zacierają się granice pomiędzy pomieszczeniem mieszkalnym i ogrodem. Dom wbudowany dyskretnie w naturalne otoczenie i nieburzący jego uroku. Taki dom, w którym zieleń ogrodu i zapachy kwiatów wchodzą swobodnie pomiędzy ściany, gdzie woda jest obecna nie tylko w kurkach i kranach, a ptaki budują spokojnie gniazda w załomach ludzkiej siedziby. Najdrożsi, najzdolniejsi, najbardziej wyczuleni na ukryte potrzeby ludzkie architekci (nie mówiąc już o prekursorskim Le Corbusierze) poczęli budować takie domy dla ludzi mających do zbycia spore sumy pieniężne. Ci zaś, którzy pieniędzy mają o wiele mniej, żądają od mniej sławnych architektów, aby bodaj ich mrowiska, ule i prostopadłościany były otwarte na światło, słońce, zieleń i wiatr. W krajach skandynawskich czy w USA przy budowie nowych osiedli nie ruszy się niepotrzebnie ani jednego drzewa czy krzewu; nie zasypie się żadnego strumyka. Wszyscy ci ludzie z całą pewnością byliby zdumieni, gdyby powiedziano im, że oto niespodziewanie – niby dobry a zapomniany sen – powróciła do nich nieuświadomiona tęsknota za biblijną koncepcją urządzenia ziemi: za ogrodem raju, który byłby domem przyjaźni człowieka z naturą. Za takimi formami integracji

ludzkiej w porządek ziemi, które liczyłyby się z motywami wzajemnych zależności i uwarunkowań. Za takimi formami integracji, które nie skręcałyby samobójczych powrozów na ludzkie szyje; bo wprawdzie uczynić możemy z naturą, co się nam żywnie podoba, ale rachunki płacić będziemy sami. Tęsknota za mądrością Księgi Rodzaju: za ziemią służebną i poddaną, ale jednak niespaskudzoną „cholernym ludzkim geniuszem".

Na dobrą sprawę zresztą jakieś cienie tej tęsknoty obecne były przy człowieku przez cały ciąg jego historii jako symbol pewnej wspaniałości i pełni. Tłukły się w ogrodach Semiramidy, w baśniach Bliskiego i Dalekiego Wschodu, w ogrodach wszystkich władców, cesarzy, królów i wielmożów. Ale także i w średniowiecznym klasztornym wirydarzu. Bo chociaż ów klasztorny *hortus conclusus* – „ogród zamknięty" interpretowany był zawsze bardzo pobożnie jako symbol dziewictwa Najświętszej Maryi Panny, skąd też w ikonografii sceny Zwiastowania częsty bywa motyw wirydarza, jednakże zapomniano, że sprawa ta ma też swoje dawniejsze antecedensy. Boć i Księga Rodzaju tak właśnie mówi o raju: ogród zamknięty. A czy i my, na ubogą miarę naszych możliwości, pozostajemy obojętni na ideę domu wplecionego w ogród ziemi? (zob. tamże; 29).

Czy w ten sposób nie odzywa się w nas, jak i wielu innych sytuacjach, swoisty teotropizm? Współpraca z przyrodą, doskonalenie gleby, wreszcie rolnictwo, to jedyny zawód, który nie wymaga istnienia społeczeństwa i może być uprawiany na bezludnej wyspie. Zdaniem Leszka Kołakowskiego – gdy próbujemy wyróżnić szczególnie silny czynnik kulturalny, który przyczynił się do przyspieszenia upadku standardów, kusi nas myśl, że jest to nabierający tempa wzrost mobilności, zarówno przestrzennej, jak i społecznej.

2. Wiara i odczucie bóstwa jako „wspólny mianownik" moralności rolników

Światowej sławy badacz chłopskich kultur Robert Redfield wyznał, że kiedy czytał powieść Władysława Reymonta o życiu polskich chłopów, nie mógł się oprzeć wrażeniu, że większość tego, co Reymont opisuje jest prawdziwa w stosunku do znanych mu wsi meksykańskich, chińskich czy jukatańskich (Redfield 1982; 134n). W konkluzji Redfield stwierdza, że „gdyby jakiś dobry dżin przeniósł chłopa z którejkolwiek z tych tak bardzo oddalonych społeczności do którejkolwiek z pozostałych i dałby mu znajomość języka wioski, do której zostałby przeniesiony, bardzo szybko chłop ów poczułby się jak we własnym domu. A stałoby się tak dlatego, ponieważ podstawowe orientacje życiowe pozostałyby

niezmienione. Kompas jego kariery w dalszym ciągu wskazałby tę samą moralną północ. Odkryłby po opanowaniu powierzchownych różnic, że to, w co nauczono go wierzyć, jest słuszne i przyzwoite, że pozostało pomimo tysięcy mil, a może i tysięcy lat, w dalszym ciągu słuszne i przyzwoite" (tamże). Tenże autor stwierdza dalej, że człowiek nowoczesnego miasta najczęściej uważa pracę za sprawę świecką, konieczność dostarczającą mu przyjemności lub nie, ale w żadnym wypadku nie jest to sprawa Pana Boga. Może również uważać swoją karierę za pełną przygód i wspaniałych uczynków, lecz znowu bez specjalnych uczuć religijnych. Chłopów zaś cechuje trzeźwy stosunek do pracy fizycznej, stan umysłu jednocześnie praktyczny i pełen czci, nieodłączna mieszanina roztropności i pobożności nadają życiu chłopskiemu jego zasadniczy charakter.

„Znany mi rolnik Maja podchodził do ziemi, na której pracował, z nożem do ścinania drzew lub maczetą w ręce i z modlitwą w sercu (…). Według niego boskość tkwi w całej przyrodzie, a rolnik stąpa po świętej ziemi" (tamże; 139). Dalej zauważa Redfield, że „przyjemność tych chłopów to przyjemność życia przeżywanego na małą skalę. Życie przeżywane w małej skali jest przyjemne, jeżeli zapewnia takie wygody życiowe po dniu ciężkiego i być może gorzkiego znoju. Z pewnością przyjemność jest prawdziwsza, bardziej warta jej zaznania, jeżeli praca i cierpienie mają znaczenie zrozumiałe dla ludzi. Wydaje mi się, że tradycje chłopskie ten cel osiągają. Tak jak inne stare społeczności, chłopi znajdują w życiu cel i rozkosz, ponieważ zakumulowane doświadczenie tych ludzi wpisało w naturę, i w cierpienie, i w radość, i w śmierć znaczenia, które w przekonaniu chłopa wyrażają się w jego codziennej pracy i zabawie" (tamże; 146).

Poszukiwanie pewnych wspólnych cech w sferze zależności chłopów od warunków przyrodniczych nie oznacza ich absolutyzowania, lecz stanowi jedynie spojrzenie na zasadnicze rysy ich umysłowości, osobowości i moralności przez pryzmat sytuacji bytowej, jaką stworzyło im środowisko naturalne oraz izolowana i samowystarczalna wieś. Uwarunkowania te składają się na swoistość cech osobowościowych chłopa. Do tych cech należała m.in. religijność przesycona konkretnymi wyobrażeniami i praktycznie nastawiona, myślenie magiczne, łatwość sugestii, duże znaczenie symboliki, tworzenie uogólnień w oparciu o jednostkowe fakty, schematyzm oraz konkretyzm myślenia i ocen, żywiołowa emocjonalność itp.

Dla wspomnianych badaczy zależność pomiędzy cechami chłopskiej osobowości a środowiskiem ich życia i pracy nie ulega wątpliwości. Zależności te szczególnie podkreślają uczeni, którym chłopskie pochodzenie dostarczyło w dzieciństwie niezapomnianych przeżyć, a własne doświadczenia materiału do późniejszych głębokich refleksji i trafnych uogólnień. Stanisław Pigoń tak na przykład charakteryzuje środowiskowe podłoże swoistości cech umysłowych

i osobowościowych chłopa: „Wieś i miasto to środowisko oddzielone od siebie wielokrotnymi okopami różnic, nawet przeciwieństw. Najgłówniejsza bodajże leży w typie pracy i w warunkującym go stosunku człowieka do ziemi (…). Otóż właśnie oranie gruntu wyrabia pewien kształt psychiki samoswój i do innych nie podobny, w szczególności przeciwległy prawie przeciętnej psychice mieszczańskiej. Chłop na wsi żyć musi wciąż bezpośrednio pod utwierdzeniem nieba, praca jego stoi w najściślejszym związku z życiem przyrody, zależna od jej tajemnic pełnego roku przemian. Zdany na łaskę żywiołów, związany z przyrodą jak żeglarz z okrętem, sam jeden w obszarach wszechświata, wciąż zwrócony być musi w stronę, gdzie ich pierwsza przyczyna, ich Władca. Dusza chłopska z urobienia wieków jest więc religijna, ma żywe wciąż odczucie bóstwa, z kornym uwielbieniem uznaje ustawiczną jego obecność w biegu świata" (Pigoń 1946; 16).

Wiara i odczucie bóstwa było jedną z najważniejszych zasad wyodrębnienia przyczyn porządku społecznego, towarzyszącą ludzkości od najwcześniejszych historycznie form organizacji zbiorowej. Wiara umożliwiała porządkowanie zjawisk, ich lokalizacje w ciągu zdarzeń zrozumiałych bądź niezrozumiałych. Jej znaczenie było tym większe, im szerszy był obszar niewiedzy. Wiara umożliwiała „zrozumienie" i „wyjaśnienie" tego, co „niepojęte", była ostatecznym odniesieniem i depozytariuszem wszystkich tajemnic świata i człowieka.

Główną ideę systemu naturalistyczno-religijnego stanowiło przekonanie, że kosmos jest silnie zintegrowanym „żywym organizmem", którego częścią naturalną są ludzie. Inne składniki tej przyrodniczej wspólnoty: ciała niebieskie, zjawiska atmosferyczne, żywioły, ziemia itd. ulegały mniejszej lub większej antropomorfizacji, obdarzane były życiem i świadomością.

Tradycyjny chłop starał się ujmować funkcjonowanie przyrody oraz własne poczynania w kategoriach i relacjach istniejących w jego pierwotnej społeczności. Takie podejście do otaczającego świata wymagało transponowania jego przyrodniczych elementów w zakres odpowiednich kategorii i ról społecznych. Cel ten był osiągnięty przez stosowanie zasad antropomorfizacji, personifikacji i reifikacji (zob. Kocik 2000; 21n).

Antropomorfizacja polegała na przypisywaniu przyrodzie, żywej i nieożywionej, ludzkich cech oraz motywów postępowania. Dotyczyła ona również spraw dla chłopa najogólniejszych, których określenie nie wymagało uściśleń pod względem czynników składowych, np. „niebo", „pogoda", „sad", „ziemia" (nie w znaczeniu rola), „świat" itp.

Dlatego najogólniejszą i najważniejszą częścią światopoglądu ludowego były wierzenia i postawy związane z samą przyrodą oraz naturalnym otoczeniem człowieka tworzące tzw. system naturalistyczno-religijny; jego wyrazem

może być ludowe powiedzenie „z jednego drzewa krzyż i motyka". System ten był również ważnym czynnikiem kształtującym stosunek społeczności wioskowych zarówno do środowiska naturalnego, jak i własnej grupy.

W celu stworzenia właściwego sobie i zrozumiałego systemu analizy otaczającego świata, ludność chłopska musiała dokonać sprowadzenia wszystkich przyrodniczych elementów, zjawisk i pojęć do jakiejś formy „wspólnego mianownika". Ten wspólny mianownik opiera się na trzech zasadach:

1) na zasadzie antropomorfizacji i personifikacji;

2) na zasadzie reifikacji pojęć abstrakcyjnych oraz czynników „niematerialnych", takich jak niektóre zjawiska bądź zależności przyczynowe;

3) na zasadzie konkretyzacji procesu myślenia i sposobu pojmowania rzeczywistości (zob. Kocik 2000; 34n).

Zastosowanie tych trzech zasad tworzyło dopiero wspólny mianownik zintegrowanego pojmowania świata, który umożliwiał zrozumienie własnych relacji z przyrodą i własnego w niej miejsca oraz zapewniał pełną harmonię – na płaszczyźnie najogólniejszej refleksji – „światopoglądu", ze „światooglądem". Ten wspólny mianownik umożliwiał więc rozumienie rzeczy niezrozumiałych i pojmowanie rzeczy niepojętych. Wsparty wiarą, wnosił w życie chłopa egzystencjonalny spokój i stanowił podłoże bogactwa treści kultury ludowej.

3. Pojęcia służące funkcjonowaniu ponowoczesnej wieży Babel

Słowa są dla myśli tym, czym narzędzia pracy dla ręki człowieka. Władysław Kopaliński pisze, że „można z niewielką tylko przesadą powiedzieć, że człowiek zaczął mówić od początku swego istnienia. Albo inaczej: „Na początku było słowo. Bo właśnie słowo uczyniło z niego istotę ludzką. Bo bez tych dziwacznych dźwięków, zwanych imionami pospolitymi, myśl ograniczała się do indywidualnych przedmiotów lub doświadczeń zmysłowych – najczęściej wzrokowych – zapamiętywanych lub wyobrażonych. Bez słów oznaczających klasy przedmiotów można było pomyśleć o tym, tamtym lub owym człowieku, ale nie o Człowieku w ogóle, bo oko nie widzi Człowieka, ale poszczególnych ludzi" (Kopaliński 1997; 403).

Wystarczyło więc, że na widok rosnącej w górę wieży Babel, Bóg rozmnożył języki budowniczych, a oni, nie mogąc się porozumieć, zaniechali budowy i rozproszyli się po świecie.

Słowo, niosące człowiekowi tyle pożytków, wydawało mu się darem bogów i rzeczą świętą; stało się treścią formuł magicznych, tym bardziej czczonych, im mniej mających sensu; jeszcze do dziś przetrwało ono jako święte w misteriach, gdzie np. „Słowo staje się Ciałem". Słowo posłużyło nie tylko jaśniejszemu myśleniu, ale też lepszej organizacji społecznej. Scementowało umysłowo pokolenie z pokoleniem, stanowiąc nieocenione medium wykształcenia i przekazu wiedzy i sztuk; stworzyło nowy aparat komunikowania się, z którego pomocą jakaś doktryna lub wiara mogła uformować społeczność w jednolitą całość. Niewątpliwie żaden wynalazek nie dorównał potęgą i chwałą imieniu pospolitemu (tamże; 405).

Dlatego w historii ludzkości nie brakowało prób utworzenia jednego uniwersalnego języka, czyli powrotu do sytuacji sprzed decyzji człowieka o budowie wieży sięgającej Nieba. Tragedia pierwszych rodziców doprowadziła do tego, że żaden powrót w czasy rajskiego bytowania nie był już możliwy.

Samowystarczalność językowa i kulturowa byłaby dla każdego narodu nieszczęściem, dobrze więc, że jest niemożliwa. Nie należy więc z zapałem godnym lepszej sprawy zwalczać tej penetracji językowej, łagodzącej w pewnym stopniu niewygody współczesnej wieży Babel, ale język, zyskując na internacjonalizacji, nie może i nie powinien tracić spójności i właściwego sobie charakteru. To wszakże, jak się zdaje, żadnemu ze współczesnych języków narodowych nie zagraża. Trudno więc przypuszczać, że język międzynarodowy mógłby w obecnych warunkach powstać samorzutnie (tamże; 273).

Po raz pierwszy w dziejach stoimy obecnie na progu unifikacji cywilizacyjnej całego świata. Podróżując z szybkością naddźwiękową, komunikując się ze sobą z prędkością światła, wchodzimy w epokę osmozy kulturalnej, gdzie wpływy wzajemne promieniują przez granice, gdzie jednorodna cywilizacja narzuca się światu wraz ze standaryzowanym stylem życia. We wszystkich krajach rozwiniętych istnieje tendencja do używania takich samych ubiorów, maszyn, stosowania takich samych zasad i obyczajów, dążenia do analogicznych celów życiowych. Zdawałoby się, że mógłby to być idealny teren do przyjęcia wspólnego instrumentu lingwistycznego, języka pomocniczego, jednego dla całego świata.

Ale byłoby zapewne naiwnością uważać chwilę ewentualnego przyjęcia takiego języka przede wszystkim za początek złotego wieku. Do dziś wielu entuzjastów upaja się iluzją humanitarną, przekazaną nam w spadku po XIX stuleciu. Myślą oni wraz z Anatolem France'em, że kiedy się ludzie zrozumieją, przestaną się zabijać, a zaczną całować.

Problem jednak nie jest taki prosty. Nie dość jest mówić tym samym językiem, aby się rozumieć. Wewnątrz tych samych granic językowych mówimy jedną mową, ale słowa często nie oznaczają tych samych rzeczy. Język jest kluczem,

ale klucz może służyć zarówno do otwierania, jak i do zamykania. Język służy zarówno wyrażaniu, jak i ukrywaniu myśli, równie często rani, jak uzdrawia. Wiadomo, że najokrutniejsze bywają nienawiści rodzinne, wojny stanowe (powstania) i domowe. Krótko mówiąc, nie należy żądać od języka tego, czego on dać nie może. Sam tylko wspólny język może zjednoczyć ludzi w tym samym stopniu, w jakim samochód czy lodówka mogłyby ich same przez się uszczęśliwić.

Absurdy te są jednak zapewne tylko tymczasowe. Nauka o człowieku, dziś będąca jeszcze w powijakach, położy pewnego dnia kres odległościom językowym. Wieża Babel wyda się wówczas naszym odległym potomkom jedną z charakterystycznych cech ery przedhistorycznej, w której jesteśmy obecnie pogrążeni po uszy (zob. tamże; 273).

Kiedy to nastąpi, i czy nastąpi w ogóle, trudno powiedzieć. Obecnie dominuje w świecie język angielski, ale także w jego obrąbie narastają różnice znaczeniowe prowadzące do licznych nieporozumień.

Z pewną nadzieją, ale i obawą można myśleć o postępującej globalizacji oraz Internecie. Już teraz można dostrzec w ich funkcjonowaniu nie tylko blaski, ale i cienie. Skrótowo mówiąc, powstaje problem, czy globalizacja internetowa nie dokona „segmentacji" ludzkości na określone „obszary niszowe" różniące się systemem wartości, religii, wzorów zachowania, małżeństwa itp. Być może tego właśnie dotyczyło pytanie Jezusa: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?" (por. Łk 18, 8).

VII. Usuwanie Boga poza obszar świadomości społecznej

1. Szczególna podatność na ideologiczne programy zmian społecznych

Znana jest socjologom starszego pochodzenia prawidłowość (którą chyba nawet można nazwać prawem), że autorami i „wynalazcami" wszelkich radykalnych zmian w społeczeństwie są „filozofowie" i uczeni propagujący określoną ideę. Realizatorami często bezmyślnymi i okrutnymi są fanatycy tych idei, wyznawcami osobnicy o infantylnej psychice, oddający swój wysiłek szybkiej realizacji atrakcyjnych pomysłów. Głównymi beneficjentami całego procesu są natomiast szubrawcy (kolejność dość przejrzysta: myśliciele, fanatycy, łatwowierni i szubrawcy).

Dusza ludzka jest nienasycona w swoim ziemskim bytowaniu (cecha teotropizmu) i pragnie coraz szerszych osiągnięć. Biada, jeśli tym pragnieniem kierują fanatycy i łatwowierni.

Człowiek myślący w różny sposób wyobraża sobie swoją przyszłość oraz przyszłość otoczenia społecznego. Nie ma człowieka bez marzeń, które na ogół w pełni nigdy się nie sprawdzają. W ten sposób każdy tworzy lub „czepia" się swojej ideologii, która jest płaszczyzną ogromnych manipulacji ludźmi, a której w dodatku nie można obwiniać o głoszenie nieprawdy. To przecież „kosmetyka" życia pełniąca wiele funkcji. Rozpala namiętności i steruje zachowaniem ludzi. Ukazuje ona nowe cele i podkreśla ich blaski, skrzętnie zaś ukrywa cienie, skraca perspektywę czasową drogi do celu, upiększa wysiłki i poświęcenia, mobilizuje społeczną aktywność, ukazuje świetlaną przyszłość kolejnym pokoleniom.

Bardzo celnym przykładem mogą być słowa *Międzynarodówki*: „Ruszymy z posad bryłę świata. Dziś niczym, jutro wszystkim my".

Z natury swojej ideologia nie znosi wartości mocnych, trwałych, bo stoją one na przeszkodzie radykalnym zmianom. Albo więc stara się je wykpić, albo całkowicie pomijać. Ludzie zawsze będą śpiewać: „Ja wam mówię jest dobrze… ale nie najgorzej jest" lub „Więc pijmy póki czas, bo za 100 lat nie będzie nas". Na pogłoski o końcu świata jedni rozpoczną pokutę, drudzy pospieszą zaznać cielesnych rozkoszy.

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

Jest to jednak szkodliwy nonsens; pogarda dla prawdy niszczy naszą cywilizację nie mniej aniżeli fanatyzm prawdy. Zobojętniała większość oczyszcza pole dla fanatyków, których zawsze dość się znajdzie. Nasza cywilizacja upowszechnia poczucie, że wszystko powinno być zabawą w dziecinnych filozofiach tak zwanej „nowej ery", których treści nie da się w ogóle określić, bo to znaczy wszystko, cokolwiek kto chce.

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

Powiadamy nieraz, że wolno karać za czyny, nie za opinie. Kłopot w tym, że granica między nimi nie jest wyraźna. W różnych krajach karalne jest, na przykład,

podżeganie do nienawiści rasowej. Podżegać można w różny sposób i rasiści nieraz się bronią tak właśnie: to są opinie, więc nie mogą być karane. Ale słowo też jest szczególnym przypadkiem działania i może mieć skutki najgorsze i najlepsze. Jeśli tylko tyle powiemy, łatwo podpowiadamy, że należy wszystkie opinie kontrolować z punktu widzenia ich możliwych skutków. Ale jeśli tego nie powiemy, podpowiadamy z kolei, że niczego nie wolno zabraniać, dopóki nie ma użycia przemocy. Jak zawsze w życiu, trzeba więc szukać rozwiązań kompromisowych, które są zawsze niewygodne, ale nieuchronne. Jest to wieczny dylemat tolerancji: czy wolno i należy tolerować ruchy polityczne lub religijne, które są wrogami tolerancji i chcą zniszczyć wszystkie urządzenia, co tolerancję chronią, ruchy totalitarne lub dążące do narzucenia własnej despotycznej władzy? Takie ruchy mogą nie być niebezpieczne, póki są niewielkie, można je więc tolerować, ale z drugiej strony, gdy stają się silne, trzeba je tolerować, bo nie ma siły, by je zniszczyć, a w końcu całe społeczeństwo może paść łupem najgorszej tyranii. Tak to tolerancja nieograniczona zwraca się przeciw sobie i niszczy warunki, które ją czynią możliwą (zob. Kołakowski 2000; 40).

Tolerancja jest chroniona mniej przez prawo, a więcej przez utrwalanie się obyczajowości tolerancyjnej. Potencjał nietolerancji jest w każdym z nas, bo potrzeba narzucania innym własnego obrazu świata jest na ogół silna; chcemy, by wszyscy wierzyli w to samo, co my, bo wtedy czujemy się duchowo bezpieczni i nie musimy rozważać własnych wiar albo ich konfrontować z innymi. Toteż agresji w konfrontacji wiar – religijnych, filozoficznych czy politycznych – jest bardzo dużo. Gdyby jednak nietolerancja, ochota do nawracania innych przez agresję i przemoc, miała być usuwana przez taką obyczajowość, w której nikt w nic nie wierzy, nikomu o nic nie chodzi, byleby życie było zabawne – biada nam, staniemy się ofiarami takiej czy innej ideokracji. Nie zwalczymy pochwały gwałtu przez pochwałę powszechnego zobojętnienia (Kołakowski 2000; s. 36–40).

Nie można jednak pomijać realnych czynników rozwoju ideologicznych teorii. Thomasa Roberta Malthusa (1766–1834), którego zaniepokoił rozwój ludności w powiązaniu z rozwojem ekonomicznym. Żywiołowa dzietność i śmiertelność dzieci pojawia się jako problem społeczny pod koniec XVIII wieku, potrzeba satysfakcji seksualnej w małżeństwie dopiero w latach 30. ubiegłego wieku. Badania Freuda, a później Kisney'a zasygnalizowały znaczenie udanego pożycia seksualnego w małżeństwie.

Nie ulega wątpliwości, że wszyscy myśliciele snujący wizje porządku społecznego bądź duchowego posiadali liczne „zwichnięcia" zależne od sytuacji, w jakiej żyli oraz osobistych predyspozycji. Te zwichnięcia posiadały często psychopatyczny charakter (jak np. u Freuda) lub zbrodniczy jak komunizm w wydaniu „uczniów" Marksa – Engelsa i Lenina.

Wydaje się więc, że ponowoczesna wieża Babel nie posiada podstawowych parametrów swojej konstrukcji: wertykalnego, horyzontalnego i materialnego. Starotestamentalna zorientowana była ku niebu, ponowoczesna zaczyna przypominać chaotyczny zlepek konsumpcyjno-ludyczny poszerzający granice wolności poza marginesy człowieczeństwa.

2. Stworzenie bez Stworzyciela

Rzadko przychodzi nam spotykać się z pojęciami tak sprzecznymi i wieloznacznymi jak Bóg. Mówiąc słowami św. Pawła, dla jednych jest on śmiesznością i głupotą, dla innych Stwórcą, któremu warto poświęcić życie (por. 1 Kor 1, 18). Zupełny ateizm rozpowszechniający swój program to wiara tylko na opak.

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

Na początku pracy wyszliśmy od stwierdzenia *credo ergo sum* (wierzę, więc jestem). Trzeba najwyższej pychy (szatańsko-człowieczej), by twierdzić, że Coś, co określamy „Jahwe", „Deus", „Allah", „Absolut", „Dominanta", „Entelechia" itp., nie istniało w ogóle i nie będzie istniało nigdy. Taka postawa przewija się np. w marksowskim stwierdzeniu, że pojęcie Boga to opium dla mas, że krytyka religii zniszczyła urojone kwiaty upiększające kajdany po to, by człowiek zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe.

Przerażające podejście oraz impertynencja człowiecza. Pojęcia przekraczają ludzką wyobraźnię, ale są atrakcyjne na jej miarę. Andrzej Zwoliński słusznie akcentuje to, co w tej materii można powiedzieć: „II Sobór Watykański stwierdził: «Stworzenie bez Stworzyciela zanika» (GS, 36). Jan Paweł II mówił, że «zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka». Przestrzegał: «Wielokrotnie budowniczowie świata, za który Chrystus oddał życie, starali się definitywnie przywalić kamieniem Jego grób. Niech jednak wszyscy ci, którzy głoszą śmierć Boga i pragną Boga wykorzenić ze świata, pamiętają, że śmierć Boga może doprowadzić do śmierci człowieka». I dalej autor podkreśla, że «moralny relatywizm, który zezwala na zagubienie wartości – także w sferze życia publicznego – obraca się przeciw samej ludzkiej wolności». Albert Camus pisał: «Jeśli w nic się nie wierzy, jeśli nic nie ma sensu i jeśli nie możemy uznać żadnej wartości, wszystko jest możliwe i żadna rzecz nie ma znaczenia. Nic za,

nic przeciw, zabójca ani ma rację, ani jej nie ma. Można równie dobrze podsycać ogień w krematoriach, jak pielęgnować trędowatych. Zło i cnota są przypadkiem i kaprysem». Na gruncie praw rządzących społeczeństwem każde jego sformułowanie jest dobre, jeśli tylko akceptuje je większość. Jest to triumf tzw. pozytywizmu prawnego, w którym większość decyduje o prawie do sprzedaży narkotyków, zabijaniu nienarodzonych, eutanazji czy eliminacji imigrantów z życia publicznego. Każde prawo znajduje swą rację w woli większości" (Zwoliński 2012; 104).

W tej sytuacji, gdy znajdzie się wola większości, Bóg może zostać „zdetronizowany", a na Jego tronie zasiądzie „autonomiczny" człowiek. Jest to odwieczna ludzka pokusa od samego początku, ale żadna dotychczasowa epoka nie ulegała jej z aż tak absurdalnym radykalizmem, jak to się dokonuje obecnie przez zaprzeczenie polaryzacji płciowej mężczyzny i kobiety.

„Dziś ONZ z jej wpływowymi agendami walczy w głównej mierze o zniesienie tożsamości płciowej mężczyzny i kobiety, likwidację małżeństwa i rodziny, o wywołanie napięć między pokoleniami przez autonomiczne rozumienie «prawa dziecka», o zniesienie moralności seksualnej, o aborcję jako prawo człowieka. Odnosi się wrażenie, że dobre duchy rozsądku, sumienia i braterstwa opuściły wielkich tego świata…" (Kuby 2013; 82).

Ani nie będzie się już stawiać dzieł świadczących o potędze człowieka, ani nie będzie prób inwazji na podwórko Pana Boga, ani potwierdzania, ani zaprzeczania jego istnienia. „Zepchnie się go po prostu w obręb bytów nieistniejących i skaże na zapomnienie". Nie jest to oczywiście możliwe, dlatego powtórnie należy wrócić do Księgi Genesis. Zanim jednak to uczynimy, musimy w jakiś sposób przyjąć „akt" pojawienia się człowieka. I tutaj wkraczamy na pole ideologii, w obrębie której wszystkie manipulacje są dozwolone, a człowiek balansuje pomiędzy intelektualistą a szubrawcem. Istnieje przecież dyktatura tolerancji (zob. Kocik 2006; s. 136n).

Według definicji orientacji seksualnej i tożsamości płciowej to, jaką posiada się płeć, jest kwestią odczucia i arbitralnego, czysto subiektywnego samorozumienia osoby. „Activist's Guide" dodaje do tego: „Żądanie od osoby, żeby zaklasyfikowała się do jakiejś określonej tożsamości, byłoby kontynuacją tego ucisku, który zwalczają nowe prawa".

Tożsamość wyznaczają stałe cechy podmiotu, natomiast odczucia i wrażenia są zmienne. Biologia, medycyna, badania mózgu, badania hormonalne, psychologia, socjologia i inne nauki mówią ściśle i jednoznacznie o odmiennych wyróżnikach mężczyzny i kobiety; do tego stopnia, że każda pojedyncza komórka ludzkiego ciała jest określona genetycznie jako kobieca lub męska. Według autorów Yogyakarty (YP) natomiast, wszystkie przekonania o nieusuwalnej różnicy

między mężczyzną a kobietą polegają na „uprzedzeniach i stereotypowych wyobrażeniach roli mężczyzn i kobiet" (preambuła). Zasady YP pragną te „uprzedzenia" wykorzenić na całym świecie.

Ponieważ według YP tożsamość człowieka nie jest zależna od jego biologicznych oznak płci, ale od dowolnie wybranej „orientacji seksualnej", nie ma dwóch płci, ale jest ich tyle, ile tych orientacji: nie ma już mężczyzn i kobiet, ale mężczyźni geje, kobiety lesbijki, bi-, trans-, inter- i heteroseksualni mężczyźni i kobiety. To, że istnieje niewielka grupa ludzi cierpiących z powodu tego, że nie są w stanie zidentyfikować się ze swoją płcią biologiczną (transseksualizm) lub urodzili się z biologicznymi cechami obu płci (interseksualizm), służy za parawan, by postawić na głowie głęboko u zdecydowanej większości ludzi zakorzenione wartości i porządek rzeczy, ignorując przy tym całkowicie jednoznaczne wyniki badań naukowych (za: Kuby 2012; 104).

„Każdy, niezależnie od orientacji seksualnej lub tożsamości płciowej, ma prawo do założenia rodziny" Autorzy uważają bowiem, że „istnieją różnorodne formy rodziny. Żadna rodzina nie może być przedmiotem dyskryminacji ze względu na orientację seksualną lub tożsamość płciową któregokolwiek z jej członków (…)".

W zasadach Yogyakarty nie zdefiniowano, co rozumie się przez rodzinę. Ale unieważniono kryteria rodziny, które obowiązywały we wszystkich kulturach wszystkich epok, mianowicie małżeństwo kobiety i mężczyzny oraz biologiczne pochodzenie dzieci od rodziców. Każdy dowolny związek ludzi każdej dowolnej – i możliwej do późniejszej zmiany – płci miałby uchodzić za rodzinę oraz być przez państwo uznanym, chronionym i zabezpieczonym socjalnie. Partnerzy takiego związku powinni mieć status „najbliższej rodziny".

Aby zlikwidować to odwieczne rozumienie rodziny, trzeba przedefiniować małżeństwo – pojęcie, które we wszystkich kulturach wszystkich czasów oznacza wiążącą relację kobiety i mężczyzny. Nawet jeśli ze względów taktycznych na razie wymaga się tylko „rejestracji związków między osobami tej samej płci" (…).

Nader jasne teksty! Prawo dziecka do biologicznych rodziców zostaje przerobione w prawo dorosłych o „elastycznej" orientacji seksualnej do dziecka, które mogą oni sobie „wyprodukować" anonimowymi metodami reprodukcji. Gdyby rzeczywiście taka samowola stała się prawem, wówczas nie byłoby już żadnej możliwości chronienia dobra dziecka. Na przykład nie można byłoby ojcu, który odkrywa, że jest homoseksualistą, albo kobiecie, zawiązującej związek z jakimś nowym partnerem o podobnie zmiennej płciowości, odmówić praw rodzicielskich wobec dzieci z poprzedniego małżeństwa, posługując się argumentem, że szkodziłoby to ich dobru. Jego prawa (ojca) stałyby wyżej" (zob. tamże; 104–107).

Judith Butler, twórcza feministka, stwierdza, że „płeć biologiczna" to konstrukcja idealna, która materializuje się z upływem czasu – w sposób przymusowy. Nie jest ona faktem naturalnym lub niezmiennym stanem ciała, ale procesem, w którym materializują ją regulujące normy, a osiągają tę materializację poprzez swoje stałe, wymuszone powtarzanie się.

Mówiąc najprościej: mężczyzn i kobiet w ogóle nie ma. Płeć to fantazja, coś, w co wierzymy tylko dlatego, że tak nam powiedziano. Gender nie jest związany z płcią biologiczną – ona nie odgrywa żadnej roli, powstaje tylko dlatego, że mowa ją wytwarza, a ludzie wierzą w to, co ciągle słyszą i mówią. Tożsamość płciowa jest, w ujęciu Judith Butler, całkowicie niezawisła i elastyczna, nie ma męskości i kobiecości jako takich, a tylko określony *performance*, czyli zachowanie, które może się każdorazowo zmienić.

W tabu kazirodztwa widzi Butler przyczynę urojenia tożsamości „mężczyzny" i „kobiety". Tym samym trzeba ją usunąć. Mówi: „Tabu incestu to jurydyczne prawo, które poprzez mechanizm obowiązkowego utożsamienia zarówno jakoby zakazuje pragnień kazirodczych, jak i konstruuje konkretne podmiotowości nacechowane kulturową płcią". Poza tym zawiera ono w sobie tabu homoseksualizmu.

Takie rozumowanie jak powyższe prowadzi do poglądu, że nie ma dwóch płci, ale jest ich wiele, w zależności od tzw. orientacji seksualnej. Zatem, według Judith Butler, tożsamość płciowa jako taka istnieje, ale nie jest ona określana przez bycie kobietą czy mężczyzną, lecz przez orientację seksualną – to, czy ktoś jest gejem, lesbijką, bi-, trans-, inter-, czy jeszcze jakimś innym „seksualistą". Butler redukuje przy tym tożsamość człowieka, którą tworzy wiele czynników takich, jak płeć, rodzina, kultura, religia, do orientacji seksualnej, która miałaby być wybierana w wolny sposób i zmienna.

Rodziny tworzą się, według niej, nie przez małżeństwo i pokrewieństwo, ale poprzez swobodny akt tymczasowej przynależności. Dzieci nie są w jej „równoległym świecie" poczynane, ale „projektowane" i hodowane.

Choć Judith Butler dopiero pracuje nad rozwiązaniem tego dylematu, uspokaja swoje feministyczne współbojowniczki, że „nadal jest sens mówić o kobietach w celach strategicznych bądź jedynie przejściowo, by reprezentować ich roszczenia. Właściwym celem jest zniesienie tożsamości płciowej, bo dopiero wtedy indywiduum wyzwoli się od „dyktatury natury", urzeczywistni pełną wolność wyboru i możliwość określania siebie w dowolny, zmienny w czasie sposób. Tylko dopóki kobiety istnieją, mogą być uciskane; tylko dopóki istnieje „obowiązkowa normalność heteroseksualna", mogą być marginalizowane „inne formy pożądania".

Butler krytykuje „fundacjonalistyczne ujęcie polityki tożsamości płciowej". Polityka tego typu zakłada, że najpierw musi istnieć owa tożsamość, aby mogły być wyartykułowane określone interesy polityczne, które dalej przekuwałyby się w działania. Butler widzi to całkiem inaczej: „(…) za «czynem nie kryje się bynajmniej czyniciel» – jest on/ona coraz to inaczej konstruowany czy konstruowana w czynach i poprzez nie" (zob. tamże).

Podsumujmy, co twierdzi teoria gender: płeć człowieka jako mężczyzny i kobiety nie ma żadnego znaczenia dla jego tożsamości, ale jest przejawem „dyktatury natury" nad jego wolnym samorozumieniem; od tej dyktatury musi się człowiek uwolnić. Tożsamość ta jest raczej określona przez jego orientację seksualną, którą on sam sobie wybiera w sposób dowolny, dlatego jest ona elastyczna, zmienna i wieloraka. Iluzja, „urojenie" dwupłciowości jest wytworem tabu kazirodztwa i zwyczaju językowego, który mówi o mężczyźnie i kobiecie, ojcu i matce; te czynniki muszą być zlikwidowane, by umożliwić swobodne samookreślenie jednostki. „Heteroseksistowskie elementy" społeczeństwa muszą być wykorzenione ze wszystkich obszarów jego życia. Męskość i kobiecość, małżeństwo i rodzina, macierzyństwo i ojcostwo, seksualność i płodność nie mają żadnego uzasadnienia w naturze, lecz raczej usprawiedliwiają hegemonię mężczyzny nad kobietą.

3. Dyktatura tolerancji jako podłoże ideologii permisywizmu moralnego

Halina Romanowska-Łakomy (2003; 10) słusznie zauważa, że w ramach zaistniałej pod koniec XX wieku tolerancji, która zaakceptowała zjawisko odmienności rasowej, narodowej, religijnej, mentalnej, seksualnej, stylów życia, pojawiła się tolerancja wobec wszelkich odmienności, również i tej, która jest destruktywna i zagraża ludzkiej czystości. *Sacrum* zostało wyparte i ograniczone do tego stopnia, że przestaliśmy postrzegać fenomen życia jako świątłość. Zniknął szacunek nie tylko do godności, uczciwości, bezwarunkowej miłości, wierności, bezinteresowności, kultury wewnętrznej, itp., ale również szacunek do samego życia, które stało się wartością względną.

Wartości uniwersalne zostały unieważnione i wyparte nawet mentalnie. Ci, którzy zaakceptowali ten program etyczny, bezmyślnie odrzucili etykę ponadczasową. Niektórzy z nich w proponowanym *novum* etycznym znaleźli miejsce na profanację owych wartości. Nowa etyka stała się dla wielu zabiegiem dema-

skującym sentymentalizm, obalającym ckliwość, śmieszną obyczajowość religijną i zniewalającą tradycję kościołów (tamże).

Rewolucja obyczajowo-etyczna, która miała za zadanie obalić fałszywą moralność, spowodowała, że zaczęliśmy popierać ewidentną nieuczciwość i destruktywny model życia, kryjący się pod płaszczykiem efektywnych, zdecydowanych działań, kompetencji i elokwencji. Nie razi nas u innych nadmierna pewność siebie, bezczelność, tupet, bo kojarzy nam się to z odwagą, choć tym samym przejawiamy brak prawdziwej odwagi u siebie. Konformizm nasz, który zapewnia ekonomiczne *status quo*, depcze naszą godność i poczucie wewnętrznej wartości, niszczy *status quo* naszej duchowej egzystencji.

Nowoczesny sposób egzystowania bez miłości i bez świętości wyjałowił do tego stopnia uczuciowy poziom człowieka, że poczuł się on zagrożony i znalazł się w fazie permanentnej depresji i stałego uzależnienia od czegoś, co stworzyłoby mu substytut miłości. Na ogół uzależnia się on od materialnych lub zmysłowych obiektów.

Człowiek zbudował zbyt ciasny, nieludzki świat. Stworzył świat istot kalkulujących, obliczających, które choć zbliżyły się do siebie fizycznie, przestrzennie i częściej się między sobą komunikują, są sobie bardziej niż kiedykolwiek obce, a nawet wrogie, agresywne z ukrycia. W tym naszym aktualnym świecie bez miłości i bez świętości nie staramy się już przekraczać prostactwa, prymitywnej kultury, braku delikatności i braku zrozumienia.

XX wiek okaleczył prawie każdego człowieka, bo obdarł go z rzeczy, na które do tej pory nie odważyła się podnieść ręki żadna cywilizacja. Dotknął boleśnie nas, potomków renesansu i romantyzmu, epok piękna i miłości. Zostaliśmy obdarci nawet z wewnętrznego Boga i z tego, co jest w nas najwspanialsze i najbardziej święte. Już nawet nie wiemy, że mieliśmy właściwości doskonałe, a pomysł odkrywania w sobie świętości możemy uznać za nierealny i dziwaczny (tamże; 55).

Bardzo łatwo i ze szczególnym upodobaniem tłumaczymy zło, posługując się uzasadnieniem, że „takie jest życie". Nie chcemy, bo nie mamy odwagi zauważyć, że życie jest takie, jakim je uczynimy. Szczególnie wtedy, kiedy włączamy swój interesowny umysł, umysł zawężony i skoncentrowany na zjawiskach materialnych, nie jesteśmy w stanie zrozumieć świętej wartości naszego życia ani wyrazić zgody na własne święte możliwości. I nawet jeśli podejrzewamy w sobie zdolność tworzenia lepszego świata, pozostajemy pasywni.

Rozwinęła się powszechna i legalna tolerancja wobec postaw uczuciowo niewrażliwych, postaw luzu seksualnego w partnerstwie, obojętności, chłodu uczuciowego w związkach i w dziedzinie seksualnej. Pochwała seksu jako

zjawiska niezależnego od uczuć i miłości, pochwała związków wolnych od miłości duchowej, częste postrzeganie miłości w kategoriach chemicznych, fizycznych, a w najlepszym wypadku – biologicznych, staje się w pewnych kręgach normą i cnotą. To, co moglibyśmy nazwać z wewnętrznym przekonaniem „nieczystością etyczną", staje się chlubą człowieka.

Udajemy, że wszystko jest w porządku i nie potrafimy, a nawet już nie umiemy, zakomunikować swojej dezaprobaty wobec nieetycznego myślenia, sami mu ulegając. Myślimy bowiem bardziej grupowo, masowo, w sposób bardziej totalitarny niż indywidualistyczny, zgodnie z przyjętymi modami i aktualnymi normami grupy i środowiska, nawet wówczas, kiedy normy te zmieniają się. Straciliśmy własne, osobowe rozeznanie etyczne i rzadko posiadamy zdolność samodzielnych osądów, właściwego wartościowania, zdolność ludzkiego współodczuwania i człowieczego wznoszenia się ponad naszą ludzką fizyczność (zob. tamże; 36).

Mamy więc swoją „dyktaturę wolności", dzięki której możemy sobie obiecywać zakup „gwiazdki z nieba", czyli infantylizację żądań, wartości wykraczających poza dotychczasowe granice aksjonormatywnych wzorów. Dotyczy to w szczególności seksu oraz własnej konstytucji płciowej traktowanej subiektywnie.

VIII. Kreatywne i destruktywne cechy seksualności małżeńskiej

1. Tylko jeden „miodowy miesiąc"

Cokolwiek skojarzyło daną parę, małżeństwo jest instytucją, która ma regulować popęd płciowy. Współżycie płciowe jest więc rdzeniem małżeństwa. Kobieta właściwie zawsze może być gotowa do aktu płciowego. Wystarczy, że się nań godzi, czasem jak na uciążliwy zabieg. Dla mężczyzny ważny jest bodziec do aktu. Mężczyzna musi go chcieć aktywnie. I pragnąć go samorzutnie, gdy kocha lub ma sympatię seksualną. W innych przypadkach liczy na to, że niewysoki jest próg tego pragnienia i że je obudzi dobra sposobność, która w jednej sypialni powtarzać się będzie codziennie (zob. Kocik 2002).

Obcowanie płciowe jest niezmiennie ważnym momentem współżycia. W miłości czy przy sympatii seksualnej zaspokaja ono jedno z najbardziej żywiołowych i nieustępliwych pragnień człowieka: daje partnerom poczucie ostatecznego, bez dystansu i rezerwy, zbliżenia i wzajemnego oddania. W tym wspólnym przeżyciu do granicznego, maksymalnego punktu dochodzi ich spójnia cielesna i duchowa (za: Znamierowski 1958; 41).

Mówi się często, że seksualność jest tą szczególną sferą, w której nie sposób kłamać. Zbyt wiele osób zostało oszukanych w miłości, żeby taką tezę można było przyjąć bez zastrzeżeń. Ale trzeba przyznać, że aktywność płciowa z natury rzeczy wymaga daleko idącego obnażania się, ukazania się takim, jakim się jest w swej głębi, po zdjęciu tych wszystkich masek, które nakładamy, wychodząc na ulicę. Ukazujemy wzajemnie przed sobą swoje ciało – może urodziwe, a może mające jakieś defekty. Ujawniamy swój styl bycia, sposób zachowania się

– wszystko, czym nasiąkaliśmy w ciągu dzieciństwa – może radosnego, może tragicznego. Ukazujemy swoją wielkoduszność, ale też swoje większe lub mniejsze perwersje; swoją odporność psychiczną, jak również lękliwość oraz niewiarę w siebie i innych. Nie można też wtedy ukryć żywionej do partnera niechęci lub nieufności.

Wzajemne obnażanie się, tak charakterystyczne dla spotkania erotycznego, domaga się, jako niezbędnego czynnika, równolegle rozwijającego się wzajemnego zaufania. Bez ufności nie ma odkrywania się. Z drugiej strony, rezerwowanie jakiejś strefy swej psychofizycznej struktury jest wyrazem nieufności.

Najpełniej ufność można osiągnąć tylko w stałym związku, jakim jest małżeństwo. W tym też sensie mamy do czynienia ze zjawiskiem małżeńskiej humanizacji seksu.

Z chwilą, gdy partnerzy rozpoczynają współżycie pod jednym dachem, odległość między nimi skraca się jak nigdy przedtem. Nawet i u tych ludów pierwotnych, które zaledwie przesłaniają ciała przepaską biodrową lub nie zakazują obcowania przedmałżeńskiego, partnerzy zostają wystawieni na wielką próbę w chwili, gdy znajdą się obok siebie na stałe, na co dzień. A próba taka może być dużym wstrząsem tam, gdzie zbiorowość nie dopuszcza przedmałżeńskiego zbliżenia płciowego i gdzie draperie ubrania nie pozwalają domyśleć się dokładnie rzeczywistych kształtów i właściwości ciała (zob. Znamierowski 1958; 61n).

Potocznie często mówi się, że małżeństwo umożliwia systematyczne zaspokajanie potrzeb seksualnych. Określenie takie znacznie ogranicza i zawęża istotę małżeńskiej miłości erotycznej i wspólnej podmiotowości małżonków. Potoczny sens pojęcia „zaspokajanie potrzeby" zakłada, że partner jest tylko środkiem do celu. Nie wykazuje się tutaj szacunku dla indywidualności partnera, dla jego wartości jako istoty, której nie można czynić środkiem do celu. Zazwyczaj z wyrachowania nie przyznaje się do swych chłodnych zamysłów i na progu swego współżycia małżeńskiego kładzie kłamstwo, które może pogłębić początkowy dysonans obcości (tamże; 40).

Jak podkreśla Lew-Starowicz (1973; 25), w kulturze masowej notorycznie popełnia się pewien błąd: miłość ukazywana jest jako przejaw statyczny, dany, z przewagą i wyraźną dominantą erotyzmu. Tymczasem jest to proces dynamiczny, angażujący całą osobowość, dlatego koniecznością jest mówienie o czynnikach determinujących miłość, jak typ osobowości, płeć, system kulturowy, środowisko, historia życia. W świetle psychofizjologii, gdzie rozwój osobowości przebiega od dominanty ośrodków podkorowych do dominanty płatów czołowych mózgu, miłość rozwija się od formy egocentrycznej do oblubieńczej (heterocentrycznej). „Ja" zaczyna przechodzić w „My". Dojrzałość miłości (gdy dominują czołowe płaty mózgu) oznacza całościowe zaangażowanie, hierarchię wartości, w której seks

jest podporządkowany poczuciu odpowiedzialności, uczuciowości, procesom świadomie motywującym (tamże).

Tworzenie wspólnego podmiotu „My" to najistotniejszy aspekt podmiotowy życia małżeńsko-rodzinnego, w którym rozkosz zmysłowa nie może być jedynym celem, lecz jest tylko intensywnym stanem towarzyszącym. Gdyby była jedynym celem, to w miarę utraty przez małżonków swych walorów erotycznych musiałby zawsze następować zanik miłości.

Funkcja seksualna małżeństwa występuje bardzo silnie zarówno w jego aspekcie wspólnotowo-podmiotowym, jak i instytucjonalnym. W aspekcie wspólnotowo-podmiotowym jest ona „prawdziwą miłością", w aspekcie tylko instytucjonalnym jest „spełnieniem obowiązków małżeńskich". Rozróżnienia te zostaną omówione w dalszej części opracowania. Obecnie zajmiemy się wspólnotowo-podmiotowym aspektem funkcji seksualnej.

Jeśli nawet sprawa cielesna powszednieje nieco między małżonkami i staje się niejako nawykowym dodatkiem do współżycia duchowego, to przecież jednocześnie więzy nawyku i przywiązania wzmagają się na sile i kompensują słabnące pożądanie. Współżycie dostarcza partnerom spójni i nie pozwala im wyskakiwać poza umocnione już tory (zob. Znamierowski 1958; 67).

Gdy małżeństwo takie jest dozgonne, współżycie rozciąga się na dziesiątki lat, w których w obojgu partnerach zachodzą nieuniknione zmiany cielesne i duchowe. Przede wszystkim, z natury rzeczy, zmniejsza się napięcie spolaryzowanego pociągu płciowego już przez to samo, że akt płciowy nie przynosi na ogół tego uroku nowości, który daje w początkach współżycia. Mowa potoczna bardzo krótki okres wyznacza na „porywy i transy" miłości: jeden tylko miesiąc nazywa się miodowym. Ale to wielka i bardzo pesymistyczna przesada. Miłość potrafi wyszukiwać w partnerze coraz to nowe uroki i tym podsyca wciąż niby to samo pragnienie. A partner, gdyż żywi miłość podobną, jakoś instynktownie umie takie samo wciąż zbliżenie płciowe uczynić nie takim samym.

Początki współżycia mają doniosłe znaczenie dla dziejów późniejszych małżeństwa. Jest to ważka próba tego, czy partnerzy pasują do siebie i czy współżycie ułoży się im harmonijnie. Trudności te u startu są liczne i poważne. Do współżycia wchodzą partnerzy z odmiennymi nawykami, z niezupełnie tym samym zespołem potrzeb i upodobań, z więzami uczuciowymi, które łączą ich od dzieciństwa z rodziną, od której się nieco oddalają. Muszą tedy zdobyć się na dużą cierpliwość, na wyrozumienie i tolerancję, by spokojnie rozładowywały się konflikty, które łatwo wyniknąć mogą z tej początkowej odmienności. A takie konflikty niebezpieczne są dla współżycia, w nich bowiem rodzić się może uraza i gorycz, które działają destrukcyjnie nawet na miłość. Na nią nawet działają szczególnie.

W tych początkach współżycia partnerzy mają sposobność przekonać się o jednej ważnej, dotyczącej życia zbiorowości prawdzie, jeśli jej nie poznali wcześniej. Normy, które kształtują wszelkie instytucje społeczne, niezmiennie w długich odcinkach czasu, dają pozór, że niezmiennie jednakie jest też to, co się w tych instytucjach dokonuje. Ale w istocie rzeczy dzieje każdego ludzkiego zespołu pełne są wciąż nowych wydarzeń, które wciąż nieuchwytnie zmieniają równowagę między partnerami. Stosunek między dwojgiem partnerów nie jest czymś niezmiennym i sztywnym, przeciwnie, jest czymś, co wciąż ulega zmianie i co wymaga wciąż podtrzymywania.

Takim stosunkiem jest też więź małżeńska. Uczucia partnerów wzmagają się lub przygasają, niby płomień pod zmiennym tchnieniem różnych zdarzeń.

W tym miejscu warto, za Strojnowskim (1976; 44n), przytoczyć tok rozumowania w niezwykle trafny sposób analizujący seksualne podłoże kształtowania się wspólnotowych cech grupy małżeńsko-rodzinnej.

Rodzina ma szczególną specyfikę – stanowi obszar oddziaływania zindywidualizowanych osób, których rola w grupie jest wyznaczona przede wszystkim funkcjami płciowymi: matki – wybranej przez ojca i z jego wyboru rodzącej, oraz ojca – akceptowanego przez matkę w jego funkcji zapładniającej. Żaden stosunek międzyludzki nie jest w stanie pochłonąć jednostki tak całkowicie i głęboko jak małżeństwo. Związek ten ustawia mężczyznę i kobietę w najbardziej intymnej zdolności odczuwania jedności cielesnej i psychicznej zarazem. Wystawia to na próbę stopień ich dojrzałości męskiej lub kobiecej. Ojcostwo i macierzyństwo rozbudzają najpotężniejsze poruszenia uczuciowe, umożliwiające jednostce afirmację.

Osobowość kobiety dopełnia się wskutek podjęcia przez nią roli żony i matki; te dwie funkcje wzajemnie się uzupełniają. Matka staje się w pełni kobietą stosownie do tego, w jakim stopniu jej mąż, a ojciec dziecka, zostanie przez nią przyjęty i pokochany. W swoim odniesieniu się uczuciowym do dziecka przeżywa ona fakt, że dziecko to pojawiło się dzięki płciowemu zaangażowaniu miłosnemu jej męża. Akceptacja męża jest więc jednym z ważkich elementów, które konstytuują uczuciowość macierzyńską. Innymi słowy nie ma pełnej miłości do dziecka bez miłości małżeńskiej.

Jeśli rodzina nie jest w stanie dokonać społecznego formowania osobowości dzieci, pojawiają się u nich perwersje zachowania seksualnego, jak homoseksualizm, niezdolność do nawiązywania kontaktów międzyludzkich oraz seksualność antyspołeczna.

Jak widać, rodzice i rodzina są dzieciom koniecznie potrzebne dla ich prawidłowego, pełnego rozwoju. Więź społeczną, również w instytucjach pozarodzin-

nych, mogą tworzyć tylko takie osoby, które, będąc dziećmi, wzrastały w zdrowej atmosferze rodzinnej.

W ten sposób powstaje najbardziej swoista i szczególnego typu grupa społeczna o ogromnym znaczeniu makrostrukturalnym (dla społeczeństwa i jego kultury) oraz mikrostrukturalnym – dla jednostki i jej osobowości. Tę grupę można bez przesady nazwać „źródłem życia i miłości" (tamże).

2. Zinstytucjonalizowanie i wulgaryzacja działań seksualnych

Omówiony wcześniej podmiotowo-wspólnotowy aspekt małżeńskiego życia seksualnego, świadczy, że odbycie aktu płciowego jest złożonym procesem, który może stać się radosną grą, uszczęśliwiającą oboje partnerów.

Jak wykazują badania socjologiczne i seksuologiczne (zob. Malewska 1969, Rodan 2000), ten złożony proces nie jest na ogół w małżeństwie ani odpowiednio rozumiany, ani dostrzegany przez znaczny odsetek mężów. Po pewnym czasie, zgodnie z tradycją, traktują oni akt płciowy jako należną im powinność i rodzaj świadczenia ze strony żony zagwarantowanego instytucjonalnie. Pośrednio świadczy o tym pojęcie „obowiązku małżeńskiego", często podnoszone przez mężów oraz „niedyspozycje seksualne" powodowane tradycyjnym bólem głowy, akcentowane często przez żony. Zaskakujące jest również to, jak długo nie istniało w systemie normatywnym naszego społeczeństwa pojęcie krzywdy czy przemocy seksualnej w małżeństwie. Jeszcze do niedawna pojęcie gwałcenia żony było pojęciem pustym oraz śmiesznym i dopiero niedawno znalazło swoje miejsce w kodeksie karnym.

Samo współżycie wymaga odpowiednio długiego czasu. Statystyki wyraźnie wskazują, że przeciętny czas trwania współżycia wynosi 5–10 minut, czyli poniżej niezbędnego minimum. Aby współżycie mogło być źródłem przeżyć wspólnotowych, wielorakich, winno trwać minimum pół godziny i wówczas nie musi być częste. W naszych warunkach najczęstszą formą jest współżycie krótkie i częste (Lew-Starowicz 1973; 34).

Inną przyczyną wypaczenia miłości jest minimalizm życiowy. Studiowanie ankiety „Życia Warszawy" wydanej następnie w formie książkowej *Młodzi po ślubie* nasuwa niewesołe refleksje. Pragnienie stabilizacji życiowej, skądinąd bardzo słuszne i naturalne, przesłania wizję miłości jako procesu dynamicznego, stale zmieniającego się i wymagającego twórczości, improwizacji, wyobraźni.

Z tych wypowiedzi wynika, że w takich sprawach jak starania o mieszkanie, jego urządzenie czy kupno samochodu młodzi ludzie przejawiają wiele inicjatywy twórczej. W tym wysiłku małżonkowie są zgodni, małżeństwo pozbawione jest większych konfliktów, cel bowiem angażuje wszystkie siły psychiczne, jednoczy budżet, wyobraźnię i pragnienia. W momencie zaś osiągnięcia pułapu potrzeb zaczyna się szara, monotonna egzystencja, w której miłość karleje, zanika, wygasa – ponieważ karleją osobowości nastawione już jedynie na utrzymanie stanu posiadania. Ta dominacja „więcej mieć" nad „więcej być" staje się przyczyną osłabienia więzi małżeńskich.

Analiza seksuologiczna takiej wspólnoty ujawnia zubożałe życie seksualne. U jednych staje się ono monotonne, stereotypowe, traktowane jako obowiązek wobec partnera, przysięgi, małżeństwa. U innych jedynym środkiem urozmaicenia szerszej egzystencji staje się właśnie współżycie. Zainteresowanie dotyczy wówczas albo wielości pozycji, technik, udziwniania współżycia, albo zmiany partnera.

Prelegent mówiący o zagadnieniach seksualnych w rozmaitych środowiskach bardzo łatwo wyczuwa tego typu zapotrzebowanie. Zadaje sobie wówczas pytanie – czy zaspokoić te potrzeby i zasłużyć sobie na miano interesującego, czy przeciwstawić się tej pokusie i forsować wizję miłości twórczej, stale doskonalącej się, dla której współżycie seksualne będzie stanowiło zawsze jeden z elementów twórczości (tamże; 36).

Patologią miłości jest również usiłowanie sprowadzenia jej do erotyki, pożądania. Znane jest popularne powiedzenie, że „kłócą się w dzień, ale pogodzą w nocy". Jest tak rzeczywiście w początkach związku, kiedy erotyka jest jeszcze bardzo atrakcyjna, ale w chwili jej pewnego stonowania, osłabienia, ważniejsza staje się więź psychiczna i wówczas noc już nie rozwiązuje konfliktów. Patologia współżycia płciowego przyjmuje różne formy. Jej przyczyny bywają złożone i odmienne w poszczególnych przypadkach. Zaburzenia osobowości (sadyzm, masochizm, psychopatie), niedojrzałość psychoseksualna – to niektóre z przyczyn psychicznych. Częściej mamy do czynienia z przyczynami kulturowymi, jak stereotypy męskości i kobiecości, mit orgazmu, manicheizm środowiskowy, złożone drogi emancypacji kobiet. Te patologie współżycia wyrażają się zwykle w stylach zaspokojenia potrzeby seksualnej, które są najlepszym testem dojrzałości osobowościowej i powiazania erotyki z miłością. Lew-Starowicz, opierając się na swoich doświadczeniach lekarskich oraz spostrzeżeniach wyniesionych z poradnictwa seksuologicznego, wyróżnia patologiczny, wulgarny styl współżycia, w którym najbardziej istotną rzeczą jest rozładowanie odczuwalnego napięcia, zaspokojenie szybko powstałego podniecenia seksualnego. Bardzo często współżycie poprzedza samogwałt, pigmalionizm (podniecanie się nagością),

kontakt z prostytutką. Partner jest traktowany czysto instrumentalnie, a jeżeli reprezentuje podobną formację, wówczas mamy do czynienia ze wzajemnym samogwałtem.

Ten wulgarny styl szybko upowszechnia się obecnie wśród dorastającej młodzieży jako jej pierwsze doświadczenia seksualne. Ostatnie opory w tym względzie łamie naszpikowana wulgarnym seksem kultura masowa, zajęcia szkolne poświęcone zagadnieniom seksu, a właściwie „czystych" technik seksualnych oraz przykład i uznanie „wtajemniczonych" rówieśników.

Sytuację istniejąca w tym względzie wśród amerykańskich nastolatków opisuje w swej korespondencji z Nowego Jorku Magdalena Zawadzka (2001).

Wykryto, że w Ameryce lat 90. seks oralny (przez dzieci nieuważany za seks prawdziwy) jest najmodniejszą formą spędzania wolnego czasu uczniów klas piątych i szóstych. W klasach siódmych zaczynają się już pełne stosunki płciowe. Według statystyk z roku 1997, aż 45 proc. chłopców i 38 proc. dziewcząt poniżej 15 roku życia ma za sobą pierwsze kontakty płciowe. W latach 70. do aktywności seksualnej przyznawało się mniej niż 5 proc. dziewcząt i 20 proc. chłopców w tym wieku.

Socjologów najbardziej szokuje instrumentalne podejście młodzieży do seksu. Nazywają go „hooking-up" (łączenie). Grupki dzieci spotykają się po szkole pod supermarketami, wałęsają się po ulicach, by spotkać grupę dzieciaków z innej podstawówki i razem chodzą od domu do domu, aż znajdą jakieś miejsce, gdzie nie ma rodziców. Wtedy łączą się w pary i uprawiają seks oralny. Seks traktowany jest przez nich jak sport, narkotyk, sposób na zyskanie popularności w szkole.

Tak bawi się pokolenie dzieci, którym na przerwach rozdawane są prezerwatywy, a na lekcjach nauczyciele demonstrują, jak nakładać je na ogórki. Seks, naukowo traktowany przez nauczycieli – w celu uchronienia nastolatków przed AIDS i przedwczesną ciążą – stał się czymś odizolowanym od uczuciowych związków z partnerem. Jako główną przyczynę przedwczesnej aktywności erotycznej dzieci, eksperci wymieniają naszpikowaną seksem kulturę masową, przed którą, tak jak przed przemocą w mediach, nikt nie jest w stanie młodego pokolenia uchronić. Zaczyna się już w wieku przedszkolnym, kiedy dziewczynki dostają na swoje trzecie urodziny zestawy do malowania ust i paznokci. W wieku 11 lat wyglądają i zachowują się tak, jak kiedyś ich 17- i 18-letnie mamy. Wzorcami stają się dla nich lolitki w stylu piosenkarki Britney Spears, która obnosiła się ze swoim dziewictwem, ale publicznie opowiadała o nim w taki sposób i tak ubrana, że nie ma wątpliwości, o czym marzy. Dlatego 13-letnia Maria mówi: „Ja go jeszcze nie miałam, ale koleżanka mi mówiła, że trzeba się przemóc, zamknąć oczy, wytrzymać kilka minut i szybko wszystko wypluć.

Nie jest to przyjemne, ale warto. Potem cię szanują, koleżanki pytają o instrukcję. To taki rodzaj rytuału".

Kobieta w rezultacie pozostaje w roli podległej mężczyźnie, aseksualnej istoty, nieoczekującej ani od swego „pana", ani od życia nowych doświadczeń i satysfakcji seksualnej. Ewentualnie poszukuje zdrowej seksualności, prawa do pieszczot, preludium, gry wstępnej, poszukiwania najlepszych dla niej wzorów odczuwania orgazmu poza małżeństwem i powiększa procent kobiet utrzymujących stałe lub okresowe związki pozamałżeńskie.

Należałoby zatem zadać pytanie, co ci wspaniali mężczyźni uważają za grę wstępną, skoro ¾ kobiet zagłosowało, że ona nie występuje. Wiadomo, że wyznawana przez panów aktywność i energia przejawiana na tym początkowym etapie stosunku płciowego wykazuje ich zdecydowanie dobre samopoczucie, ale równie zdecydowanie nie znajduje uznania partnerek.

I niewiele się zmieniło przez ostatnie półwiecze, kiedy to w latach 50. XX wieku na pytanie: czy na ogół bywa Pani podniecona przed stosunkiem, czy zdarza się to rzadko, czy prawie nigdy, a mimo to dochodzi do stosunku? – ponad połowa kobiet odpowiedziała: rzadko, prawie nigdy, a mimo to do stosunku dochodzi.

Dość wysoka przeciętna częstotliwość stosunków, wykazana w polskich badaniach potwierdza przewidywania, że spora część kobiet, nie odczuwając z zespolenia płciowego oczekiwanej rozkoszy, współżyje seksualnie pod presją swoich partnerów, zgodnie z małżeńskim hasłem „tak trzeba", „bo to obowiązek", „bo chłop potrzebuje" itp.

Angielska królowa Wiktoria, posiadająca wiele bardzo pruderyjnie wychowywanych córek, każdej z nich przed nocą poślubną dawała radę: „Skoro już musi do tego dojść, zamknij oczy i myśl o Anglii".

Aż 25 proc. kobiet nie doświadcza nigdy orgazmu w trakcie stosunku. Sumując odpowiedzi „nigdy" i „czasem", aż 64 proc. nie osiąga orgazmu lub ma go rzadko. I nie jest to za przyczyną oziębłości płciowej kobiet, bowiem podczas masturbacji aż 94 proc. zawsze ma orgazm (Izdebski, Ostrowska 2003; 85).

Warto w tym miejscu wspomnieć raport Share Hite z 1976 roku (przetłumaczony na 15 języków w nakładzie 20 mln egzemplarzy), z którego wynika, że, globalnie rzecz biorąc, tylko co trzecia kobieta doświadcza orgazmu w trakcie stosunku. Warto też dodać, że kobiecy orgazm w ciągu mijającego stulecia był przedmiotem najbardziej sprzecznych teorii. Jeszcze sto lat temu nie było pewne, czy w ogóle istnieje. Wibrator, wynaleziony przez lekarzy, stosowany był przez długie lata wyłącznie do wywoływania niosących ulgę „histerycznych paroksyzmów". Jak twierdzi Rachel Maines, autorka książki *Technologia orgazmu*, dopiero około 1920 roku odkryto, że paroksyzmy mają coś wspólnego z seksem.

Kilkadziesiąt lat później prawo do orgazmu stało się postulatem politycznym, wypisanym na feministycznych sztandarach, i dziś niepodzielnie kształtuje linię porad sercowych w najbardziej wyzwolonych pismach kobiecych w stylu „Cosmopolitan". Orgazm jest celem. Środkiem może być odpowiednia wcześniejsza gimnastyka, jak donosi pismo „Shape" przeznaczone „dla kobiet, które chcą być w formie".

W nowym raporcie pani Hite, ogłoszonym latem 2000 roku, komentatorzy znów dopatrują się przewrotu. 60 proc. brytyjskich kobiet, wyzwolonych, świadomych swych potrzeb (i praw „politycznych"), wyznaje, że mężczyźni słabo znają kobiece ciało, są leniwymi i pozbawionymi wyobraźni kochankami (za: Podgórska, Wilk 2000).

Jakie są przyczyny faktu, że tak duży procent kobiet nie osiąga orgazmu w trakcie stosunku, natomiast ma go prawie zawsze podczas masturbacji?

Kobiece problemy z anorgazmią, jakże często łączone z tzw. oziębłością płciową, są więc pozorne (z wyjątkiem stanów chorobowych lub wad fizycznych) i głównie stanowią wynik braku starań partnera o rozbudzenie partnerki, jego egoistycznego (fallicznego) nastawienia do seksu (cel: własne zaspokojenie) albo braku wyobraźni, słabszej wydolności seksualnej, zbyt wczesnego wytrysku, ewentualnie wadliwej techniki.

3. Ambiwalencja pojęć związanych ze współżyciem

Prawdopodobnie nie ma drugiej sfery życia ludzkiego tak bardzo ambiwalentnej jak sfera potrzeb seksualnych, sposobów ich wyrażania i zaspokajania. Mieszają się tutaj w społecznym wymiarze odczucia wzniosłe i podłe, altruistyczne i egoistyczne, wspaniałe wytwory kultury i najordynarniejsze słownictwo itd., itp.

Bez wątpienia wynika to z faktu, że seks jest płaszczyzną życia człowieka, na której codziennie odbywa się zmaganie natury i kultury, biologii i ducha. Z drugiej strony postulowane przez religijnych moralistów trzymanie się „myślą, mową i uczynkiem" z daleka od seksu jako potencjalnego zła i śmiertelnego grzechu nie do końca jest możliwe.

Jest to ponadto powszechnie w naszej kulturze dziedzina wstydliwa. Geneza tej wstydliwości jest różnie interpretowana przez antropologów i moralistów. Niektórzy z nich podkreślają, że wstyd dany jest naturalnie człowiekowi jako ochrona duszy przed grzechem.

Niewątpliwie wielki wpływ na narzucanie ludziom oficjalnej wstydliwości miał Kościół. Negatywny wpływ religii na życie płciowe występował we wszystkich chrześcijańskich kulturach, czasach i państwach, a więc również w Polsce. Skrajna nietolerancja, zakaz zmysłowych reakcji, prokreacja jako jedyne uzasadnienie aktu płciowego, ponure zohydzanie miłości cielesnej – to ważniejsze aspekty chrześcijańskiej batalii z Erosem, batalii toczonej do dnia dzisiejszego.

Kościół wprawdzie tłumił seksualizm, ale – podobnie jak dziś – zdecydowanie przegrywał walkę z ludzką zmysłowością i erotyką.

Pijar ks. Reginald Józef Bienkiewicz w swych *Kazaniach dwoistych postnych* (1745 rok), podobnie jak wcześniej Piotr Skarga w Żywotach świętych (1644 rok) czy Adam Gdacjusz w traktacie *Dyszkurs o grzechach szóstego przykazania* (1682 rok) ganili erotyczne pokusy, stosunki pozamałżeńskie, „lubość cielesną", bo przecież Pan Bóg „zakazuje wszystkich nierządów, wszystkich cielesności" (Rodan 2000; 14).

Wstydliwość ta przenoszona była nie tylko na sam problem czy temat, który stawał się tematem tabu, lecz także na wszelkie pojęcia z nim związane. Przykładem niech będzie sprawa wykładu profesora Heima w 1900 roku w Warszawie.

Profesor Heim, wygłaszając 13 lutego 1900 roku dla młodzieży męskiej odczyt pt. Życie płciowe ze stanowiska dziejów rozwodu, nie spodziewał się zapewne, jakie kontrowersje wzbudzi jego inicjatywa. Sala mieszcząca 700 osób była przepełniona studentami uniwersytetu. Wielu musiało odejść z powodu braku miejsca. Profesorowie akademiccy potępili jednak swego kolegę, twierdząc, że „nietaktownem było omawianie tej kwestyi ze studentami […], szkodzi to powadze szkoły i władza uniwersytecka nie powinna była pozwolić na wygłoszenie odczytu […] tylko dzięki szczęśliwemu przypadkowi obeszło się bez skandalu".

Heim nawołuje do wstrzemięźliwości płciowej, bo „historya daje nam mnóstwo przykładów, że całe plemiona wymierały wskutek nadużyć płciowych". Jako ciekawostkę z tego wykładu warto przytoczyć niektóre zalecenia i ostrzeżenia profesora.

Profesor Heim piętnował zbyt wczesne „wzbudzanie życia płciowego", bo natura ludzka wymaga wstrzemięźliwości seksualnej do czasu zupełnego zmężnienia, to jest mniej więcej do lat 25 u mężczyzny i do 18–20 u kobiety.

Późny wieczór jest najlepszą porą dla miłości płciowej, chociaż – dodawał profesor – niektórzy wolą ranek. Absolutnie nie wolno spółkować po przyjęciu pokarmu (kolacja powinna być spożyta na 2 godziny przed stosunkiem płciowym), surowo zabronione jest spółkowanie w dzień, gdyż gwałci wstydliwość niewieścią i zawsze ma cechę pośpiechu, podobnym jest więc do zwierzęcej naglącej zmysłowości. Zalecana pozycja przy spółkowaniu to „pierś na piersi".

Każda inna pozycja dowodzi rozpusty, lubieżności, zepsucia i niezgodna jest z przyzwoitością, wstydliwością i moralnością. Niezależnie od norm etycznych przy spółkowaniu w innych niż małżeńskie „pierś na piersi" pozycjach można uszkodzić swe organy płciowe. „Nie zawsze rzeczą odpowiadającą jest spanie we wspólnym łożu, bo ciała małżonków z konieczności zbyt często się stykają, co z kolei wywołuje podniecenie i powtórzenie uciech płciowych, nieraz ponad wszelką miarę". Tako rzecze profesor. Odczyt profesora zamówiło stowarzyszenie młodzieży studenckiej pod nazwą „Ethos" – związek akademicki do walki z rozpustą.

Profesor Heim był… geologiem. Wykładał na uniwersytecie w Zurichu (za: Rodan 2000; 22).

Taki stosunek do całej afery seksualnej położył się cieniem na rozwoju nazewnictwa oraz pojęć z nim związanych, co – jak się wydaje – do tej pory w języku polskim stanowi poważną barierę w dziedzinie uświadamiania seksualnego oraz w dyskusjach o życiu seksualnym. Funkcjonują albo pojęcia medyczne wywodzące się z łaciny, albo wulgarne, brukowe. Brak tzw. miękkich, pośrednich pojęć pozwalających bez „obelżywości" rozmawiać „o tych sprawach" na co dzień. Już w okresie międzywojennym zwracał na to uwagę. T. Boy-Żeleński w poetyckim utworze *Pieśń o mowie naszej*.

Od czasów Boya sytuacja nie zmieniła się zasadniczo. Wyniki badań z początku lat 60. XX wieku przyniosły zatrważające rezultaty, jeśli chodzi o uświadomienie seksualne Polaków. Zaledwie co czwarta kobieta miała wystarczające informacje na temat własnej fizjologii oraz stosunku płciowego. 15 proc. dopiero podczas pierwszego spółkowania dowiadywało się, czym właściwie jest zespolenie płciowe (*coitus*).

25 lat później okazało się, że w 70 proc. polskich rodzin w ogóle nie dyskutuje się o seksie, jest to temat wstydliwy, zabroniony.

Pod koniec lat 80. 20 proc. kobiet (prowadzących normalne życie płciowe) miało orgazm z partnerem 3–7 razy w życiu (!), a pozostałe 80 proc. twierdziło, że ich stosunki seksualne to zaledwie łagodne podniecenie lub (uwaga!) umiarkowana przykrość (zob. Malewska 1969, Rodan 200; 13).

Również obecnie mówienie czy pisanie o seksie mieści się na obszarze wyrażeniowo-nazewniczym, którego biegunami są terminologia medyczna, nazewnictwo rynsztokowe oraz poetyzmy nie do zniesienia.

Tę sytuację trafnie ilustruje wypowiedź literata Jerzego Pilcha udzielona „Polityce" (zob. Podgórska, Wilk 2000).

Słownik seksualizmów polskich Jacka Lewinsona odnotowuje przykładowo jako synonim słowa „orgazm", fachową „ejakulację" – kilkadziesiąt wyrażeń plugawych typu: „pakowanie", „potok", „wypłata", „meta", „rozbryzg", jeden

neologizm „spermostrzał" oraz jedno wyrażenie poetyckie „rozpłakać się czułymi łzami". W większości innych haseł proporcje leksykalnych zasobów erotycznych są podobne albo jeszcze dramatyczniejsze.

Chyba istotnie język polski nie ma swego erotycznego kanonu, a erotycznego kanonu współczesnego nie ma z całą pewnością; nawet Miłosz, pragnąc nazwać istotę rzeczy, ryzykownie pisze, że układa „pieśń nad pieśniami o puszystym zwierzątku nie do oswojenia". W każdym razie odnoszę niepoparte niczym, poza intuicją i własnym słuchem, wrażenie, że Polak potoczny, gdy potocznie mówi o seksie, mówi językiem menela zatwardziałego, a kiedy z jakichś powodów chce sprawę uwznioślić albo zaszyfrować, mówi (a bywa i pisze) idiomem rozcieńczonego Tetmajera. Albo „Jesteś piękna jak wiosenna róża", albo „Kotku, masz dupę jak kancelaria Trzeciej Rzeszy".

I chociaż w dziedzinie słownictwa oraz pojęć związanych ze sferą spraw seksualnych zaznaczył się już pewien postęp, szczególnie dzięki środkom masowego przekazu, to sytuacja w tym zakresie jest nadal niezadowalająca. Tym bardziej, że wiele ugrupowań społeczno-religijnych nadal odnosi się wrogo nie tylko do spraw seksu, lecz także nazewnictwa z nim związanego.

Obecnie seks stał się codziennym, niejako zwyczajnym tematem kultury masowej, uległ obnażeniu i wiwisekcji, coraz mniej w nim tajemnic. Rozważania na temat orgazmu można znaleźć w gazetach, począwszy od Kanady, a kończąc na Australii. Nagość ciała, fizjologia seksualna jest na okładkach czasopism. Ujawnienie swych przeżyć intymnych na pograniczu ekshibicjonizmu jest codziennością w wywiadach. Do pomocy kulturze masowej ruszyli naukowcy, w tym i seksuolodzy. Na tej samej stronie pism znajdujemy rozważania kulinarne, seksualne, polityczne itd. Mówi się wprost o seksie w filmie, w prasie, w książce beletrystycznej. W tym samym kiosku można kupić wydawnictwo pornograficzne, Kamasutrę, akty, książkę seksuologiczną, Platona. Rosnącej liberalizacji seksualnej towarzyszy rosnący relatywizm, zanika pojęcie norm na rzecz układu partnerskiego, który stał się wyrocznią tego, co dobre i złe w seksie, co normalne i patologiczne.

Gabinety lekarzy, konfesjonały, doświadczenie dziadków czy babć zastąpiły porady specjalistów ogłaszane w publikatorach. Dystrybutorzy kultury masowej zaczęli wywierać nacisk na specjalistów i np. narzucają im tematy, styl wypowiedzi, aby zyskać większą popularność swych filmów, wydawnictw, rośnie zatem spirala erotyzmu, dosłowności i pogranicza z pornografią w kulturze masowej. Inną jej typową cechą jest dostępność bez względu na wiek. Każdy może sięgnąć do danej książki, pisma czy obejrzeć film.

Erotyzacja kultury masowej polega m.in. na lansowaniu nowych form zachowań seksualnych, odrzucaniu wzorców tradycyjnych, idei ascezy, umiarkowania.

Ulega ona również falom mody, np. na styl retro, melodramat, orientalizm, mistycyzm, zjawiska paranormalne itd. Mody te są również łączone z seksem i np. fala mody na Orient pociągnęła za sobą publikacje różnych dzieł z kultur seksualnych Tao czy Indii, powstają kluby „wtajemniczonych" itp.

Tematy seksualne znajdujemy u nas w prawie każdym filmie, czasopiśmie, jest ich wiele w radiu, coraz więcej w TV, a i w literaturze pięknej mamy coraz bardziej dosłowne i śmiałe teksty. Treścią w rodzimej kulturze masowej jest seks o różnych obliczach: klasyczny, rubaszny, orgiastyczny (np. ogłoszenia zachęcające do wymiany partnerów, seksu grupowego), pruderyjny, dewocyjny manichejski, naturalistyczno-filozoficzny (np. u Wisłockiej).

Mamy zatem do czynienia z różnymi nurtami, które ujawniają zróżnicowanie naszych tradycji kulturowych i różnych wpływów (ze strony Kościoła, tradycji, seksuologii, mody z Zachodu itd.).

Erotyzacja kultury masowej jest różnie interpretowana. Jedni traktują ją jako apokaliptyczną wizję naszych czasów, inni jako wyraz upadku kultury Zachodu, choroby dobrobytu, ucieczki od problemów i napięć społecznych. Widzi się w niej również motywy ekonomiczne, agresje wobec nurtu purytańskiego i rygorystycznego, dowartościowanie seksu, symbol nowej obyczajowości wolnej od tabu i zahamowań, itd.

Kolejnym ważnym zagadnieniem seksu w kulturze jest zasięg następstw i ich rodzaj. Zdania są bardzo zróżnicowane nawet wśród badaczy, wystarczy np. przypomnieć dyskusje na temat pornografii. Dla jednych erotyzacja kultury masowej prowadzi do odhumanizowania seksu, swobody obyczajowej, urzeczowienia partnera. Dla innych nie ma żadnych negatywnych następstw, dostrzegają raczej pozytywne: wzrost autentyzmu w zachowaniach seksualnych, zanik stereotypów seksualnych, udane życie seksualne coraz większej liczby ludzi, dowartościowanie seksu i fakt, że stał się przedmiotem twórczości.

Negatywne strony obecnej obyczajowości seksualnej to m.in. autonomizacja seksu, rywalizacja płci, nacisk na zadaniowość w zachowaniach seksualnych, szaleńcza pogoń za orgazmem jako sensem współżycia, zagubienie w systemie wartości.

Pozytywne postawy wobec seksu są zauważalne w nauce, w teologii, w sztuce. Wystarczy przyjrzeć się publikacjom religijnym, aby stwierdzić życzliwe nastawienie wobec seksu jako wartości, co jest zauważalne od czasów Soboru Watykańskiego II (zob. Knotz 2001).

IX. Zanik rodziny jako katastrofa dla dotychczasowych form życia społecznego

1. Uwagi wstępne

Chyba najbardziej swoistą i podstawową cechą rodziny jest to, że istnieje ona od zarania dziejów ludzkości jako rzeczywistość społeczna trwała i zmienna zarazem. Ta najstarsza i najważniejsza instytucja społeczna z jednej strony jest poddawana zmianom zachodzącym w całokształcie życia społecznego, z drugiej jednak strony hamuje i ogranicza żywiołowość tych zmian oraz ich tempo i zakres. Stanowi więc najbardziej stabilny i stabilizujący czynnik struktury świata społecznego na przestrzeni dziejów. W tym przede wszystkim wyraża się jej podmiotowość i fundamentalne znaczenie dla życia człowieka i funkcjonowania całego społeczeństwa. Jest ona bowiem warunkiem istnienia ładu społecznego oraz tożsamości i określoności genealogicznej jednostki. Bez rodziny nie może istnieć społeczeństwo w dotychczasowym jego rozumieniu.

Wyraz temu daje coraz liczniejsza grupa najpoważniejszych filozofów społecznych różnych krajów i orientacji. Leszek Kołakowski wprost stwierdza: „Wolno podejrzewać, że monogamia jest wynalazkiem dobrym i wartościowym, niezależnie od tego, jak naprawdę funkcjonuje w czysto seksualnych sprawach i że sukcesy intelektualne, artystyczne i techniczne Europy mają monogamię za jeden z filarów" (Kołakowski 2000).

Tymczasem poziom kryzysu rodziny w krajach wysoko rozwiniętych osiągnął już takie rozmiary, iż podnoszą się tam głosy propagujące odnowienie

i ochronę tej podstawowej instytucji, aby tym samym zapobiec dezorganizacji życia społecznego. W Stanach Zjednoczonych rozwijają się radykalne ruchy religijne nawiązujące do starych rodzinnych tradycji i ograniczających skutki rewolucji seksualnej. Obok wielkomiejskiego chaosu i relatywizmu aksjologicznego działa coraz liczniejsza rzesza ludzi odwołujących się do podstawowych wartości.

Trwałą i odpowiednio funkcjonującą rodzinę uważa się za istotny czynnik ładu i porządku społecznego, zarówno w wymiarze codziennego życia jednostek, jak i przyszłych losów grup etnicznych całych narodów oraz społeczeństwa w ogóle.

Trzeba sobie tutaj uzmysłowić, że przez całe wieki małżeństwo i rodzina wypełniały zadania znacznie szersze niż te, które się im dzisiaj przypisuje. Życie poza małżeństwem i rodziną oznaczało życie na marginesie społeczności. Rodzina była małym zakładem produkcyjnym: warsztatem rzemieślniczym lub gospodarstwem rolnym. Pełniła więc istotną i podstawową funkcję gospodarczą, zapewniając swoim członkom utrzymanie. Pełniła także funkcję ochronną w sytuacji, gdy nie istniał jeszcze system rent i emerytur czy jakichkolwiek innych ubezpieczeń społecznych. Ludzie nie wyobrażali sobie życia bez małżeństwa i rodziny. Liczne potomstwo nie tylko nadawało rodzicom sens życia, ale także budziło nadzieję na lepszą egzystencję materialną; stanowiło tanią siłę roboczą, zapewniało bezpieczną starość, umożliwiało przedłużenie rodu (zob. Knotz 2001; 41).

Pomimo że rodzina utraciła obecnie wiele cech uniwersalnej instytucji, to jednak jej znaczenie jest nadal bardzo duże, a w warunkach kryzysowych zawsze następuje powrót do wielu dawnych, tradycyjnych form jej funkcjonowania.

Ze względu na swoje uniwersalne znaczenie w życiu społecznym całkowity jej zanik jako instytucji nie wydaje się możliwy. We wszystkich bowiem krajach mamy obecnie do czynienia z wysiłkami legislacyjnymi dopasowującymi instytucjonalny kształt rodziny do wymogów związanych z przemianami społecznymi. Rodzina z racji swojej dwoistej natury, to znaczy z faktu, że jest ona zarówno instytucją, jak i grupą społeczną, jest też niezwykle płodnym obszarem badań, ciągle penetrowanym i stale aktualnym badawczo. Dzieje się tak dlatego, że po prostu funkcjonuje w zmieniającym się społeczeństwie i zmienia się razem z nim. Wydaje się więc, że tak długo, jak długo będziemy mówić o człowieku jako istocie rodzinnej *Homo familiarus*, samej rodzinie nie grozi całkowity zanik cech instytucjonalnych, a tym bardziej grupowych. Pozostanie więc nadal najważniejszym i podmiotowym elementem struktury świata społecznego.

Analiza problematyki życia małżeńsko-rodzinnego w szybko zmieniającym się świecie nie jest łatwa. Wynika to po prostu z faktu, że musi ona obejmować dwie istotne płaszczyzny dotyczące tego życia:

1) analizę materiału opisowo-badawczego obejmującego konkretne zachowania się małżonków oraz członków rodzin w skali masowej. Analiza ta musi posiadać charakter wyjaśniający, przyczynowo-skutkowy i opierać się na wielu aktualnych opracowaniach badawczych o różnym poziomie ogólności;

2) analizę istniejących dociekań teoretyczno-analitycznych określających rolę rodziny w strukturze świata społecznego, wyjaśniających ogólne mechanizmy jej przemian oraz zawierających predyktywne, futurologiczne wizje społecznych skutków jej przekształceń czy wręcz zaniku w dotychczas znanej nam formie.

I w tym zakresie nieocenione są spostrzeżenia i uogólnienia całego szeregu cytowanych autorów zajmujących się współczesną rzeczywistością społeczną. Analiza wielu tych tekstów doprowadza do wniosku, że właściwie nie można zupełnie samodzielnie napisać socjologii, pedagogiki czy nawet teologii rodziny, jeśli ma ona być nowoczesna i nie przypominać średniowiecznych traktatów.

Wiedza na tak skomplikowany, zróżnicowany, intymny i zarazem społeczny problem nie może pochodzić od jednej osoby, choćby najbardziej doświadczonej. Zagadnienia związane z funkcjonowaniem rodziny są też obciążone ogromnym subiektywizmem (z tego m.in. wynikają zarówno liczne uroki, jak i nieszczęścia życia małżeńsko-rodzinnego). Opracowanie dotyczące np. socjologii rodziny musi więc zawierać pewną „uogólnioną mądrość" i ogólną znajomość realiów życia codziennego w tym zakresie, musi więc w znacznej mierze stanowić przegląd i syntezę dotychczasowego dorobku różnych dyscyplin zajmujących się rodziną.

2. Zderzenie globalizacji z dotychczasowymi stereotypami rodzinnymi

Rodzina jako forma społeczna życia istnieje od najdawniejszych czasów w każdym typie społeczeństwa. Jest ona grupą określoną przez trwałe i zalegalizowane życie seksualne dwojga ludzi, służące prokreacji. Role małżonków i członków rodziny są określone nie tylko przez siły wewnętrzne, do których należą osobiste potrzeby człowieka, jego dążenia, popędy, miłość, przywiązanie itp., ale także przez zewnętrzną kontrolę, a więc prawo, obyczaje, tradycję, nakazy czy normy religijne społeczeństwa, w których rodzina funkcjonuje.

Zainteresowanie i zaniepokojenie problemami małżeństwa i rodziny jest obecnie tak żywe i powszechne, jakby tę – starą jak ludzkość – instytucję odkryto dopiero w naszych czasach. Dążenie do wszechstronnego poznania problemów

rodziny jest też wynikiem pojawienia się nowych, nieznanych dotąd zjawisk, a wśród nich również wielu takich, które zagrażają dotychczasowym formom jej funkcjonowania. To dzięki ich negatywnym skutkom zaczynamy coraz lepiej uświadamiać sobie, że właśnie rodzina jest podstawowym środowiskiem życia jednostki i że w zależności od tego, jaka ona jest i będzie, taka też będzie jednostka i takim będzie całe społeczeństwo.

Rodzina zawiera w sobie wymiar historyczny. Jej kształt i struktura podlegają zmianie. Zmienia się ona tak, jak zmienia się kultura i jak zmienia się społeczeństwo. Można żałować tradycyjnego modelu rodziny, statycznego i stabilizującego życie jej członków, uświęconego siłą tradycji, lecz trzeba zdać sobie sprawę, że będzie to żal daremny. Dziś rodzina wygląda inaczej i nie wrócą już dawne czasy.

Od przełomu ustrojowego z 1989 roku Polska w coraz większym stopniu uczestniczy w przemianach społecznych charakterystycznych dla Zachodu. Otwarcie się kraju na świat spowodowało wzmocnienie tendencji globalizacyjnych dominującej obecnie kultury Zachodu.

Już sam kontakt za pośrednictwem środków masowego przekazu z obcymi kulturowo wzorcami oraz informacje o całkowicie obcych lokalnym stereotypom formach życia małżeńsko-rodzinnego budzą niepokój o przyszłość rodziny w ogóle i – u wielu – stawiają pod znakiem zapytania sam rozwój ludzkości. Szybkość, z jaką do poszczególnych polskich rodzin docierają ze świata „złe wieści", potęguje te obawy. Również potoczne, codzienne doświadczenia coraz częściej wskazują na niewydolność socjalizacyjno-wychowawczą rodziny. Przestępstwa nieletnich, zanik najpewniejszych, nienaruszalnych dawniej wartości, erotyzacja reklamy i kultury masowej, nagłaśnianie poglądów ludzi o odmiennych orientacjach seksualnych, rozpad małżeństw i cały szereg innych negatywnych zjawisk powoduje narastanie poczucia zagrożenia stawiającego pod znakiem zapytania przyszły kształt i sposób funkcjonowania rodziny, a wraz z tym możliwość utrzymania dotychczasowego ładu społecznego. Właściwie główny problem społeczny poczucia zagrożenia rodziny końca XX wieku wyrasta w większości z takich potocznych doświadczeń społecznych oraz powstających na gruncie tych doświadczeń stereotypów.

Świat społeczny jest bowiem zbyt złożony, różnorodny i skomplikowany, by można go było utrwalić w całości w naszej świadomości. Wynika stąd konieczność poddania zachodzących w nim zjawisk daleko idącej typizacji i uproszczeniu (zob. Kapiszewski 1978; 12n).

Owa typizacja i uproszczenia pozwalają całkowicie ograniczyć wysiłek intelektualny podejmowany podczas percepcji rzeczywistości, dając gotowy obraz „kanalizujący ową percepcję", przy czym definiowanie faktu wyprzedza doświadczenie.

Takie gotowe schematy, zwalniające nas od pogłębionej refleksji nazywamy stereotypami (zob. Schaff 1981).

Stereotyp to po prostu skrótowy, uproszczony i zabarwiony wartościująco obraz rzeczywistości odnoszącej się do rzeczy, osób, grup społecznych, instytucji itp. Stereotypy są rozpowszechnionymi formami myślenia irracjonalnego, broniącego dotychczasowej praktyki danej grupy społecznej lub instytucji. Ogólnie można stwierdzić, że stereotypy zawierają uogólnienia niepoprawne, nieodzwierciedlające prawidłowo rzeczywistości.

Stereotypy pełnią jednak w społeczeństwie wiele różnorodnych funkcji. Do najważniejszych, wymienionych w literaturze przedmiotu zaliczyć można następujące (zob. Mądrzycki 1986):

1) funkcję poznawczą, polegającą na selektywnym oraz izolowanym odbiorze informacji, które czynią świat społeczny mniej skomplikowanym i łatwiejszym do „lepszego" zrozumienia. Dostrzega się więc to, co chce się widzieć, bez kontekstu społecznego i uwarunkowań, i z tego wyprowadza się poczucie zagrożenia lub afirmacji własnej sytuacji społecznej.

Poetycko, ironicznie, lecz niezwykle trafnie scharakteryzował taką kategorię ludzi Julian Tuwim w wierszu Mieszkańcy:

I oto idą, zapięci szczelnie,
Patrzą na prawo, patrzą na lewo.
A patrząc – widzą wszystko oddzielnie:
Że dom…, że Staszek…, że koń…, że drzewo…,
(…)
I znowu mówią, że Ford…, że kino…,
Że Bóg…, że Rosja…, radio, sport, wojna…,
Warstwami rośnie brednia powtórna,
I w dżungli zdarzeń widmami płyną.

2) funkcję przystosowawczą. Stereotyp, dostarczając prostych obrazów rzeczywistości, daje prostą odpowiedź jak zachowywać się w kontaktach z innymi osobami czy grupami, jakie wzory życia należy akceptować, a jakie odrzucać czy wręcz potępiać;

3) funkcję umocnienia wartości grupowych. Zabezpiecza to członków własnej grupy przed przyjmowaniem wartości innych grup. Tutaj szczególnie ważną rolę odgrywają stereotypy ukształtowane w rodzinach pochodzenia oraz innych grupach odniesienia pozytywnego;

4) funkcję ukierunkowującą agresję i usprawiedliwiającą atak na innych. Dotyczy to w naszym kraju np. nosicieli wirusa HIV, którym nie pozwala się zakładać schronisk w pobliżu osad ludzkich, czy często spotykanej agresji wobec „panienek na drodze", potocznie zwanych „tirówkami";

5) funkcję przewidywania ludzkich zachowań oraz osób, których nie zna się osobiście. Wystarczy tutaj wspomnieć np. stereotypy narodowościowe obejmujące bardzo szeroki zakres cech. Np. stereotyp Francuza jako niewiernego męża, lecz idealnego kochanka czy negatywne stereotypy Arabów i Murzynów jako małżonków.

Dotychczasowe rozważania pozwalają udzielić szerszej odpowiedzi na pytanie, po co w ogóle tworzyć socjologię czy teologię rodziny jako naukę i po co ją studiować, skoro każdy prawie człowiek zna życie rodzinne, bo do jakiejś rodziny należał i należy, dzieli z nią życiowe losy i w jakiś sposób przeżywa jej problemy. I jest to prawda, co więcej, sytuacja ta sprawia, że każdy na swój sposób i na własny użytek jest w jakimś sensie socjologicznym, pedagogicznym czy teologicznym specjalistą rodzinnym. Nawet niezamężne siostry zakonne i żyjący w celibacie duchowni zajmują się problemami życia małżeńsko-rodzinnego oraz wychowania dzieci. Wszyscy szeroko też wykorzystujemy obserwację zachowań i zależności społecznych zachodzących w rodzinach, tworzymy generalizację (uogólnienia) tłumaczące istotę życia rodzinnego oraz formułujemy praktyczne, socjotechniczne wnioski. Postępowanie takie można by określić mianem techniki „zdrowego rozsądku" lub „praktyczną socjologią".

Nasze potoczne wyobrażenia o życiu społecznym złożone są bowiem z treści przekazywanych nam w procesie socjalizacji, z wiedzy o zależnościach z ustalonych doświadczeń, ze stwierdzenia stałego następstwa faktów, czasem z urojeń, czasem z przekonań lub z życzeń, aby sprawy tak się właśnie toczyły, jak to sobie wyobrażamy itp.

Te przekonania i wyobrażenia są często zespołami stereotypów, które wyznaczają nasze reakcje na sytuacje społeczne i umożliwiają nam funkcjonowanie w kulturze, w której wyrośliśmy. Wyobrażenia potoczne wystarczają nam wszędzie, gdzie nie posiadamy odpowiedniej wiedzy naukowej, tłumaczą to wszystko o życiu i o świecie, co jeszcze nie zostało w pełni wyjaśnione, a co trzeba „zrozumieć", aby żyć.

Nikt nie neguje praktycznej użyteczności potocznej wiedzy o ludziach w niewielkiej skali, nie jest to jednakże wiedza o społeczeństwie, bo dotyczy tylko wybranych przez nas cech pewnego, wyraźnie ograniczonego, środowiska.

Życie rodzinne stanowi prawdopodobnie tę sferę rzeczywistości społecznej, do której odnosi się największa ilość potocznych generalizacji wyjaśniających wszystkie nieomal aspekty i tajemnice tego życia.

W licznych potocznych spostrzeżeniach i uogólnieniach na temat rodziny uderza z jednej strony kumulacja doświadczeń wielu pokoleń oraz często głęboka, psychologiczna treść, z drugiej jednak strony daleko posunięta stereotypowość nieuwzględniająca miejsca dla historycznej i kulturowej różnorodności. Tymczasem małżeństwo i rodzina pozostają sobą mimo najróżnorodniejszych swoich kształtów i wnętrz.

3. Ogólne ujęcia socjologiczne

Rodzina jest tym rodzajem rzeczywistości społecznej oraz takim elementem struktury świata społecznego, który od wieków skupia na sobie uwagę wszystkich wyznań religijnych, licznych dyscyplin naukowych, wielu reformatorów społecznych i polityków, a także zwykłych, przeciętnych ludzi. Wynika to z faktu, że rodzina jest nieodłączną częścią naszego człowieczeństwa oraz czynnikiem warunkującym zarówno jego treść, jak i formę. Sytuacja ta znajduje swoje odzwierciedlenie w opiniach wybitnych socjologów różnych krajów i orientacji światopoglądowych.

Na ogół traktują oni rodzinę zarówno jako grupę, jak i instytucję o szczególnym znaczeniu społecznym. I pomimo że rodzina jest często pod wieloma względami tworem niedoskonałym, wszyscy zgadzają się, że lepszego i powszechniejszego tworu społecznego ludzkość do tej pory nie była w stanie wymyślić.

Rodzina jest wielostronnym systemem więzi człowieka z człowiekiem, pokolenia z pokoleniem. Jako wspólnota wiąże osobę ludzką we wszystkich fazach jej życia ze społeczeństwem, kulturą, narodem, klasą społeczną. Motywuje jej aktywność ekonomiczną, społeczną i kulturalną, kształtując cechy osobowości człowieka. Powiązania te są nie tylko realne, lecz także emocjonalne: z historią, ojczyzną, klasą społeczną, kulturą, określonymi wzorcami osobowymi, obyczajowością społeczną. Dawniej, w klasowych ustrojach społecznych, rodzina była jednocześnie „losem życiowym", miejscem w społeczeństwie, warsztatem pracy.

Rodzina, jako podstawowa komórka w społeczeństwie, w każdych warunkach, nawet najtrudniejszych, może dawać poczucie szczęścia, ciepła, ludzkiej godności i szlachetności. Ale może również być – nawet w warunkach materialnie najdogodniejszych – piekłem konfliktów, rozdarcia psychicznego, samotności i bólu.

W powszechnym odczuciu rodzina jest formą realizacji szczęścia na co dzień; jest więzią biologiczną, emocjonalną, religijną, materialną i kulturową człowieka z człowiekiem, która rozwija się i utrwala w wielu innych więziach

społecznych o motywacjach ideowo-politycznych, klasowych, narodowych, internacjonalistycznych itp. Jest więc źródłem społecznej natury człowieka i jednocześnie realizacją jego osobowości, indywidualności jednostkowej. Jest wreszcie podstawowym forum wyjściowym następstwa i konfrontacji pokoleń każdego społeczeństwa.

Anatomia rodziny jako tworu socjologicznego oznacza, że gdybyśmy, badając rodzinę kolejno z punktu widzenia ekonomisty, geografa, historyka, psychologa, teologa, itp., dodali do siebie wyniki tych badań, to przez to nie tylko nie wyczerpalibyśmy wszystkiego, co można powiedzieć o rodzinie ze stanowiska naukowego, lecz nie dotknęlibyśmy w ogóle samego problemu rodziny. Sama socjologia nie może się uporać z jednoznacznym określeniem rodziny. Jest ona bowiem wielowymiarową i wieloaspektową rzeczywistością społeczną: grupą, instytucją i systemem o cechach szczególnej wspólnoty.

Rodzina jest więc grupą o niepowtarzalnym charakterze. Jest jedyną grupą społeczną bazującą na czynnikach biologicznych i naturalnych, w której więzi miłości i pokrewieństwa nabierają najwyższego znaczenia. Jest jedyną grupą zbudowaną na miłości, gdzie prawo interweniuje wyjątkowo dla umocnienia więzi wspólnoty. Tworzy najmniejszą społeczność ludzką, najbardziej naturalną, a zarazem konieczną, wcześniejszą od państwa czy innych grup zarówno w porządku czasowym, jak i logicznym. Mówiąc językiem Hegla, jest „królestwem miłości", tak jak państwo jest „królestwem prawa". W każdym społeczeństwie i w każdej epoce ujawnia swe pełne kompetencje do zapewnienia swym członkom warunków harmonijnego rozwoju ich osobowości.

Badając skomplikowane procesy życia rodzinnego, należy przyjąć następujące metodyczne zasady postępowania badawczego:

1) dążenie do wieloaspektowego ujęcia problematyki rodziny;
2) łączenie analizy ilościowej z jakościową;
3) jednoczesne posługiwanie się wieloma technikami badawczymi.

Wieloaspektowa analiza życia rodzinnego polega na jednoczesnym sprzężonym badaniu poszczególnych „pięter" rodziny – począwszy od podstawowych spraw ekonomicznych, a skończywszy na emocjonalnych związkach oraz świadomościowych modelach dotyczących małżeństwa i rodziny. Jeśli przedmiotem badań jest nawet jakiś jeden tylko aspekt życia rodzinnego, powinien on być ujmowany na tle innych, pobieżniej już zbadanych aspektów, niejako w ich ogólnym kontekście.

Przez ilościowe ujmowanie zjawisk społecznych rozumiemy ich „liczenie", ich charakterystykę przy pomocy liczb. Analizę jakościową należy utożsamić z poznaniem dyskursywno-pojęciowym, operującym słownym opisem badanych zjawisk, połączonych z ich klasyfikacją, określeniem ich zewnętrznego kontekstu,

wzajemnego, wielostronnego związku między nimi itp. Łączenie analizy ilościowej z jakościową umożliwia ujęcie skomplikowanych, wieloaspektowych struktur i procesów życia rodzinnego w kontekście wielu sprzężonych ze sobą procesów społecznych (za: Tyszka 1988; 31).

4. Rodzina w pomroce dziejów i wizjach antropologicznych

O ile trudno udzielić jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, czym jest rodzina i jakie są jej podstawowe cechy, to tym trudniej przedstawić opis oraz interpretację przekształceń, jakim ona podlegała. Początek rodziny kryje się bowiem w pomroce dziejów, tak samo jak ludzka genealogia. Tadeusz Szczurkiewicz (1969; 240n) podkreśla, że źródła tych trudności tkwią w dwóch momentach, charakterystycznych dla rodziny. Rodzina jest podstawową i powszechną, elementarną grupą społeczną. Stąd posiada ona między innymi dwa swoiste kompleksy cech o wielkiej doniosłości społecznej:

1) rodzina zawiera w sobie potencjalnie wszystkie niemal pochodne formy organizacji i stosunków społecznych; historia ludzkości – to w pewnym sensie historia różnicowania się i wykrystalizowania funkcji i form, zawartych *implicite* w pierwotnej rodzinie;

2) rodzina jako jedyna grupa reprodukcyjna jest zasadniczym źródłem odnawiania się i trwania wszelkich innych grup społecznych.

Z tych dwóch charakterystycznych cech rodziny wynika jednak, że jest to grupa niezmiernie czuła na wszelkie zmiany, zachodzące w strukturze i dynamice tego społeczeństwa, w którego ramach występuje. Mówić tedy o przemianach rodziny, o konkretnych formach, które ona przybierała i przybiera, oraz czynnikach tych zmian, to ściśle rzecz biorąc, mówić o rozwoju wszystkich grup i społeczeństw ludzkich oraz tych wszystkich czynników, które współ- lub przeciwdziałające ze sobą w każdym poszczególnym społeczeństwie tworzą łącznie ustawicznie zmieniającą się dynamikę, kształtującą dzieje ludzkości w nieprzebrane bogactwo form konkretnych.

Dlatego dzieje rodziny i społeczeństw ludzkich nie dadzą się zamknąć w zwartym, monolinearnym schemacie rozwojowym. Świadomość tego stanu rzeczy pojawiła się w myśli społecznej relatywnie późno, bo w XIX wieku wraz z odkrywaniem i opisami innych ludów i analizą innych kultur niż europejska.

Ogólnie można stwierdzić, że do połowy XIX wieku rodzina ujmowana była w sposób ahistoryczny, jako niezmienna, trwała i podstawowa instytucja życia spo-

łecznego. Wszystkie więc rozważania i koncepcje jej „natury" posiadały charakter postulatywno-normatywny i najczęściej spekulacyjny. Decydowały o tym – jak pisze Antonina Kłoskowska – tradycje patriarchalizmu judajskiego połączone z patriarchalizmem grecko-rzymskim w chrześcijańskiej interpretacji rodziny. Utrwalały one w szerokich kręgach społecznych przekonanie o niezmienności form rodziny usankcjonowanej sakramentalną więzią.

Jednakże doniosłość społeczna funkcji rodziny decydowała o tym, że prowadzone na jej temat rozważania osadzone bywały na ogół w kontekście rozważań nad szerszymi grupami, w kręgu takich zagadnień jak: miejsce rodziny w strukturze społeczeństwa, typy stosunków rodzinnych, charakter więzi między płciami i pokoleniami, wewnętrzny podział ról społecznych oraz zachowania i postawy jej członków.

Odmienny typ badań prowadzili przedstawiciele etnosocjologii, zaliczani ze względu na przyjęte hipotezy i głoszone teorie do kierunku ewolucjonistycznego, który pojawił się pod wpływem dzieł Karola Darwina (1809–1882) i Herberta Spencera (1820–1903). Charakterystyce tego kierunku pod kątem teorii rodziny poświęcona została znakomita praca Szczurkiewicza *Rodzina w świetle etnosocjologii* (1969).

Jest rzeczą aż nadto zrozumiałą, że opisy etnograficzne, obojętne czy pochodziły od podróżników, czy nawet zawodowych etnologów, zawierały sporo nieścisłości. Przede wszystkim, przygodny obserwator obcego środowiska społecznego ma zawsze tendencje do uogólnienia faktów sporadycznych, indywidualnych, wyjątkowych i tą wyjątkowością zwracających uwagę. Tą drogą do etnologii często przedostawały się jako normalne, typowe te fakty, które w opisywanym społeczeństwie uważane były właśnie za anormatywne lub dozwolone jedynie pewnym jednostkom. W każdym społeczeństwie znajdują się ludzie, których życie seksualne, małżeńskie i rodzinne odbiega od obowiązującej normy i trzeba nieraz dłuższego pobytu w danym środowisku, ażeby zrozumieć charakter społecznej anormalności zachowania się tych ludzi oraz dostrzec reakcje represyjne otoczenia. Z drugiej zaś strony często niezwykła właśnie u ludów najniżej stojących prostota form zawierania małżeństwa i zwyczajów towarzyszących temu zdarzeniu wywoływała niejednokrotnie u przygodnego obserwatora mylne przeświadczenie o niczym nieskrępowanej swobodzie nawiązywania stosunków seksualnych między mężczyzną a kobietą, o pożyciu ludów prymitywnych upływającym w jakiejś wolnej miłości – przeżyciu dawnej *promiscuitas*.

„Bezład płciowy nie występuje u najbliższych nam kuzynów i kuzynek – małp człekokształtnych. Byłoby dziwne, gdyby właśnie człowiek, żyjący w gromadach wymagających większego ładu wewnętrznego i stałości organizacji niż stada małp zaczął swoje dzieje społeczne od form anarchistycznego współżycia obu płci" (zob. Szczurkiewicz 1969).

5. W zamęcie ponowoczesności

Ponowoczesność („postmodernizm") stanowi bowiem próbę sprowadzenia do wspólnego mianownika różnych form i kształtów życia społecznego: społeczeństwo konsumpcyjne, społeczeństwo usług, społeczeństwo osiągnięć, społeczeństwo poprzemysłowe, społeczeństwo późnego kapitalizmu, społeczeństwo mediów, zindywidualizowane społeczeństwo, „ja"–społeczeństwo, społeczeństwo samorealizacji, społeczeństwo wielu opcji, społeczeństwo postpluralistyczne, społeczeństwo posthumanistyczne, społeczeństwo sparametryzowane itp. Wszystkie te określenia wskazują na nowość i dyskontynuację w porównaniu z wcześniejszymi fazami rozwoju społecznego, chociaż w istocie te nowe kształty życia społecznego są konsekwencją długo już trwającego procesu przemian i jego radykalną fazą. Najczęściej współczesne społeczeństwa są przez *mass media* nazywane postmodernistycznymi lub ponowoczesnymi.

Epoka nowoczesna, której początki wiążą się z powstaniem kapitalizmu, wchodzi w fazę schyłkową. Od końca lat sześćdziesiątych mówi się o epoce ponowoczesnej (postmodernistycznej). Epokę ponowoczesną łączy się z nadejściem społeczeństw postindustrialnych, w których paradygmat produkcji jest zastępowany paradygmatem konsumpcji. Postmodernizm proponuje nową wizję człowieka, społeczeństwa i świata, wizję odpowiadającą współczesnemu pluralistycznemu społeczeństwu. Społeczeństwo to przechodzi proces ustawicznych przekształceń, nieustannych zmian. Rozwój ten ze swoją zmienną dynamiką nie zmierza ku jakiemuś punktowi końcowemu, lecz jest ciągłą zmienną, dostosowaniem się, uczeniem się, pędem ku nowemu itp. Społeczeństwo znajduje się w ciągłym ruchu. Odcięte od przeszłości, nie jest ukierunkowane na ideały, wzorce, normy, cele, lecz na fleksybilny samorozwój i samosterowalność. Zamiast wiary w postęp pojawia się tu postawa ciągłej rewizji tego, co teraźniejsze, oraz świadomość ryzyka.

Przyszłość nie jest zwykłą kontynuacją teraźniejszości, jawi się jako coś nowego, otwartego i nieokreślonego. Nie musi tak być, być może inaczej: zmienność, otwartość na nowe style życia, ruch i heterogeniczność charakteryzują społeczeństwo przechodzące od nowoczesności do ponowoczesności. Poszerza się wachlarz możliwych wyborów, dominuje idea zmiany na wszystkich obszarach życia społecznego. Wypracowane w przeszłości wzorce radzenia sobie z rzeczywistością są w nowej sytuacji – przynajmniej częściowo –dysfunkcjonalne.

W sytuacji krzyżujących się oddziaływań społecznych jednostka podejmuje różnorodne decyzje. Nie są one zaprogramowane w tradycji, są bowiem dziełem jednostki, która w ten sposób kształtuje swoje życie. Religia, która

w społeczeństwie tradycyjnym była sposobem wyjaśniania świata, a poprzez rytuały – sposobem umacniania więzi społecznych, w społeczeństwie pluralistycznym i jako idea, i jako instytucja nie obejmuje całokształtu życia człowieka. To, co tradycyjne, jest nudne, a takie „ortodoksyjne" instytucje, jak rodzina i Kościół są w defensywnie z powodu swej niezdolności do zmiany.

Społeczeństwa współczesne realizujące model gospodarki rynkowej są podobne do wielkich domów towarowych, oferujących klientom nieograniczone wprost możliwości nabywania towarów. Na rynku podaży oferuje się nie tylko dobra materialne, ale i przeżycia duchowe (od turystyki po erotykę), wartości kulturowe (od muzyki klasycznej po kursy języków obcych), rozrywkę, różnorodne terapie i nauki zbawcze, propagujące nowe formy sensu życia, stylu i światopoglądu. Rynek duchowych ofert rośnie i poddany jest mechanizmom popytu i podaży. Wielość różnorodnych ofert jest odczuwana jako ubogacenie lub wyzwolenie, innym razem jako obciążenie, niemal nie do zniesienia.

Równocześnie w świadomości społecznej narasta poczucie zagrożenia. Jest ono „wyczuwalne" i przejawia się zarówno w wypowiedziach indywidualnych, jak i debatach parlamentarnych wielu krajów, wystąpieniach duchowych różnych odłamów religijnych, w licznych ruchach oraz inicjatywach podejmowanych na rzecz „obrony rodziny".

Na poczucie tego zagrożenia składa się wiele czynników fikcyjnych i rzeczywistych, obiektywnych i subiektywnych, często z odniesieniem magiczno-astrologicznym, przypowieściowym i profetycznym. W związku z przełomem tysiącleci nasilały się numerologiczne przekonania o ważkich i niezwykłych wydarzeniach, które muszą nastąpić. Odżywa lektura wróżbitów i jasnowidzów, proroctwa Nostradamusa, królowej Saby i wiele innych.

Z drugiej strony, rzeczywiście mamy do czynienia z wyjątkową kumulacją zjawisk nieoczekiwanych i zaskakujących w życiu politycznym i społecznym. Zagrożenia dla pokoju światowego, dla bezpieczeństwa publicznego oraz indywidualnego, ofiary z ludzi składane na „ołtarzu szatana", narastanie rozwodów, upowszechnianie się pornografii, homoseksualnych związków (coraz częściej określanych „małżeństwami"), możliwości klonowania ludzi itp. To poczucie zagrożenia przejawia się w retorycznych często pytaniach „kto to widział?", „kto przedtem o czymś takim słyszał?", „jak świat światem czegoś takiego nie było". Oznacza to, że ludzie nie mają do czego odnosić tych zjawisk i zdarzeń, których obecnie są świadkami, brak im odpowiedniej skali do ich oceny. Pojawia się poczucie, że te zjawiska i zdarzenia naruszają w sposób zasadniczy dotychczasowy stereotyp małżeństwa i rodziny, który przez nich samych uważany jest za jedyny, słuszny i sprawdzony.

Dzięki tranzystorom, dzięki satelitom telekomunikacyjnym, dzięki umowom o wymianie programów, które sprawiają, że imprezy sportowe, ceremonie religijne lub uroczystości polityczne stają się wydarzeniami oglądanymi bezpośrednio przez wszystkie narody świata – wytwarza się całkowicie nowa sytuacja. Zbiorowa wyobraźnia nie zna już granic. Po raz pierwszy w historii rodzaju ludzkiego wszyscy ludzie zaczynają jednocześnie marzyć o tym samym.

Zarazem ludzie, porwani tym pędem, który zrównuje upodobania, który zezwala na wszystko – odnoszą wrażenie, że tracą grunt pod nogami, zaczynają się zastanawiać, co właściwie im pozostało z własnej osobowości. Aby więc nie pogrążyć się z w anonimowości, aby za wszelką cenę uratować swoją osobowość, kurczowo trzymają się swych korzeni, nawiązują doraźne więzy solidarności sąsiedzkiej, podkreślają swe odrębności, odczuwają potrzebę odkrywania między sobą wciąż nowych różnic. Powstaje społeczność paradoksalna: narodzinom pierwszego społeczeństwa powszechnego towarzyszy wszędzie odradzanie się regionalizmów, wioskowego patriotyzmu, dawno zapomnianych kultur i wymarłych języków, a jednocześnie narasta fala nietolerancji i realizmu. Dotyczy to również stosunku do odmienności wzorów życia i stereotypów lokalnych, w tym także rodziny i małżeństwa jako związku dwojga ludzi.

Co się zmieniło w związku dwojga ludzi? Przede wszystkim jego cel. Historycy specjalizujący się w jego dziejach wykazali, że w tradycyjnej rodzinie liczyła się przede wszystkim ciągłość pokoleń. Celem związku dwojga ludzi, czy to małżeńskim, czy wolnym jest poszukiwanie przede wszystkim szczęścia. Dlatego partnerzy są bardzo wymagający, jeśli chodzi o jakość wzajemnych stosunków. Żyje się razem, aby być szczęśliwym, nieszczęścia się nie akceptuje. Ludzie chcą osiągnąć całkowite porozumienie we wszystkich dziedzinach i nie znoszą żadnych zadrażnień. Okresy „cichych dni" przeżywa się jako dramat i nie zawsze czeka się cierpliwie na wyjaśnienie sytuacji. W środowisku proletariackim duży wpływ na te sprawy ma tzw. literatura sercowa, różnego rodzaju powieści odcinkowe i serie wydawnicze np. Harlequin, i emitowane w telewizji telenowele, z których niczym gejzer bucha „wielka miłość". W kołach inteligenckich z kolei oddziałuje na to prasa kobieca. Postulaty kobiet datują się wprawdzie od niedawna, ale jakże są dalece idące. Ponieważ oczekuje się, że związek dwojga ludzi wszystkie te pragnienia spełni, rozczarowanie jest równie wielkie jak nadzieja. W opinii bardzo młodych małżonków, wzajemne ustępstwa są „mieszczańskim łataniem dziur". Postulaty i wymagania są często sprzeczne, a więc grożące klęską. Marzy się zarazem o wielkiej, burzliwej namiętności i o spokojnej egzystencji, partner pod względem seksualnym powinien być równocześnie niewinny i doświadczony, w dzieciach pragnie się widzieć podobieństwo, a zarazem przeciwieństwo

rodziców, drugi człowiek ma być kimś innym i dobrze znajomym, a jednocześnie zaskakującym i tajemniczym.

Pierwsze dziecko rodzi się coraz później dlatego, że oboje partnerzy przez długi czas wystarczają sobie wzajemnie i najważniejszą rzeczą wydaje im się obrona przed „intruzami z zewnątrz".

Oto model nowego małżeństwa: być permanentnie zakochanym, po 10 latach pożycia mieć dwoje dzieci (jedno czułoby się samotnie), ale nie więcej, aby kobieta i mężczyzna mogli nadal cieszyć się sobą.

W nasze życie wdziera się już nowa cywilizacja, choć zaślepieni ludzie wszędzie próbują ją powstrzymać. Nowa cywilizacja niesie z sobą nowy styl życia rodzinnego, zmiany w pracy, w miłości i w życiu; nową gospodarkę, nowe konflikty polityczne, a przede wszystkim – zupełnie odmienną świadomość. Elementy tej nowej cywilizacji już istnieją. Miliony ludzi zaczęły dostrajać swe życie do rytmów dnia jutrzejszego. Inni zaś, przerażeni tym, co nadchodzi, próbują rozpaczliwej i daremnej ucieczki w przeszłość, starają się wskrzesić świat, który ich zrodził.

Narodziny tej nowej cywilizacji są najbardziej wstrząsającym faktem naszych czasów. Z trudem dobieramy słowa, by opisać cały rozmach i zasięg tej nadzwyczajnej przemiany. Niektórzy mówią o początku Ery Kosmicznej, Ery Informacyjnej, Ery Elektronicznej lub o Globalnej Wiosce. Zbigniew Brzeziński powiedział, że stoimy u progu „wieku technotronicznego", socjolog Daniel Bell mówi o nadchodzącym „społeczeństwie postindustrialnym, czy postnowoczesnym. Wszyscy jednak zdają sobie sprawę, że ludzkość szykuje się do ogromnego skoku naprzód.

W wyłaniającej się obecnie cywilizacji wiele rzeczy stanowi zaprzeczenie starej, tradycyjnej cywilizacji przemysłowej. Nowa cywilizacja ma bowiem charakter przede wszystkim technologiczny, będąc równocześnie antyprzemysłową (Toffler 1998; 34).

Przed trzystu laty, widząc całe rzesze kosiarzy na polach, tylko wariat mógłby marzyć o tym, że wkrótce nadejdą czasy, kiedy pola opustoszeją, a ludzie będą pracować na chleb stłoczeni w miejskich fabrykach. Tak samo dziś trzeba odwagi, aby powiedzieć, że największe fabryki i biurowce mogą jeszcze za naszego życia wyludnić się i zmienić w jakieś upiorne składy czy magazyny albo zacząć służyć komuś za mieszkanie. Tymczasem nowe sposoby produkcji umożliwiają właśnie to, czyli powrót do produkcji we własnym domu, opartej na podstawie wysoko rozwiniętej elektroniki przy jednoczesnym nadaniu nowego znaczenia domowi jako najważniejszej instytucji w społeczeństwie (tamże; 240).

Słowem, w miarę jak nowa fala ogarnia społeczeństwo, spotykamy coraz więcej przedsiębiorstw, które można określić jako „gromady ludzi stłoczonych

wokół komputera". Wprowadźmy komputery do mieszkań, a ludzie nie będą już musieli wokół nich się tłoczyć. Praca „białych kołnierzyków" w epoce trzeciej fali, podobnie jak produkcja przemysłowa trzeciej fali, nie będzie wymagała stuprocentowej koncentracji wszystkich zatrudnionych w miejscu pracy.

Zasadnicze pytanie brzmi: kiedy koszt instalacji i działania urządzeń telekomunikacyjnych spadnie poniżej kosztu dojazdu do pracy? W miarę jak wszędzie horrendalnie drożeje benzyna i inne koszty transportu (łącznie z kosztami transportu masowego, zastępującego samochód prywatny), cena usług telekomunikacyjnych wyraźnie się zmniejsza. W którymś momencie te dwie krzywe będą musiały się przeciąć.

Kiedy normalne funkcjonowanie obecnych systemów transportu osobowego będzie w dalszym ciągu zakłócane, a koszty ekonomiczne i społeczne będą stale rosnąć wskutek okresowych braków paliwa, zasad tankowania co drugi dzień, długich kolejek po benzynę, a może nawet konieczności jej racjonowania – zainteresowanie telekomunikacją, która przemieszczanie ludzi zastąpi przesyłaniem informacji, zwiększy się jeszcze bardziej.

We wczesnym okresie epoki poprzedniej fali robotnicy żądali „dziesięciogodzinnego dnia pracy"; żądanie to przechodziłoby ludzkie pojęcie w epoce pierwszej fali. My natomiast możemy wkrótce być świadkami żądań, aby cała praca, którą można wykonać w domu, była tam wykonywana. Wielu pracowników będzie domagało się, by uznać taką możliwość za ich prawo. A uznając, że przeniesienie pracy do domu może umocnić życie rodzinne, poprą te żądania liczni działacze polityczni, religijni, kulturowi, o różnych skądinąd przekonaniach.

Praca w domu, wykonywana przez pokaźną część ludności, oznaczałaby większą trwałość wspólnot osiedlowych czy sąsiedzkich, co obecnie nie jest osiągalne w licznych regionach o wysokiej ruchliwości społecznej. Gdy ludzie będą pracować zawodowo w domu, nie będą musieli, tak jak dziś, przenosić się z miejsca na miejsce za każdym razem, kiedy zmieniają pracodawcę. Będą oni mogli po prostu podłączyć swój terminal do innego komputera.

Spowoduje to mniejszą ruchliwość wywołaną przez czynniki zewnętrzne, złagodzenie stresów przeżywanych przez ludzi podczas adaptacji do coraz to nowych warunków oraz zmniejszenie się liczby przelotnych i nietrwałych znajomości: większy natomiast będzie stopień uczestnictwa w życiu lokalnej społeczności. Dzisiaj, kiedy jakaś rodzina wprowadza się do osiedla – z przekonaniem, że za rok czy dwa znowu trzeba się będzie przeprowadzać gdzie indziej – jej członkowie wyraźnie stronią od organizacji osiedlowych, od zawierania głębszych przyjaźni, od uczestnictwa w lokalnym życiu politycznym, w ogóle od angażowania się w życie osiedla. Wioska elektroniczna mogłaby pomóc

przywrócić poczucie przynależności do wspólnoty sąsiedzkiej i ożywić działalność takich organizacji społecznych, jak Kościoły, kółka kobiece, kluby, zrzeszenia sportowe i organizacje młodzieżowe. Posługując się ulubionym przez socjologów niemieckim żargonem, można powiedzieć, że wioska elektroniczna tworzyłaby coś w rodzaju *Gemeinschaft* – wspólnoty (tamże; 153).

Dziś znowu osobowość ludzka rozpada się w kawałki niczym strzaskana skorupka jajka. Obecnie jednak mamy poczucie winy raczej z powodu załamania się rodziny niż gospodarki. Miliony kobiet i mężczyzn rozpaczliwie oskarżają siebie za kryzys lub rozpad własnych małżeństw. Lecz i tym razem winy należy szukać gdzie indziej.

Gdyby chodziło o znikomą mniejszość, to upadek rodziny mógłby rzeczywiście odzwierciedlać złą wolę albo nieudolność poszczególnych ludzi. Skoro jednak rozwody, separacje i inne formy rozpadu rodziny ogarniają miliony małżeństw w wielu krajach równolegle, to absurdem byłoby sądzić, że przyczyny tkwią wyłącznie w ludziach.

Obecny kryzys rodzinny jest w istocie częścią ogólnego kryzysu industrializmu, załamania się wszystkich instytucji zrodzonych przez druga falę. Wiąże się on z szerszym procesem przygotowania gruntu pod nową socjosferę trzeciej fali. Ten szokujący proces, który odbija się na życiu osobistym każdego z nas, zmienia właśnie nie do poznania instytucję rodziny.

6. Wybrane cechy przemian współczesnej rodziny

Większość ludzi rozwiniętych krajów już obecnie żyje inaczej niż w klasycznej rodzinie nuklearnej – szczególnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie trzecia fala jest najbardziej zaawansowana.

Jeżeli uznamy za nuklearną taką rodzinę, w skład której wchodzi pracujący mąż, zajmująca się domem żona i dwoje dzieci, to w całej Ameryce żyje obecnie w takim modelu rodziny zadziwiająco mało ludzi, bo tylko 7 proc. Aż 93 proc. Amerykanów nie pasuje do tego modelu, będącego ideałem obecnej epoki.

Jeżeli nawet rozszerzymy naszą definicję tak, aby objąć nią rodziny, w których pracują oboje małżonkowie lub w których jest mniej lub więcej dzieci, to i tak okaże się, że przeważająca większość – bo aż dwie trzecie do trzech czwartych ludności – żyje w inny sposób niż rodzina typu nuklearnego. Ponadto wszystko wskazuje, że liczba nuklearnych gospodarstw domowych (niezależnie od ostatecznie

przyjętej definicji) wciąż maleje; mnożą się natomiast inne formy rodziny. Oto jak je przedstawia Toffler (1986; 263n).

Przede wszystkim jesteśmy świadkami eksplozji obyczajowej, polegającym na tym, że coraz więcej ludzi żyje „solo" – całkowicie samotnie, poza jakąkolwiek rodziną. W Stanach Zjednoczonych w latach 1970–1978 liczba osób w wieku od 14 do 34 lat, żyjących w pojedynkę, prawie się potroiła, wzrastając z półtora miliona do 4,3 mln. Dziś jedną piątą wszystkich gospodarstw domowych w USA prowadzą „solo" pojedyncze osoby. I nie są to bynajmniej ludzie przegrani ani odludki, zmuszeni przez los do samotnego życia. Wielu wybiera je celowo, przynajmniej na jakiś czas.

Patrząc na grupę ludzi w starszym wieku, znów obserwujemy znaczna liczbę ludzi poprzednio żyjących w małżeństwie, często znajdujących się „między jednym a drugim małżeństwem", którzy mieszkają sami i którym – w wielu wypadkach – podoba się takie życie. Powiększanie się takich grup powoduje rozkwit specyficznej kultury „singli"; kwitną intensywnie reklamowane bary i schroniska turystyczne, organizuje się coraz więcej wycieczek i innych usług planowanych z myślą o niezależnym, pojedynczym człowieku. Budownictwo mieszkaniowe wychodzi także z ofertą „tylko dla samotnych", proponując im kupno mieszkań w przeznaczonych tylko dla nich blokach oraz budując mieszkania i domki na przedmieściach z mniejszą liczba pokoi. Prawie jedna piąta wszystkich nabywców mieszkań i domów w USA to obecnie ludzie bez rodzin.

Dlatego też m.in. obserwujemy gwałtowny wzrost liczby osób mieszkających razem, niebaczących na żadne formalności prawne. Według oficjalnych danych, ich liczba w ciągu ostatniej dekady podwoiła się. Felietoniści poświęcają dużo uwagi etykiecie, radząc na przykład, jakiego nazwiska używać, zwracając się do partnerów żyjących bez ślubu; obok istniejącego poradnictwa dla małżeństw, zaczyna kwitnąć nowa forma usług – „poradnictwo dla ludzi żyjących parami".

Zupełnie nową jakość wprowadza w nasze życie również fakt, że przybywa ludzi, którzy świadomie decydują się na – nazwijmy to – „bezdzietny" styl życia. Według Jamesa Ramey'a, kierującego badaniami w Center of Policy Research (Ośrodku Badań Ludnościowych) obserwujemy obecnie masowe przechodzenie od modelu domu „skoncentrowanego wokół dzieci" do domu „skoncentrowanego wokół dorosłych". Dziś powstają liczne organizacje propagujące życie bezdzietne; niechęć do posiadania dzieci ogarnia zresztą wiele innych krajów uprzemysłowionych. Dotyczy to również Polski, co zostało zaprezentowane w poprzednich rozdziałach.

O kryzysie rodziny nuklearnej jeszcze dobitniej świadczy spektakularny wzrost liczby rodzin, w których pozostał tylko jeden rodzic. W ostatnich latach

obserwujemy tyle rozwodów, zrywanych małżeństw i separacji – i to głównie w rodzinach nuklearnych – że jedno dziecko na siedmioro, wychowuje obecnie w Ameryce tylko jedno z rodziców; w miastach w takiej sytuacji znajduje się jeszcze więcej dzieci, bo jedno na czworo.

W miarę powiększania się liczby domów prowadzonych przez jedno z rodziców, ludzie dochodzą do przekonania, że – mimo poważnych problemów – dom taki może być w pewnych warunkach lepszy dla dziecka niż dom nuklearny, w którym panują ustawiczne spory i konflikty. Prasa i organizacje społeczne starają się pomagać samotnym rodzicom, przyczyniając się do poprawy ich zbiorowego samopoczucia i dodając im odwagi, by śmielej występowali w obronie swych praw na forum publicznym.

W Skandynawii uchwalono szereg ustaw z zakresu opieki społecznej z myślą o poprawie warunków życia takich rodzin. Pierwszeństwo w przyjmowaniu do żłobków i przedszkoli mają w Szwecji dzieci, którymi opiekuje się tylko jedno z rodziców. W efekcie zarówno w Norwegii, jak i w Szwecji zdarza się, że rodzina prowadzona przez jedno z rodziców żyje na wyższej stopie niż typowa rodzina nuklearna.

Na wielką różnorodność form małżeńsko-rodzinnych oraz modeli związków występujących pomiędzy ludźmi w rozwiniętych krajach świata oraz w Polsce zwraca również uwagę Mirosława Marody (2000). Źródeł tego stanu rzeczy upatruje ona w różnicach ekonomicznego poziomu pomiędzy przeszłością i teraźniejszością. Obecnie jednostka nie potrzebuje już rodziny, aby godziwie żyć i przekazać swoje geny następnemu pokoleniu.

W historii ludzkości rodzina przez długi czas była instytucją ekonomiczną, poza którą koszty życia gwałtownie wzrastały, a szanse przeżycia malały. Proces indywidualizacji jednostki, tak charakterystyczny dla drugiej połowy XX wieku, jest nierozerwalnie związany z przemianami sfery publicznej, w której następuje gwałtowny rozwój wszelkiego rodzaju usług, co uniezależnia jednostkę od rodziny. Miało to zresztą swój wpływ także na kształt rodziny. Tak popularny dziś model partnerski, w którym zatarciu ulega tradycyjny podział ról na kobiece i męskie, był również wspomagany tymi zmianami, bo ani odgrzanie gotowego posiłku z supermarketu, ani wymiana oleju w warsztacie samochodowym, nie wymagają kulturowej specjalizacji ról.

To absolutnie nowa jakość w naszym życiu, po raz pierwszy w dziejach rodzaju ludzkiego jednostka nie potrzebuje trwałych związków z innymi jednostkami, aby przeżyć i zaspokoić wszystkie swoje potrzeby. Potrzebuje tylko pieniędzy.

X. Wirusowe elementy ponowoczesnej wieży Babel

1. Po „orgii nowoczesności"

Po cytowanych już wcześniej esejach Jerzego Surdykowskiego nie sposób pominąć wspaniałej pozycji Jeana Baudrillarda *Przejrzystość zła* (Warszawa 2009), stanowiącej ogólny esej o zjawiskach skrajnych. Jest on wybitnym francuskim socjologiem i filozofem (1920–2007), jednym z najbardziej oryginalnych krytyków globalizacji, obdarzonym apokaliptyczną wyobraźnią. Jego wizje związane z cechami współczesnego społeczeństwa, rozwijającymi się wynaturzeniami oraz ich zaraźliwym, wirusowym charakterem, przewidują wiele niekorzystnych i nonsensownych przemian, rozprzestrzeniających się na wzór „raka" społecznego intensywnie, chociaż często bezsensownie. Praca ta ściśle koresponduje z poglądami Gabriele Kuby (2013) oraz niniejszą, chociaż każda czyni to z nieco innej perspektywy.

Zakończoną w XX wieku epokę nowoczesności nazywa Baudrillard w skrócie „stanem po orgii". Pisze wprost: „Była to epoka orgii totalnej, orgii realności, racjonalności, seksualności, krytyki i kontrkrytyki, wzrostu i jego kryzysów. Tym sposobem przemierzyliśmy wszelkie możliwe drogi produkcji i wirtualnej nadprodukcji przedmiotów, znaków, przekazów, ideologii i przyjemności. Dzisiaj wszystko już wyzwolono, kości zostały rzucone, wszystko się dokonało, jako zbiorowość zaś stanęliśmy ostatecznie przed jednym z najbardziej zasadniczych pytań: co czynić po orgii?

Pozostaje nam jedynie symulowanie orgii i wyzwolenia, udawanie, iż podążamy w tym samym kierunku, przyśpieszając kroku, w rzeczywistości jednak przyśpieszamy już wyłącznie w próżni, osiągnęliśmy już bowiem wszystko, do czego doprowadzić miało wyzwolenie, dziś przeto prześladuje nas

i nęka obsesja na punkcie uprzedzania skutków, dostępności wszelkich znaków, swobody rozporządzania wszelkimi formami, wszelkimi pragnieniami" (Baudrillard 2009; 6).

Wyzwolone rzeczy skazane zostają na nieustającą wymienność, a tym samym na rosnącą nieokreśloność zgodnie z zasadą nieoznaczoności. Naczelną zasadą nie jest już rewolucja, lecz inwolucja – zwinięcie wartości. Przemożna siła dośrodkowa, a zarazem odśrodkowa dążność wszystkich systemów, skłonność do tworzenia wewnętrznych przerzutów, wirusowego samozakażenia, prowadząca do samoczynnej eksplozji i przekroczenia własnych granic. Własnej logiki, jednak nie w stronę czystej tautologiczności, lecz ku nieustającemu potęgowaniu, wzrostowi potencjału, niebywałej potencjalizacji, za sprawą której systemy te rozgrywają własny rozpad.

Zachodzące przemiany nasuwają pytanie o los wartości. Podjęta została niegdyś próba ogólnego sklasyfikowania wartości w postaci pewnego trójpodziału, w obrębie którego wyróżnić można było: naturalne stadium wartości użytkowej, rynkowe stadium wartości wymiennej oraz strukturalne stadium wartości znakowej, w których rządziły odpowiednio: prawo naturalne, prawo rynku oraz strukturalne prawo wartości.

W tym miejscu pokusić się można zatem o dorzucenie jeszcze jednej cząstki z dziedziny „mikrofizyki symulakrów". Po naturalnym, rynkowym i strukturalnym stadium wartości następuje bowiem oto ich stadium fraktalne. W pierwszym stadium występuje naturalny przedmiot odniesienia, wartość zaś rozwija się w nim w oparciu o naturalny sposób użytkowania świata. W drugim stadium zasadniczą rolę pełni ogólny ekwiwalent, wartość natomiast rozwija się podług logiki rynkowej. W trzecim stadium rządzi kod, wartość zaś rozwija się w nim w odwołaniu do określonego zbioru modeli. W stadium czwartym, czyli fraktalnym, zasługującym na miano wirusowego, a wręcz radiacyjnego stadium wartości, brakuje już całkowicie odniesienia, wartości zaś promieniują we wszelkich możliwych kierunkach, wnikają w najdrobniejsze szczeliny, w oderwaniu od wszelkiego odniesienia, poprzez zwykłą bliskość bądź styczność. W stadium fraktalnym nie zachodzi już jakakolwiek relacja równoważności o charakterze naturalnym czy ogólnym, ściśle rzecz ujmując, nie podlega ono już jakiemukolwiek prawu wartości, szerzy się w nim bowiem swoista „epidemia wartości", następują w nim nieustanne przerzuty wartości, dokonuje się proces potęgowania, plenienia i rozpraszania. Niepodobna tu jest mówić o wartości *sensu stricto*, tego rodzaju proces powielania i wywoływania reakcji łańcuchowych niweczy wszelką możliwość wartościowania.

Z chwilą gdy rzeczy, znaki i działania zostają uwolnione od swej idei, pojęcia, istoty, wartości, przedmiotu odniesienia, przyczyny i celu, rozpoczyna się proces

ich nieskończonej samoreprodukcji. Rzeczy mogą funkcjonować jeszcze długo po zniknięciu kryjącej się w nich idei, nie bacząc jakkolwiek na właściwą sobie treść. Paradoks polega zaś na tym, że właśnie dzięki temu zobojętnieniu ich działanie staje się tym skuteczniejsze (zob. tamże; 9).

W tym miejscu wyrasta nowy bliżej nieokreślony i zróżnicowany ład, który nazwać by można permisywizmem. Baudrillard nazywa go nie ładem, lecz raczej nowotworowym chaosem, w którym jedyną zasadą jest powielanie przez styczność, niepohamowany rakowaty rozrost, którym nie jest już w stanie zawiadywać nawet sam genetyczny kod wartości. Oznacza to w pewnym sensie koniec, i to we wszystkich dziedzinach, wielkiej przygody seksualności, odysei istot płciowych, cofających się odtąd do wcześniejszego (?) ewolucyjnego stadium nieśmiertelności i bezpłciowości, stworzeń na podobieństwo pierwotniaków rozmnażających się przez najprostszy podział Tego Samego w oparciu o niezmiennie powielany kod. Powstające dziś stworzenia technologiczne, wszystkie te maszyny, klony i protezy, podlegają coraz częściej temu właśnie modelowi reprodukcji, w niezauważalny sposób uruchamiając podobny proces u istot zwanych skądinąd ludzkimi i płciowymi.

To jest również sensem marzeń ideologii genderowej. Na sztandarach rewolucji seksualnej widniało hasło: maksimum seksualności przy minimum reprodukcji. Dziś marzeniem naszego klonującego się społeczeństwa staje się raczej coś przeciwnego – maksimum reprodukcji przy minimum seksualności. Ciało stanowiące niegdyś metaforę duszy, następnie zaś metaforę płciowości, dziś zatraciło cały swój metaforyczny sens, stając się siedliskiem przerzutów, ośrodkiem mechanicznego sprzęgania wszelkich zachodzących w nim procesów, niekończącego się programowania, pozbawione jakiejkolwiek symbolicznej organizacji czy transcendentnego celu, całkowicie zbieżne z samym sobą, niczym sieć czy obwód scalony.

Wzajemne skażenie wszelkich kategorii, zastępowalność dziedzin, płci i przeznaczenia, pomieszanie wszelkich rodzajów niszczy ład w ogóle. Dlatego seks odnaleźć można wszędzie, tylko nie w nim samym.

„Dlatego AIDS wiąże się nie tyle z nadmiarem seksu czy rozkoszy, ile z seksualną dekompensacją, do której dochodzi w wyniku przesycenia seksem wszystkich dziedzin życia, z ulotnieniem się seksualności rozpraszającej się i zanikającej w najbardziej strywializowanych odmianach seksualnych inkantacji. Za sprawą totalnej seksualizacji zatraca się nietykalność, niknie różnica płciowa, a wraz z nią przepada sama seksualność. Na skutek tego rodzaju rozproszenia się zasady rzeczywistości seksualnej, na poziomie fraktalnym, mikrologicznym i nieludzkim, rozpętuje się żywiołowy chaos epidemii" (tamże; 12).

Każda kategoria nabiera największej możliwej ogólności, na którym to poziomie raptownie zatraca całą swą swoistość, upodabniając się do wszystkich pozostałych. Gdy wszystko staje się polityczne, nic już polityczne nie jest, a słowo to zatraca swój sens. Gdy wszystko staje się seksualne, nic już seksualne nie jest, a seks gubi swą określoność. Gdy wszystko staje się estetyczne, nic nie jest już ani piękne, ani brzydkie, znika sama sztuka. Ten paradoksalny stan rzeczy, będący zarazem ziszczeniem pewnej idei, zwieńczeniem nowoczesności i jej zaprzeczeniem, jej samozniesieniem za sprawą samego jej nadmiaru, wskutek przekroczenia przez nią własnych granic, daje się uchwalić w jednej figurze – transpolityki, transseksualności, transestetyki.

Wszystko po kolei pęka pod ciężarem własnej pojemności. Podobnie zapadają się w sobie „żarłoczne" imperia oparte na ideologii uszczęśliwiania ludu przez poddanie ich sobie. Jean Baudrillard podaje przykład, jak nie ziściła się również utopia seksualna. Przynajmniej ta, która miała doprowadzić do samozanegowania się seksu jako odrębnej i samoistnej aktywności oraz do jego spełnienia się w postaci życia totalnego, o czym nadal marzą orędownicy seksualnego wyzwolenia jako o całości pragnienia i jego zaspokojenia w każdym z nas, jednocześnie męskiego i kobiecego, wyśnionej seksualności, oswobodzeniu się z jarzma różnicy płciowej. Jeśli w istocie zabrnęliśmy już daleko na drodze wiodącej ku transseksualności, nie ma ona nic wspólnego ze zrewolucjonizowaniem życia za pomocą seksu, wiele zaś z pomieszaniem i zatratą określeń, wiodącymi ku wirtualnemu płciowemu i seksualnemu niezróżnicowaniu (tamże; 16).

2. Główne kierunki transseksualności

Naznaczone płcią ciało nie jest już dziś w stanie uchylić się przed swym przeznaczeniem, jakim jest sztuczność, której inne miano brzmi – transseksualność. Jednakże nie w znaczeniu anatomicznym, lecz o wiele bardziej ogólnym, transseksualność rozumiana jako przywdziewanie kostiumów, gra w wymianę oznak płciowych, w przeciwieństwie do dawnej gry różnicy płciowej, jako „gra w płcie niezróżnicowane", innymi słowy jako nieodróżnialność biegunów płciowych oraz obojętność na płciowość pojmowaną jako rozkosz. W odróżnieniu od seksualności, która skupiała się na rozkoszy (motywie przewodnim seksualnego wyzwolenia), transseksualność ogniskuje się wokół sztuczności, niezależnie od tego, czy w grę wchodzi zmiana płci, czy zabawa ubiorem, oznakami morfologicznymi, gestami i transseksualnymi akcesoriami. We wszystkich tych przypadkach, zarówno operacji chirurgicznej, jak i działania semiurgicznego,

zarówno w odniesieniu do znaków, jak i organów, idzie o stosowanie protez, dlatego dziś, zważywszy na to, iż samo ciało zostaje skazane na los protezy, nie dziwi, iż modelem seksualności staje się transseksualność jako narzędzie uwodzenia, pisze Baudrillard.

Ów triumf transseksualności i transwestytyzmu rzuca jednak osobliwe światło na dawne seksualne wyzwolenie, w którym wiarę pokładały poprzednie pokolenia. Wyzwolenie to nie było jednak bynajmniej, na przekór jej własnym życzeniom, erupcją maksymalnej wartości erotycznej ciała ani uprzywilejowaną afirmacją kobiecości i rozkoszy, a jedynie fazą przejściową, wiodącą ku pomieszaniu rodzajów. Rewolucja seksualna stanowiła być może jedynie etap na drodze ku transseksualności. Taki w istocie okazuje się problematyczny los każdej rewolucji (tamże; 29).

Dodatkowo musimy tutaj zaliczyć coś, co można by określić transseksualnością wirtualną.

Człowiek Wirtualny, przykuty do komputera, seks uprawia przez ekran, studiuje zaś z pomocą telekonferencji. Zmienia się tym samym w istotę upośledzoną nie tylko ruchowo, ale, co nie ulega wątpliwości, również umysłowo. Tym okupuje swą operacjonalizację. Wspomniany wcześniej przykład trójkąta małżeńskiego z komputerem w roli „głównej" jest dobrym tego przykładem.

Baudrillard podkreśla, że tym, co po wieki odróżniać będzie działania człowieka od funkcjonowania maszyn, choćby najbardziej inteligentnych, jest zdolność upajania się działaniem, czerpania zeń przyjemności. Wynalezienie maszyn, które byłyby zdolne do czerpania przyjemności – oto, co (na szczęście) nadal nie leży w ludzkiej mocy. Niezliczone protezy mogą wprawdzie przyczynić się do spotęgowania przyjemności czerpanych przez człowieka, nie potrafi on jednak zbudować takiej, która byłaby zdolna czerpać ją zamiast niego. Choć człowiek zdołał wynaleźć maszyny bardziej od niego wydolne, prześcigające go w „myśleniu" czy poruszaniu bądź zdolne go w tym zastąpić, nie udało mu się zbudować ani technicznej, ani medialnej protezy ludzkiej przyjemności, przyjemności czerpanej z bycia człowiekiem. Do tego celu maszyny musiałyby posiadać ideę człowieka, być w stanie same go wynaleźć, nie zdążyły jednak tego dokonać, prześcignął je w tym człowiek, który je wymyślił. Dlatego istota ludzka, w odróżnieniu od maszyny, ma możliwość przekroczenia własnej kondycji. Nawet najbardziej inteligentne spośród nich potrafią być jedynie tym, czym są, o ile nie dosięgnie ich jakaś przypadkowa awaria, w oczach człowieka będąca wyrazem jakiegoś przypisywanego jej mrocznego pragnienia. Maszyny pozbawione są bowiem owego ironicznego naddatku wiążącego się z działaniem, owego nadmiaru aktywności, z którego płyną przyjemność oraz cierpienia, dzięki którym człowiek odrzuca swe zdefiniowanie i sięga swego kresu. Maszyna, na swoje nieszczęście,

nigdy nie zdoła wykroczyć poza swe funkcjonowanie, co tłumaczy być może głęboką melancholię komputerów. Wszystkie maszyny pozostaną bowiem bezżenne (tamże; 18).

Co stanie się z seksem bez dodatkowych wartości, rozkoszy, cierpienia, oczekiwania spełnienia itp. Zejdzie do poziomu zwyczajowej czynności relaksacyjno-higieniczno-manipulacyjnej, takiej, jakiej uczono go w wannie łazienkowej dla przedszkolaków.

3. Piekło identycznych tożsamości

W tym miejscu warto wrócić do problemu od strony jednostek ludzkich. W ciekawy sposób problem ten rozwija Jean Baudrillard, którego w tym miejscu warto ponownie przytoczyć. Pisze on:

„Klony. Klonowanie. Powielenie człowieka w nieskończoność, przez co dowolna komórka pojedynczego organizmu może przerodzić się w matrycę identycznych jego okazów. W Stanach Zjednoczonych już niebawem dzieci będzie się rozsadzać niczym geranium, rozmnażać z pojedynczej komórki jednego osobnika, jego «ojca», bezżennego rodziciela, którego dziecko będzie wierną kopią, łudząco doń podobnym bliźniakiem.

Sen o wiecznym bliźniaczym istnieniu wyparł fantazmat płciowej reprodukcji, ściśle wiążącej się ze śmiercią. Komórkowe marzenie o rozmnażaniu przez podział, najczystszej formie rodzicielstwa, pozwala bowiem wreszcie całkowicie obyć się bez innego, przechodząc wprost od tego samego do tego samego. Jednokomórkowa utopia, która dzięki postępom genetyki umożliwia istotom złożonym dostąpienie losu pierwotniaków" (Baudrillard 2009; 126).

Czy mamy tutaj do czynienia z fantazmatem samorodności? Nie, w tego rodzaju fantazmacie nadal mają swój udział figury ojca i matki, płciowe figury rodzicielskie, które podmiot może chcieć zniszczyć, by zająć ich miejsce, nie podważając zarazem w najmniejszym stopniu całej symbolicznej struktury prokreacji – zrodzenie samego siebie oznacza nadal bycie „czyimś" dzieckiem. Proceder klonowania usuwa natomiast całkowicie i nieodwołalnie postaci ojca i matki, znosi możliwość rekombinacji ich genów, splatania się ich różnic, a przede wszystkim istotową „dwoistość" samego aktu płodzenia. Klonowana istota nie rodzi bowiem samego siebie, lecz pączkuje z każdego ze swych segmentów. Rzecz jasna możemy się rozwodzić nad nieprzebranym bogactwem owych roślinnych odnóg i rozwidleń, które w istocie usuwają edypalną seksualność, zastępując ją „nieludzkim" seksem, seksem przez stykanie i bezpośrednie

namnażanie, niemniej jednak nie sposób w tym już upatrywać fantazmatu samorództwa. Ojcowska i matczyna postać znikają, ustępując jednak miejsca nie tyle jakiejś dowolności, podmiotowej wolności podmiotu, ile „matrycy noszącej miano kodu". Brakuje matki, brakuje ojca – jest tylko matryca. I to ona, matryca kodu genetycznego, „płodzi" w nieskończoność potomstwo, odwzorowując model operacyjny, wyzbyty już wszelkiej seksualności.

Nie ma tu już miejsca nawet na sam podmiot, gdyż oparty na zasadzie tożsamości proces powielania kładzie ostateczny kres jego rozszczepieniu. Za sprawą klonowania stadium lustra zostaje usunięte, a raczej monstrualnie sparodiowane. Z tego samego powodu klonowanie zrywa całkowicie z pielęgnowanym od niepamiętnych czasów narcystycznym marzeniem podmiotu o rzutowaniu siebie na swe idealne *alter ego*, tego rodzaju autoprojekcja wymagała jeszcze pewnego zapośredniczenia, obecności obrazu – lustrzanego odbicia, w którym podmiot mógł się wyobcować, by na powrót siebie odnaleźć, czy też urzekającego i zabójczego, w którym podmiot przeglądał się po to, by spotkać się ze śmiercią. Klonowanie nieodwołalnie niweczy taką możliwość. Koniec z zapośredniczeniem i odzwierciedleniem, również w sferze przemysłu, bowiem obecnie wytwarzane seryjnie przedmioty nie mogą już być swym wiernym odbiciem, ani zbawiennym, ani śmiercionośnym, mogą się jedynie sumować, skutkiem tego właśnie, iż nie powstają na sposób płciowy, przez co obca pozostaje im śmierć.

Nie idzie tu również o bliźniaczość, bliźnięta bowiem odznaczają się pewną specyficzną własnością, roztaczają wokół siebie szczególną świętą aurę Dwójni, jako coś, co od samego początku oblekło się w dwoistą postać i nigdy nie stanowiło Jedności. Klonowanie sprowadza się natomiast do nieskończonego powtarzania tego samego: 1+1+1+1+… (tamże; 128).

W ten sposób kładziemy kres pojęciu całości. Skoro wszelka informacja zawiera się w każdej spośród jej części, całość zatraca swój sens. Oznacza to również koniec ciała, noszącego to miano osobliwego bytu, którego sekretem jest właśnie niemożność rozdzielenia jego komórek, stanowi bowiem pewien niepodzielny zespół, czego świadectwem jest jego upłciowienie. Napotykamy jednak w ten sposób pewien paradoks: metody klonowania pozwalają powielać w nieskończoność istoty płciowe, odwzorowują bowiem pewien model, przez co seks staje się funkcją zbyteczną – seks jednakowoż nie jest żadną funkcją, ale tym, co sprawia, że ciało jest ciałem, tym, co wykracza poza wszystkie niezliczone pełnione przez nie funkcje. Seks i śmierć są tym, co przerasta wszelką informację, jaką można zgromadzić na temat ciała. Cała informacja zostaje jednakowoż zawarta w formule genetycznej. Ta zaś z konieczności odbiera drogę niezależnej reprodukcji, wolnej od seksualności i śmierci (tamże; 128).

Jednostka staje się zwykłym nowotworowym przerzutem swej podstawowej formuły. Czy wszystkie istoty powstałe metodą klonowania jednostki X nie są w istocie jedynie rakowym przerzutem – formą rozrośniętej podstawowej komórki jak w przypadku procesu nowotworowego? Istnieje ścisły związek między naczelną ideą kodu genetycznego a chorobą nowotworową. Rak oznacza bowiem niepowstrzymane namnażanie się pojedynczej podstawowej komórki, nieposłusznej organicznemu prawu całości. Podobnie rzecz się ma z klonowaniem, nic nie jest już w stanie powstrzymać odnawiania się Tego Samego, nieustannego odwzorowywania pojedynczej matrycy. Opór stawiało mu niegdyś rozmnażanie płciowe, już dziś jednak daje się wyizolować genetyczną matrycę tożsamości, niebawem zaś możliwe będzie wyeliminowanie wszelkich odmian i różnic, przydających jednostkom uroku czegoś przygodnego.

Skoro wszystkie komórki organizmu pojmuje się przede wszystkim jako magazyn tej samej genetycznej formuły, czy nie są one w istocie, podobnie jak wszystkie mogące z nich powstać identyczne jednostki, formą rakowatego rozrostu owej podstawowej formuły?

Jak dalej trafnie zauważa cytowany autor: choć zaprzestaliśmy już kazirodczych praktyk, szerzymy dziś wszelkie im pochodne. Różnica polega jedynie na tym, iż kazirodztwo w naszym wydaniu nie jest już seksualne i nie zamyka się w rodzinie, jest raczej bezpłciowe niczym u pierwotniaków. Tym sposobem, wprowadzając model wewnętrznego podziału tożsamości, kopulacji Tego Samego z Tym Samym bez jakiegokolwiek udziału Innego, obeszliśmy zakaz kazirodztwa. Kazirodztwo pozostaje jednak kazirodztwem, pozbawione zostaje jedynie swoiście tragicznego wymiaru. Ziszczając jednak ów nader groźny fantazmat, i to pod najbardziej nikczemną jego postacią, ściągnęliśmy na siebie zarazem wiążącą się z nim klątwę – pierwotne uczucie wstrętu i odrazy, narastające w naszych społeczeństwach wraz z rozwojem kazirodczych form rozmnażania. Być może lepszym rozwiązaniem byłoby pozostanie w piekle innych niźli przywrócenie tej pierwotnej formy niemożliwej wymiany.

Skoro jednostka nie może już stanąć oko w oko z innym, napotyka wyłącznie samą siebie. Za sprawą zaczepnego odwrócenia procesów odpornościowych, regulowania własnego kodu, zniszczenia własnych narzędzi obrony, zmienia się we własne przeciwciało. Całe nasze społeczeństwo dąży bowiem obecnie do zneutralizowania wszelkiej inności, zniszczenia innego jako naturalnego odniesienia w aseptycznym zalewie komunikacji i interakcji, w złudzeniu wymiany i kontaktu. Na skutek nadmiernej przejrzystości własnego genetycznego i cybernetycznego istnienia zaczyna alergicznie reagować na swój cień. Widmo zanegowanej inności odżywa pod postacią autodestrukcji. Również w tym przejawia się przejrzystość Zła (tamże; 135).

Otwiera się również możliwość nieprzewidzianych skutków o rozmiarze tragedii, która wydarzyła się w Raju u początków pojawienia się człowieka. Można sobie wyobrazić, że „inność" znajdzie tylko w przyrodzie. Identyczne jemu egzemplarze staną się obrzydliwe, budzące wstręt i niechęć. Zresztą kto do końca przewidzi ludzką głupotę, pokusy, kreatywność oraz Wyroki Boże.

4. Tolerancja *gender mainstreaming*, czyli wszystko ci wolno w sferze seksu

Dawne słowo „sex" używane na określenie zróżnicowania płciowego mężczyzny i kobiety zostało w ONZ i Unii Europejskiej zastąpione pojęciem „gender". Pojęcie to zakłada, że każda orientacja seksualna – heteroseksualna, homoseksualna, lesbijska, biseksualna i transseksualna – ma taką samą wartość i musi być akceptowana przez społeczeństwo. Celem tego jest przezwyciężenie „przymusowej heteroseksualności" oraz stworzenie nowego człowieka, na którego wolność składa się możliwość wyboru i przeżywania tożsamości seksualnej niezależnie od płci biologicznej. Ten, kto sprzeciwia się *gender mainstreaming*, dyskryminuje, i dlatego zgodnie z nowymi prawami antydyskryminacyjnymi może być ścigany karnie (zob. Kuby 2007; 13).

Na Światowej Konferencji Kobiet w Pekinie w roku 1995 feministki podstępem wprowadziły pojęcie „gender" jako substytut słowa „sex" po to, aby zróżnicowanie płciowe mężczyzny i kobiety wydać na pastwę dowolności subiektywnej decyzji. Za sprawą rezolucji ONZ i UE stało się ono polityczną strategią poszczególnych państw. Każdy, nawet już dzieci w szkole, powinien móc wybrać, czy chciałby być mężczyzną czy kobietą, i określić swoją tożsamość jako gej, lesbijka, biseksualista, transseksualista czy jeszcze ktoś inny.

U filozofki Judith Butler, naczelnego ideologa genderowej rewolucji, brzmi to następująco: „«Płeć biologiczna» jest konstruktem idealnym, który z czasem pod przymusem zostaje zmaterializowany. Nie jest to fakt naturalny czy nienaruszalny stan ciała, ale proces, w którym normy społeczne materializują ową «płeć biologiczną», a tę materializację osiągają przez wymuszone, ciągłe powtarzanie tychże norm" (zob. tamże).

Mówiąc bardziej zrozumiale: tylko dlatego jestem mężczyzną lub kobietą, ponieważ wmówiono mi to pod przymusem. Dziwnym sposobem wypowiedzi takie zyskują na znaczeniu i mocy oddziaływania, jeśli zawoaluje się je nie do poznania sztucznym filozoficznym językiem.

Mniejszość homo-, bi- i transseksualistów, od dawna już nie dyskryminowana, lecz dyskryminująca, zamierza oto właśnie, na drodze historycznie bezprecedensowego rewolucyjnego procesu narzucić większości swoje wartości (za: Kuby 2007; 13).

Sztandarowym hasłem tej rewolucji stało się pojęcie tolerancji. Z tego niewinnego pojęcia, które oznacza umożliwienie wymiany poglądów i współżycie ludzi o różnych orientacjach zrobiono perwersyjne pojęcie atomizowania indywiduów przy pomocy mechanizmu „dyktatury tolerancji".

Dyktatura potrzebuje zatomizowanych indywidualności, jak podkreśla Kuby (tamże; 94). Kto nie ma więzi, tego łatwo związać. Przeżywamy zmasowany atak na wszystko, co poprzez więź daje człowiekowi oparcie: atak na ojczyznę, rodzinę, na obowiązujące wartości, Kościół, Boga. Jako substytut oferuje się człowiekowi zaspokojenie żądz. Kto jednak stał się niewolnikiem swych najniższych popędów, nie ma niczego, co mógłby przeciwstawić zniewoleniu dyktaturą.

Podstawą takiego rozwoju wydarzeń był niedający się z niczym porównać materialny dobrobyt, który wydał zgniły owoc społeczeństwa konsumpcyjnego. Kończy się już ono. Problemy globalne, narodowe i społeczne powodują, że wielkiej rzeszy na horyzoncie ukazuje się ubóstwo materialne. Jak zachowują się w demokracji ludzie bez więzi, jeśli ubóstwo materialne spotyka się z moralnym? Kto weźmie ster wydarzeń w swoje ręce?

„Rozum zamiast wiary" – to był okrzyk bojowy oświecenia. „Rozum" okazał się jednak bezsilny, aby bronić przed dyktaturami. Dziś okazuje się raz jeszcze, że nie jest on w stanie nauczyć człowieka rozsądku, jeżeli tenże rozum – i jeżeli sam człowiek – odłączają się od Boga (zob. tamże).

Mainstreamowy proces rewolucyjny sam nie wygaśnie. Metodą wirusowego rakowacenia – jak to określa Baudrillard, będzie się toczył dalej, szerzej i głębiej. Wystarczy wspomnieć, że podobna walka jak o uznanie homoseksualizmu toczy się także o zalegalizowanie pedofilii. Pedofilia to gwałcenie dzieci. W Holandii partia pedofilów ubiega się o rejestrację. Nazywa siebie „Miłość Bliźniego, Wolność i Różnorodność" (Naastenliefde, Vrijheid en Diversiteit – NVD). Jej celem jest legalizacja seksu dorosłych z dziećmi od dwunastego roku życia, a ostatecznie całkowite zniesienie tej granicy wiekowej.

W rewolucji genderowej nie chodzi o wolność, tolerancję i niedyskryminowanie mniejszości. Wszystko to już osiągnięto, aż po przywileje tejże mniejszości. Gdyby chodziło o wolność i tolerancję, musiałaby się ona odnosić również do chrześcijan. Jesteśmy jednak świadkami coraz szybszego procesu czynienia z chrześcijan uciskanej mniejszości. Chyba w żadnym zawodzie chrześcijanie nie mogą już wyrażać swoich przekonań i nie spodziewać się za to niekorzystnych

skutków osobistych. Z reguły muszą ukrywać swoją chrześcijańską wizję wartości – i tak też czynią.

Chodzi o to, co rzeczywiście się dzieje: o niszczenie chrześcijaństwa. Walka przeciwko odniesieniu się do Boga w konstytucji europejskiej jest wyrazem tej rewolucji, a występowanie przeciw karygodną nietolerancją (zob. tamże; 92, 93).

Okazuje się, że są ludzie aż tak tolerancyjni, że chętnie rozstrzelaliby wszystkich nietolerancyjnych.

Z jednej strony tolerancja powinna nas uczyć pokory, podkreślać, że nie ma jednej wszechobowiązującej prawdy, że prawda ludzka jest ciągłym poszukiwaniem i porównywaniem. Jeśli taka jedyna i ostateczna Prawda istnieje, to przynależy jedynie Bogu.

Dzisiejsze społeczeństwo jest raczej społeczeństwem przyzwalającym niż tolerancyjnym, a na pewno nie jest społeczeństwem dialogu. Dialog „na perskim rynku" nie jest fizycznie możliwy, możliwe jest albo milczenie, albo dołączenie swojego pisku do tego pluralistycznego zgiełku bez żadnej nadziei, że nas ktokolwiek usłyszy. Korzystniejsze jest też przemilczenie, jeśli coś nam ewentualnie przeszkadza, niż narażenie się na epitet nietolerancji. Tolerancja coraz częściej oznacza wstrzymanie się od wyrażania własnego zdania i dezaprobaty dla poglądów, których nie akceptujemy. Przecież słowa dezaprobata homoseksualizmu czy pornografii jest uznawana za nietolerancję wobec ich zwolenników, więc lepiej milczeć. Podobnie z dezaprobatą dla trybu życia wyznawców niektórych religii, niedostosowanego do wymogów nowoczesnego społeczeństwa. Jeśli coś warkniemy na muzułmanów czy starozakonnych ortodoksów, my też będziemy oskarżeni. Podobnie jak o nietolerancję został oskarżony Jan Paweł II, gdy uznał wiarę katolicką za najlepszą drogę do zbawienia. Gdyby uznał inaczej, nie byłby katolikiem. Podobnie jak buddysta za najlepszą drogę uzna swoją lokalną odmianę buddyzmu i też – ze swego punktu widzenia – będzie miał rację. W ten sposób tolerancja akcentująca własną odrębność wypierana jest przez przyzwalającą obojętność (za: Surdykowski 2006; 217).

Pod terrorem politycznej poprawności nie ma już nawet owego perskiego rynku, gdzie każdy usiłuje głosić swoją prawdę, choć nikt nie chce słuchać; teraz wszyscy zgadzają się ze wszystkimi albo przezornie milczą. Taka tolerancja jest właściwością świata postmodernistycznego, gdzie każda prawda jest równie dobra, a więc nic nie jest prawdą. W takim świecie nie ma już prawd mocnych i mocnych kłamstw, wszystko jest względne, wszystko wolno, wszystko jest – jakby powiedział śp. ksiądz Józef Tischner – „tyz prawda". Nikt z nikim się nie spiera, nikt nie usiłuje nikogo przekonać, wszyscy mają święty spokój, a jeśli kogoś się piętnuje, to tylko „nietolerancyjnych". I jak tu nie przyznać racji Emilowi

Cioranowi, który pisze: „Im bardziej ludzkie staje się imperium, tym więcej rozwija w sobie sprzeczności, od których zginie. (…) Niech no tylko otworzy się na tolerancję, a unicestwi swą jedność i siłę; tolerancja jest jak śmiertelna trucizna, którą samo sobie zaaplikowało" (zob. tamże).

Poza zakresem tolerancji musi być przemoc i wszystko, co do niej zmierza. Ale to za mało. Jest pewne minimum wartości, które muszą dzielić ludzie, by tworzyć państwo i społeczeństwo. Mogą to być ludzie różnych ras i różnych kultur, ale coś ich musi łączyć, by chcieli być razem. Coś więcej od przekonania, że przez swój dobrobyt i wygodę to państwo lub społeczeństwo jest dobrym miejscem do życia i z tego powodu wartym obrony. Upowszechniające się stanowisko, że wszystko wolno, a prócz policjanta nie ma nikogo i niczego, co powiada „nie!" zachciankom, resentymentom i frustracjom, jest w stanie rozbić każdą wspólnotę i zamienić ją w zbiorowisko niechętnych sobie indywiduów. Otóż tolerancja utożsamiona z obojętnością, indyferentyzmem i tchórzostwem, potraktowana jako wartość samoistna i naczelna, do takiego stanu prowadzi. Można zniszczyć nawet wspólną temu społeczeństwu, odziedziczoną po przodkach kulturę i jej język (zob. tamże; 221).

W ten sposób rozsadzona została biblijna wieża Babel, chociaż budowana była przez zbiorowość silnie teotropowo zorientowaną. Prawdopodobnie tolerancja budowniczych doprowadziła do zagubienia odziedziczonej kultury i języka. Na koniec warto zacytować ważny wniosek Jerzego Surdykowskiego:

„Zasadom niezłomnym nie sprzyja nauka, bo nie produkuje prawd, ale hipotezy, które podlegają falsyfikacji. Nie sprzyja im demokracja, bo z samej swej natury polega na uzgodnieniu i kompromisie, a nie ustanawia żadnej niepodważalnej prawdy. Jak się ludzie nie zgadzają, to głosują. Czasem w wyniku głosowania posyłają na śmierć swoich Sokratesów. Nie sprzyjają im politycy demokratyczni, bo nie głoszą zasad i prawd, tylko schlebiają wyborcom. W ten sposób, demokracja i tolerancja – obie córki wolności – stopniowo psują same siebie" (tamże; 215).

Dlatego też tak bardzo potrzebna jest człowiekowi religia, gdy przestaje wierzyć w Boga, skłonny jest uwierzyć w cokolwiek. Dlatego kłamstwo jest tak bardzo pokupne, a każda filozofia – z samej istoty odwołująca się nie do pełnego brzucha, tylko do rozumu – stoi na przegranej pozycji. Pięknie głosił to Leszek Kołakowski, że „rola filozofii nie polega na dostarczaniu prawdy, lecz na pielęgnowaniu ducha prawdy. Filozofowie ani nie sieją, ani nie zbierają, oni tylko wzruszają glebę". Dlatego łatwiej słuchać ideologów, szamanów czy intelektualnych „czarownic".

Co podtrzymuje człowieka w kryzysie? Rodziny stanowią socjalną sieć bezpieczeństwa, ponieważ są solidarne i gotowe dzielić się z innymi. Wiara zaś jest

duchową siecią bezpieczeństwa, dającą ludziom schronienie w cierpieniu oraz niezniszczalną nadzieję. Nie wiemy, w jakiej fazie historii ludzkości się znajdujemy, ale chrześcijanie wiedzą, że ta historia dobrze się kończy (tamże, 408).

Co zrobić z poczuciem winy za to, co się stało z tym przygniatającym ciężarem wiedzy, że nie dało się tego, co powinno się było dać, i wzięło to, co do nas nie należało? Ludzie wszystkich czasów i kultur stali i stoją przed tym dylematem, dlatego rozwinęli wiele rytuałów ofiarnych, aby oddać bóstwu to, co uważali za spłatę swojego długu wobec niego, i aby dzięki temu mogli znowu spokojnie żyć. Czy jest to karzący, gniewny, żądny zemsty bóg, którego trzeba ułagodzić ofiarą z serc wyciętych z ciał dziewic – jak wierzyli Aztekowie – czy też Bóg miłosierny, który sam siebie składa w ofierze i przebacza każdemu grzesznikowi przyjmującemu Jego ofiarę, jak wierzą chrześcijanie?

Co robi kultura, która nie zna już procesu oczyszczania z win, bo z ludzi uczyniła bogów? Musi jakoś uciszyć sumienie, łudząc się daremnie nadzieją, że wtedy znajdzie wewnętrzny pokój. W jaki sposób? Istnieją tu cztery strategie:

1) tworzenie obojętności;
2) tworzenie ideologii, które grzech ukazują jako dobro;
3) wciąganie wszystkich ludzi w grzech;
4) zniesławienie, wykluczenie i prześladowanie tych, którzy pozwalają mówić sumieniu.

„Żadną miarą nie pomrzecie śmiercią. Bo wie Bóg, iż któregokolwiek dnia będziecie jeść z niego, otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie, znając dobre i złe" (Rodz 3, 5).

Niezwykle atrakcyjna pokusa. Zawiera ona co najmniej dwa aspekty. Po pierwsze aspekt wszechmocy, a po wtóre możliwość decydowania o tym, co dobre a co złe, czyli budowy własnego raju. Obie pokusy są tak szalenie niemożliwe do osiągnięcia, że aż dziw bierze, ile ludzkość w swojej historii „stworzyła" bogów, których przynajmniej idee miały być nieśmiertelne. Nie ma sensu nawet wymieniać. Już lepiej wspomnieć o typach projektowanych „rajów" od greckiej demokracji poprzez Imperium Rzymskie, średniowieczne podziały społeczne, nazizm, komunizm – ogólnie gwarantujące społeczny system szczęściodajny. Trudno zrozumieć, że są osobniki, które, mając wyobrażenie o naszym „mikroukładzie planetarnym", są ateistami i traktują człowieka jako miarę wszechrzeczy. Można podejrzewać, że strach myślenia powoduje u nich taką postawę. Postawę dziecka chroniącego się w czasie pożaru domu pod łóżkiem. Wydaje się, że nie są oni zupełnie pozbawieni teotropizmu. Raczej dominuje u nich autotropizm. By być jako Bóg, należy go po prostu zanegować. Ale nawet tam, gdzie wszyscy mówią, że Boga nie ma, nie można występować w jego roli. Istnieje też wiele innych, mniej lub bardziej infantylnych metod traktowania Boga jak

cząstki ukrytej we własnej psychice i nawykach: Boga jako fantazmatu – nierealne złudne odczucie; jako Boga fraktalnego – w zależności od sytuacji występujących w różnych układach; jako „gadżet" – na świątecznych kartkach, w Piśmie Świętym, na które składają przysięgę różni urzędnicy; jako zabezpieczenie podróży; jako przypominanie o występkach innych: „Boże, Ty widzisz i nie grzmisz", „Bój się Boga", „Jak trwoga to do Boga" itp.

Połączenie silnej szatańskiej pokusy z wielostronnymi pozytywnymi i negatywnymi skutkami seksu oraz szalenie wąskim marginesem wolności (tylko małżeństwo), jaką w tej dziedzinie wyznacza religia, doprowadziły do niezwykle groźnej kreatywności człowieka w tej dziedzinie.

Zamiast zakończenia

Unde malum? – Skąd zło?

Pyta człowiek, odkąd zaczął myśleć i pojmować, jak bardzo cierpi. Czy przyzwalają na to niebiosa – obojętnie jak Boga czy bożków nazywamy i jak im oddajemy cześć – czy też jest samoistną siłą rozpętaną przez niepodległego Władcę Ciemności? I skąd pochodzi: z aktu stworzenia, grzechu pierworodnego czy z przypadków bezmyślnej ewolucji? *Unde malum?* – to jedno z pytań, na które filozofia nie znajduje i pewnie nigdy nie znajdzie odpowiedzi. Czyśmy źli z samej ludzkiej istoty, czy zło wkrada się do nas z zewnątrz, tak jak zarazki i pleśnie?

Wydaje się, że syntetycznie rzecz ujmując, myśl ludzka proponuje trzy tezy na temat zła:

1) zło istnieje, jest częścią historii tego świata i Boga, który może nawet je stworzył wraz ze światem i być może zło istnieje na świecie od zawsze;

2) zło istnieje, ale zasadniczo dotyczy człowieka bez Boga i człowieka, który zajął miejsce Boga.

Obok tych dwóch głównych tendencji, które wiążą zło z Bogiem lub z człowiekiem, wyłania się jeszcze trzecia możliwość – doświadczalna, egzystencjonalna:

3) zło jest po prostu jednym z doświadczeń i wiąże się z okolicznościami, z konkretnymi ludźmi, z ludzkimi losami, które zawsze osadzone są w pewnym kontekście.

W tym kontekście, jak i w odniesieniu do całości pracy, pojawia się potrzeba podjęcia wybranych uwag teologiczno-filozoficznych rozważanych przez dwu wielkich humanistów i filozofów, których spuścizna oczekuje na głęboką całościową analizę. Mamy tu na myśli chrystologiczno-antropologiczne przemyślenia św. Jana Pawła II oraz prof. Leszka Kołakowskiego, cytowanego już w poprzednich rozdziałach.

Obaj myśliciele stoją na stanowisku, że zło istnieje, lecz dotyczy człowieka bez Boga i człowieka, który zajął miejsce Boga. Taka postawa jest również myślą

przewodnią książki, która w całości dotyczy „zła społecznego" wynikającego z relacji międzyludzkich.

Leszek Kołakowski (2000; b), stojąc na gruncie „obiektywno-neutralnym", stwierdza, że właśnie tajemnica Boga „należy do najokrutniejszych; jakże to jest możliwe, aby absolut był zarazem osobą – nieskończenie od nas wyższą, większą, lepszą, ale jednak osobą w takim samym sensie jak każdy z nas?"

Chrześcijaństwo ułatwia nam sprawę i łagodzi dyskomfort, a to dzięki osobie pośrednika, dwojga natur Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem. W odróżnieniu od Ojca, imię jego jest nam znane, znane jest jego życie i nie wątpi nikt chyba, że prawdziwie po ziemi chodził, do Ojca swego w niebiosach się modlił i naukę swoją ludziom głosił. Wcielenie Boga, synostwo Boże i Trójca należą wprawdzie do najbardziej zagadkowych części korpusu doktrynalnego chrześcijaństwa, ale w obliczu tego Jezusa, którego z Ewangelii znamy, możemy o tajemnicach i zawiłościach teologicznych zapomnieć. Jezus nas z teologii egzaminować nie będzie, on kocha nas, z wszystkimi naszymi ułomnościami i nędzą, chce, byśmy jego kochali i każe nam do Ojca się modlić. Reszty dowiemy się może na drugim brzegu, a może i tam nie (tamże; 9).

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

Chociaż więc wiara w Boga przechowuje się w ciągłości kultury, chociaż dochodzi do wyrazu w ogromnej rozmaitości słów i obrazów, wszystkie z nich znaczone przypadłościami naszego doczesnego istnienia, to jednak Bóg nie jest tymczasowym produktem zmiennych i przygodnych okoliczności kulturalnych, ale jest miejscem, które trwale przyciąga Rozum, Imaginację i Serce. Jest On tym, który nie ma racji poza sobą i co do którego nie można sensownie pytać: „A kto Boga stworzył?" albo „Po co Bóg istnieje?" (tamże; 11).

Bóg, który sens w byt wprowadza, musi być osobą, a żeby osoba była absolutem, jest to, powtórzmy, zagadka porażająca i niedocieczona. Lecz i tego nie

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

Lecz jest dobro na świecie, chociaż nie mamy narzędzi, by stosunek jego masy do masy zła i cierpienia wymierzyć. Jest miłość, przyjaźń, miłosierdzie, poświęcenie i przebaczenie. Jest także Piękno i Rozum, jest sztuka, literatura, matematyka, muzyka, niezwykłe dzieła techniki. Jest także taka rzecz jak radość istnienia. Jest Dobro, a nie byłoby go, gdyby złośliwy demiurg rządził światem. Dlatego gdybyśmy sprawę istnienia lub nieistnienia Boga rozstrzygali przez odwołanie się do obecności Dobra i Zła w świecie takim, jaki jest, Dobro o wiele silniej przemawiałoby za dobrocią Boga, aniżeli zło i cierpienie za tym, że jest On zły: nie dlatego, by dobra było więcej niż zła, ale dlatego, że gdyby Bóg był zły, nie byłoby dobra wcale, lecz tylko wieczny ogień w infernalnym mroku.

Ludzie cierpieli zawsze, ale zdaje się, że dopiero w naszych czasach cierpienie stało się oczywistym, tak nieodpartym argumentem przeciwko Bogu. Czy

jest go więcej, niż było, nie wiemy, ale pewnie czujemy je dotkliwiej: każde cierpienie wydaje nam się niesprawiedliwe (co jest raczej wynikiem, nie zaś przyczyna naszej niewiary).

Wspomniane za Kołakowskim problemy Jan Paweł II prezentuje z jednej strony szerzej, z drugiej zaś przystępniej. Dotyczy to Jego książki – wywiadu *Przekroczyć próg nadziei* (KUL 1994), w której odpowiada On na pytania Vittoria Messoriego.

Leszek Kołakowski pisze, że tajemnica, aby absolut był zarazem osobą, należy do najokrutniejszych. Papież natomiast stwierdza, że „Chrystus jest bezwzględnie oryginalny, że jest jedyny i niepowtarzalny. Gdyby był tylko «mędrcem» jak Sokrates, gdyby był «prorokiem» jak Mahomet, gdyby był «oświeconym» jak Budda – nie byłby z pewnością tym, kim jest. Jest zaś jedynym Pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi. Jest Pośrednikiem przez to, że jest Bogiem-Człowiekiem. Nosi w sobie cały wewnętrzny świat Bóstwa, całą Tajemnicę Trynitarną, a zarazem tajemnicę życia w czasie i nieśmiertelności. Jest prawdziwym człowiekiem. To, co Boskie, nie zlewa się w Nim z tym, co ludzkie. Pozostaje czymś istotowo Boskim.

Ale Chrystus jest jednocześnie tak bardzo ludzki! Dzięki temu cały świat człowieczy, całe dzieje ludzkości w Nim znajdują swój wyraz przed Bogiem. I to nie przed Bogiem dalekim, nieosiągalnym, ale przed Bogiem, który jest w Nim, więcej – który jest Nim samym. Tego nie ma w żadnej innej religii ani tym bardziej w żadnej filozofii" (tamże; 50).

„(…) Czy jednak – starajmy się być bezstronni w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej, jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko…! Czyż Chrystus nie stał się «zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan» (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo…! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować.

Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: «To nie przystoi Bogu». «Powinien pozostać absolutnie transcendentny, powinien pozostać czystym Majestatem – owszem, Majestatem pełnym miłosierdzia, ale nie aż tak, żeby sam płacił za winy swojego stworzenia, za jego grzech».

W pewnym sensie słusznie więc można mówić, że Bóg za bardzo się odsłonił człowiekowi w tym, co jest najbardziej Boskie, co jest Jego wewnętrznym

życiem; odsłonił się w swej Tajemnicy. I nie zważał na to, że to odsłonięcie się przesłoni Go poniekąd w oczach człowieka, bo człowiek nie jest zdolny znieść nadmiaru Tajemnicy. Nie chce, ażeby ona tak bardzo go ogarniała i przytłaczała. Owszem wie, że Bóg jest tym, w którym «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 28), ale dlaczego ma to być potwierdzone przez Jego śmierć i zmartwychwstanie? A jednak św. Paweł pisze: «Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara» (1 Kor 15, 14)" (tamże; 49).

W dalszej części swoich wywodów Jan Paweł II nawiązuje do aktu stworzenia człowieka oraz skutków i zależności z niego wynikających. Stwierdza wprost: „Bóg stworzył człowieka rozumnym i wolnym, a przez to samo Bóg sam się postawił przed sądem człowieka. Dzieje zbawienia to także nieustanny sąd człowieka nad Bogiem. Nie tylko pytania, zakwestionowania, ale po prostu prawdziwy sąd. Do pewnego stopnia paradygmatem tego sądu jest starotestamentalna Księga Hioba.

(…) Na to godzą się nawet współcześnie krytycy chrześcijaństwa. Oni również widzą, że ukrzyżowany Chrystus jest jakimś dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem. Bóg staje po stronie człowieka. Staje w sposób radykalny. «Uniżył samego siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej» (por. Flp 2, 7–8). Wszystko jest w tym zawarte. Wszystkie indywidualne cierpienia i wszystkie cierpienia zbiorowe, zarówno te, które zostały spowodowane działaniem sił natury, jak też i te, które wywołała wolna wola ludzka: i wojny, i gułagi, i holocausty – holocaust żydowski, ale także np. holocaust czarnych niewolników z Afryki" (tamże; 62–64).

„(…) Owszem, można powiedzieć, że Bóg jest «bezradny» wobec ludzkiej wolności. Rzec można, iż Bóg płaci za ten wielki dar, jakim obdarzył tę istotę, którą stworzył «na swój obraz i podobieństwo» (por. Rdz 1, 26). Pozostaje wobec tego daru konsekwentny. I dlatego staje wobec sądu człowieka, wobec uzurpatorskiego trybunału, który zadaje Mu prowokacyjne pytania: «Czy to prawda, że Ty jesteś królem?» (por. J 18, 37), «Czy to prawda, że wszystko, co się dzieje w świecie, w dziejach Izraela, w dziejach wszystkich narodów, zależy od Ciebie?» (…).

Tak więc wyrok człowieka na Boga nie opiera się na prawdzie, ale na przemocy, na doraźnej koniunkturze. Czyż to właśnie nie jest prawdą dziejów człowieka, prawdą naszego stulecia? Ten wyrok współcześnie powtórzył się w tylu trybunałach w ramach systemów totalitarnej przemocy. Czy ten wyrok nie powtarza się także w demokratycznych parlamentach, kiedy na przykład poprzez stanowione prawo skazuje się na śmierć człowieka nie narodzonego?" (tamże; 65).

Stworzenie sądzi swego Stwórcę albo nie chce o nim nawet wspominać, bo to ogranicza jego wolność. Człowiek zapomina, że jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego. Tutaj tkwią korzenie zła.

„Ostatecznie wymowa Wielkiego Piątku jest taka: człowieku, który sądzisz Boga, który każesz Mu się usprawiedliwić przed twoim trybunałem, pomyśl o sobie, czy to nie ty jesteś odpowiedzialny za śmierć Tego Skazańca, czy sąd nad Bogiem nie jest ostatecznie sądem nad tobą samym? Czy ten sąd i wyrok – krzyż, a potem zmartwychwstanie – nie pozostanie dla ciebie jedyną drogą zbawienia?" (tamże, 67).

„(…) Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego. W tych słowach Soboru znajdujemy adekwatną interpretację przykazania miłości. A więc przede wszystkim jest tu jasno sformułowana zasada afirmacji osoby, ze względu na to, że jest osobą, czyli «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego». Równocześnie tekst soborowy podkreśla to, co jest najistotniejsze dla miłości, a mianowicie «bezinteresowny dar z siebie samego». W tym znaczeniu osoba urzeczywistnia się przez miłość.

Tak więc te dwa aspekty: afirmacja osoby dla niej samej oraz bezinteresowny dar z siebie samego, nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale się potwierdzają wzajemnie i w sobie zawierają. Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie. To jest pełna realizacja przykazania miłości. To jest równocześnie pełna prawda o człowieku, której Chrystus nauczył nas swoim życiem; prawda, którą potwierdza szeroko tradycja moralności chrześcijańskiej, jak również tradycja świętych i tylu bohaterów miłości bliźniego w ciągu dziejów.

Jeżeli pozbawimy ludzką wolność tej perspektywy, jeżeli człowiek nie umie stawać się darem dla innych, wówczas ta wolność może okazać się niebezpieczna. Będzie to wolność czynienia tego, co ja sam uważam za dobre, co przynosi mi korzyść czy przyjemność, może nawet przyjemność wysublimowaną. Jednakże nie przyjmując perspektywy daru z siebie samego, zawsze istnieje niebezpieczeństwo wolności egoistycznej. To jest właśnie to niebezpieczeństwo, z którym walczył Kant. Poniekąd kontynuował to stanowisko Max Scheler i inni, którzy opowiadali się za etyką wartości, jednakże pełny wyraz tego znajdujemy po prostu w Ewangelii. Dlatego też w Ewangelii zawiera się konsekwentna deklaracja wszystkich praw człowieka, nawet tych, które z jakichś powodów mogą być niewygodne" (tamże; 150–151).

Żadne arbitralne ludzkie trybunały, żadne uznanie większości żadnych deputowanych nie mogą zmienić zawartych w Ewangelii praw człowieka. Genderyzmowi, któremu w opracowaniu poświęcono dużo uwagi, warto przypomnieć ewangeliczną przestrogę:

„Lecz kto by stał się powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą we Mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić go w głębi morza" (Mt 18, 6).

Wyrzucenie Boga i Ewangelii z relacji międzyludzkich i społecznych, to główny zaczyn nieprzewidywalnego zła. Dotyczy to również licznych odmian feminizmu oraz upowszechniających się związków jednopłciowych, adopcji przez nie dzieci oraz degradacji pojęcia „rodziców" – ojca i matki. Poruszając ten problem, Ojciec Święty pisze: „Jeżeli nasz wiek jest w społeczeństwach liberalnych okresem narastającego feminizmu, to można przypuszczać, że orientacja ta jest reakcją na brak tej czci, jaka należy się każdej kobiecie. Wszystko to, co napisałem na ten temat w *Mulieris dignitatem*, nosiłem w sobie od bardzo młodych lat, w pewnym sensie od dzieciństwa. Służył temu być może także klimat epoki, w którym się wychowywałem, nacechowany wielkim szacunkiem i czcią dla kobiety, zwłaszcza kobiety – matki.

Myślę, że współczesny feminizm znajduje swoje korzenie właśnie w tym miejscu – w braku prawdziwej czci dla kobiety. Natomiast prawda objawiona o kobiecie jest inna. Cześć dla kobiety, zachwyt nad całą tajemnicą kobiecości, wreszcie oblubieńcza miłość Boga samego i Chrystusa, zawarta w Jego odkupieniu, to wszystko są te elementy wiary i życia Kościóła, które nigdy nie pozostały całkiem w ukryciu. Świadczy o tym bogata tradycja obyczajowa, która, niestety, w dzisiejszych czasach uległa znacznej degradacji. W naszej cywilizacji kobieta stała się nade wszystko przedmiotem użycia.

Natomiast rzecz znamienna, że pośród tego wszystkiego odradza się autentyczna teologia kobiety. Zostaje odkryte na nowo jej duchowe piękno, jej szczególny geniusz; odradzają się podstawy do umocnienia jej pozycji w całym życiu ludzkim, nie tylko rodzinnym, ale także społecznym i kulturalnym.

I tutaj musimy wrócić do postaci Maryi. Zarówno postać Maryi, jak i nabożeństwo do Niej, jeśli jest przeżywane w całej pełni, staje się wielkim i twórczym natchnieniem również i na tej drodze" (tamże; 159).

Literatura

Ackerman Diane, 1997, *Historia naturalna miłości*, KiW, Warszawa.
Adamski Franciszek, 1982, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, PWN, Warszawa.
Asnyk Adam, 1898, *Poezyje*, Gebethner i Wolff, Lwów.
Bajda Jerzy, 2001, *Inwazja niemoralności: nowa krucjata?*, „Nasz Dziennik" z 10.07.
Barańska Zygmunta, 1975, *Rodzina w ludowych przysłowiach i pieśniach*, w: J. Komorowska (red.), *Przemiany rodziny polskiej*, IW CRZZ, Warszawa.
Baudrillard Jean, 2009, *Przejrzystość zła*, Sic!, Warszawa.
Bauman Zygmunt, 1993, *Studia Socjologiczne* 2(129), PAN, Warszawa.
Bauman Zygmunt, 1995, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, UMK, Toruń.
Bauman Zygmunt, 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa.
Bauman Zygmunt, 2003, *Razem osobno*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
Bendyk Edwin, 2010, *Jak Internet zmienia nasze życie*, „Polityka", Niezbędnik Inteligenta Plus z 15.03.
Bogunia-Borowska Małgorzata, Śleboda Marta, 2003, *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Universitas, Kraków.
Brataniec Katarzyna, 2004, *Społeczne odrzucenie starości jako wyraz ukrytego lęku przed śmiercią*, w: M. Krobicki i Z. Szarota (red.), *Seniorzy w społeczeństwie XXI wieku: Materiały konferencyjne III Galicyjskich Spotkań Medycznych*, KSW, Kraków.
Bryk Andrzej, 2004, *Akcja Afirmatywna, doktryna różnorodności a plemienna koncepcja społeczeństwa liberalnego*, w: A. Bryk (red.), „Krakowskie Studia Międzynarodowe", Numer specjalny 2(1), KSW, Kraków.
Bunda Martyna, 2006, *Rodzice jak dzieci*, „Polityka" nr 36 z 09.09.
Burdzy Paweł, 2013, *Nie trzeba głośno mówić. Media w USA*, „ W Sieci" nr 20 z 24.05.
Chaciński Bartek, 2012, *Giętki, ale prosty*, „Polityka" nr 44 z 29.10–06.11.
Chyłkiewicz Jolanta, 2013, *Jak zdradzają Polacy* (wywiad z prof. Zbigniewem Izdebskim), „W Sieci" nr 20(24).
Cieśla Joanna, 2009, *O odpychaniu i przyciąganiu się starości*, „Polityka" nr 51 z 19–26.12.
Cioran Emil, 1993, *Historia i utopia*, IBL, Warszawa.
Cuomo Franco, 1999, *Wielkie proroctwa*, przekł. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków.
Czerska Barbara, 2007, *Serce śmierci. Pomocnik psychologiczny*, „Polityka" nr 29 z 21.07.
Danielewicz Jerzy, 2009, *Kochani, dopuszczam się przestępstwa*, „Polityka" nr 29 z 27.07.

D'Ascanio Andrea OFM Capp, 2000, *Cywilizacja śmierci*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin.
Gietka Edyta, 2013, *Zaszczuci bólem. Dlaczego chory w Polsce musi cierpieć*, „Polityka" nr 27 z 09.07.
Gołębiowski Bronisław, 1976, *Osobotwórcza, niezastąpiona*, w: B. Kosterkiewicz (red.), *Rodzina Socjalistyczna – a więc jaka?*, KiW, Warszawa.
Hartman Jan, 2010, *In vitro, Kościół, Polska*, „Polityka" nr 44 z 30.10.
Huxley Aldous, 1997, *Nowy wspaniały świat*, Muza, Warszawa.
Izdebski Zbigniew, Ostrowska Antonina, 2004, *Seks po polsku*, Muza, Warszawa.
Jan Paweł II, 1994, *Przekroczyć próg nadziei*, KUL, Lublin
Jan Paweł II, 2003, *Encykliki*, Znak, Kraków.
Jan Paweł II, 2005, *Jan Paweł II rozważa: Apokalipsa św. Jana*, oprac. W. Chrostowski, Rosikon press, Warszawa.
Jarosz Maria, 1997, *Samobójstwa*, PWN, Warszawa.
Jarosz Maria, 2001, *Oblicze prywatyzacji*, w: M. Jarosz (red.), *Manowce polskiej prywatyzacji*, PWN, Warszawa.
Jawłowska Aldona, 2002, *Miejsce wartości w świecie reklamy*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, WAM, Kraków.
Jurandot Jerzy, 1974, *Rachunek nieprawdopodobieństwa. Komedia w trzech aktach*, w: J. Jurandot, *Komedie*, PIW, Warszawa.
Kapiszewski Andrzej, 1978, *Stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia*, Ossolineum, Wrocław.
Kępiński Antoni, 2002, *Elementarz Antoniego Kępińskiego dla zdrowego i chorego*. Wybrał i ułożył Zdzisław Ryn, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
Klimczyk Wojciech, 2004, *Pożądanie wyzwolone, pożądanie ujarzmione. Ponowoczesne ambiwalencje erotyzmu. Praca magisterska pod kierunkiem prof. M. Flis*, IS UJ, Kraków.
Klimczyk Wojciech, 2008, *Erotyzm ponowoczesny*, Universitas, Kraków.
Knabit Leon OSB, 2004, *Starość udana czy nieudana?*, w: M. Krobicki i Z. Szarota (red.), *Seniorzy w społeczeństwie XXI wieku: Materiały konferencyjne III Galicyjskich Spotkań Medycznych*, KSW, Kraków.
Knotz Ksawery, 2001, *Akt małżeński*, Wydawnictwo M, Kraków.
Kocik Lucjan, 2000, *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*, UJ, Kraków.
Kocik Lucjan, 2002, *Wzory małżeństwa i rodziny od tradycyjnej jedności do współczesnych skrajności*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków.
Kocik Lucjan, 2006, *Rodzina w obliczu wartości i wzorów ponowoczesnego świata*, Oficyna wydawnicza AFM, Kraków.
Koczerska Maria, 1975, *Rodzina szlachecka w Polsce późnego średniowiecza*, PWN, Warszawa.
Kołakowski Leszek, 2000, *O posiadaniu samego siebie. Mini wykłady o maxi sprawach*, Seria trzecia, Znak, Kraków.
Kołakowski Leszek, 2000, *O sprawie seksu. Mini wykłady o maxi sprawach*, Seria druga, Znak, Kraków.
Kołakowski Leszek, 2000, *O tolerancji. Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków.

Kołakowski Leszek, 2002, *Epistemologia strip-teas'u*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji, Pisma rozproszone z lat 1968–1989*, t. III, Aneks, Londyn.
Kołakowski Leszek, 2009, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, „Znak", Kraków.
Konarzewska Wanda, 1985, *Embriony nowego wspaniałego świata*, „Polityka" z 20.07.
Kopaliński Władysław, 1997, *Koty w worku, czyli z dziejów pojęć i rzeczy*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa.
Kornas-Biela Dorota (red.), 2001, *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, TN KUL, Lublin.
Kowalska Paulina, 2005, *Kult młodości we współczesnym świecie*, w: S. Mocek (red.), *Polacy XXI w. Nowe style życia*, Collegium Civitas, Warszawa.
Kuby Gabriele, 2007, *Rewolucja genderowa. Nowe ideologie seksualności*, Homo Dei, Kraków.
Kuby Gabriele, 2012, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Homo Dei, Kraków.
Lew-Starowicz Zbigniew, 1973, *Współżycie seksualne jako wyraz miłości*, w: M. Grzywacz-Kaczyńska (red.), *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
Lew-Starowicz Zbigniew, 2008, *Sztuka kochania*, „Wprost" z 02.11.
Lipiec Józef, 2001, Świat wartości, AWA, Kraków.
Łaciak Beata, 2006, *Obyczaje dotyczące ciała w Polsce okresu transformacji*, w: J. M. Kurczewski (red.), *Praktyki cielesne*, Trio, Warszawa.
Majewska-Opiełka Iwona, 2007, *Czas kobiet*, Rebis, Poznań.
Mariański Janusz, 1990, *Moralność w procesie przemian*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
Mariański Janusz, 1997, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością, Studium Socjologiczne*, Nomos, Kraków.
Marody Mirosława, 2000, *Rodzina wielorodzinna* (wywiad), Magazyn Gazety Wyborczej z 10.08.
Mastalski Janusz, 2007, *Samotność globalnego nastolatka*, PAT, Kraków.
Mastalski Janusz, 2009, *Atrofia więzi rodzinnych*, „Studia Socialia Cracoviensia" nr 1.
Mądrzycki Tadeusz, 1986, *Deformacje w spostrzeganiu ludzi*, PWN, Warszawa.
Melosik Zbyszko, 2002, *Młodzież w kulturze współczesnej. Paradoksy pop-tożsamości*, w: E. Malewska, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*, Impuls, Kraków.
Miecik Igor, 2008, *Cyberek z myszką*, „Newsweek" z 23.11.
Michalska Magdalena, 2006, *Geje i lesbijki ruszyli na zakupy, a wielkie firmy walczą o ich względy*, „Nasz Dziennik" z 27.04.
Mirek Franciszek ks., 1948, *Zarys Socjologii*, KUL, Lublin.
Mizerski Sławomir, 2008, *Polonista nie baca (wywiad z dr hab. Grzegorzem Leszczyńskim)*, Niezbędnik Inteligenta, „Polityka" nr 10 z 08.03.
Obuchowski Kazimierz, 1990, *Wprowadzenie do problemu sensu życia*, w: K. Obuchowski, B. Puszczewicz (red.), *Sens życia*, NURT, Warszawa.
Orzeszkowa Eliza, 1891, *O kobiecie*, nakł. i dr. S. Lewentala, Warszawa.
Ossowska Maria, 1969, *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa.

Ossowski Stanisław, 1967, *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*, w: S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła t. III*, PWN, Warszawa.
Ozorowski Edward (red.), 1999, *Słownik małżeństwa i rodziny*, ATK Fundacja „Pomoc Rodzinie", Warszawa Łomianki.
Pietkiewicz Barbara, 1999, *Jak być szczęśliwym*, Raport Polityki, „Polityka" nr 14 z 03.04.
Pietkiewicz Barbara, 2000, *Sam na sam*, „Polityka" nr 23 z 03.06.
Podgórska Joanna, Wilk Ewa, 2000, *Damy pochopne, niemrawe huzary*, „Polityka" nr 50 z 09.12.
Pospieszalski Jan, 2013, *Ministra od masturbacji*, „Gazeta Polska" nr 24 z 12.06.
Postoła Aleksandra, 2007, *Totalna seksmisja*, „Wprost" z 15.07.
Pragłowski Janusz, 2009, *Kobieta i mężczyzna. Człowiek rozdwojony*, UJ, Kraków.
Redfield Robert, 1982, *Co jest według chłopa dobrym życiem?*, „Roczniki Socjologii Wsi, t. XIX.
Rodan Andrzej, 2000, Życie seksualne Polaków: raport, Oficyna Wydawnicza FIRET, Warszawa.
Romanowska-Łakomy Halina, 2003, *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Eneteia, Warszawa.
Schaff Adam, 1981, *Stereotypy a działanie ludzkie*, KiW, Warszawa.
Silver Lee, 2002, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
Slany Krystyna, 2002, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
Slany Krystyna, 2005, *Dywersyfikacja form życia rodzinnego we współczesnym świecie. Przykład związków homoseksualnych*, w: K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana (red.), *Homoseksualizm, perspektywa interdyscyplinarna*, Nomos, Kraków.
Soukup Elise, 2006, *Gej w owczarni*, „Newsweek" z 12.03.
Sowa Agnieszka, 2013, *Lepiej z kobietą*, „Polityka" nr 20 z 29.05.
Spirago Franz, 1927, *Katolicki Katechizm Ludowy* (tłum. z włoskiego), Mikołów.
Stawiszyński Tomasz, 2010, *Zbędny Bóg*, „Newsweek" z 19.09.
Strojnowski Jerzy, 1976, *Eros i człowiek*, Znak, Kraków.
Stróżewski Władysław, 2003, *Rzeczy świata tego*, „Alma Mater" nr 53, UJ, Kraków.
Surdykowski Jerzy, 2006, *Wołanie o sens*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
Szacki Jerzy, 1998, *Więźniowie wyobrażeń (o amerykańskiej „poprawności politycznej")*, „Gazeta Wyborcza" nr 44 z 21–22.02.
Szafraniec Krystyna, 1998, *Anomia*, w: W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. I, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Szczepański Jan, 1961, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, PWN, Warszawa.
Szczepański Jan, 1980, *Sprawy ludzkie*, wyd. II, Czytelnik, Warszawa.
Szczurkiewicz Tadeusz, 1969, *Rodzina w świetle etnosocjologii*, w: T. Szczurkiewicz (red.), *Studia Socjologiczne*, PWN, Warszawa.
Szlendak Tomasz, 2004, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, UW, Wrocław.
Szostkiewicz Adam, 1999, *Zagadka Jezusa*, „Polityka" nr 52 z 25.12.

Szostkiewicz Adam, 2001, *Ewa, czyli milczenie kobiet*, „Polityka" nr 51/52 z 22–29.12.
Szostkiewicz Adam, 2011, *Na pokuszenie*, „Polityka" nr 52/53 z 21.12.
Sztompka Piotr, 2002, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.
Sztompka Piotr, 2003, *Szok przyszłości. Dziesięć dylematów XIX wieku*, „Wprost" z 05.01.
Szulc Anna, 2012, Żyć w kurniku, „Newsweek" z 12–18.11.
Świerczek Antoni, 1999, *Funkcje ciała w życiu małżeńskim w posoborowym nauczaniu Kościoła i teologów*, Czuwajmy, Kraków.
Świerczek Antoni, 2009, *Antropologiczne postawy nauk o rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia" nr 1.
Świerczek Antoni, 2013, *Wolne związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków.
Tatarkiewicz Władysław, 1979, *O szczęściu*, PWN, Warszawa.
Teichman Jenny, 2002, *Etyka Społeczna*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Thomas William, Znaniecki Florian, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
Toffler Alvin, 1998, *Szok przyszłości*, Zysk i S-ka, Poznań.
Tryfan Barbara, 1968, *Pozycja społeczna kobiety wiejskiej*, KiW, Warszawa.
Turner Jonathan, 1994, *Socjologia*, Zysk i s-ka, Poznań.
Tyszka Zbigniew, 1980, *Socjologiczny punkt widzenia w badaniach nad rodziną*, w: Z. Tyszka (red.), *Metodologiczne problemy badań nad rodziną*, UAM, Poznań
Tyszka Zbigniew, 1988, *Z metodologii badań socjologicznych nad rodziną*, Wydawnictwo Prasowe „Pomorze", Bydgoszcz.
Wincławski Włodzimierz, 1976, *Przemiany środowiska wychowawczego w rejonie uprzemysłowionym*, PAN, Warszawa.
Unwin Joseph D., 1934, *Sex and culture*, Oxford.
Zawadzka Magdalena, 2001, *Amerykańska zabawa w seks*, „Newsweek" nr 9(12).
Ziółkowski Marek, 2002, *Wartości*, w: W. Kwaśniewicz i in. (red.), *Encyklopedia Socjologii*, t. IV, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Znamierowski Czesław, 1958, *O małżeństwie*, PWN, Warszawa.
Zwoliński Andrzej, 2009, *Czy grzechy innych mogą być moimi? Problem tzw. grzechów cudzych*, „Studia Socialia Cracoviensia" nr 1.
Zwoliński Andrzej, 2012, *Etyka urzędnika*, WAM, Kraków.
Zwoliński Andrzej, 2013, *Szczęście brutto*, WAM, Kraków.
Żurek Agnieszka, 2013, *Tęczowy dramat zamiast idylli*, „W Sieci" nr 20 z 24.05.
Żychiewicz Tadeusz, 1986, *Stare przymierze*, Znak, Kraków.