

Przegląd amerykański XXVIII

Jacek Koronacki

Śmierć Zachodu na własne życzenie?

Claude Polin w „Chronicles”

Opisowi współcześnie dominującego oblicza demokratycznego liberalizmu, opartemu na eseju Ryszarda Legutki opublikowanym w „Modern Age” w roku 2008 i książce Jamesa Kalba wydanej w tym samym roku, poświęciłem cały poprzedni odcinek niniejszego przeglądu¹. Z dwóch powodów nie sposób uniknąć poszerzenia niektórych wątków w owym opisie już poruszonych oraz dodania innych – po pierwsze dlatego, że demokratyczny liberalizm zwyciężył i po drugie, że z tej właśnie racji na tyle ujawnił swoją słabość, iż nadchodzi jego schyłek. Słowem, relacjonować co współcześni myśliciele sądzą o demokratycznym liberalizmie to tyle, co pisać o sytuacji Zachodu dziś i szansach tegoż Zachodu w przyszłości.

Od kilku lat w środowisku Instytutu Rockfordskiego i samego miesięcznika „Chronicles” obecny jest głos dziś już emerytowanego profesora nauk politycznych i społecznych Sorbony IV, Claude’a Polin. Swój esej w numerze z maja 2011 poświęca Polin liberalnej demokracji i zaczyna od stwierdzenia oczywistości – spekulacje na temat zmierzchu Zachodu trwały nieprzerwanie praktycznie od początku ubiegłego wieku, *zwłaszcza jeśli za ich początek przyjąć rozważania Spenglera i Valery’ego*. Ale natychmiast dodaje:

Przez całą historię nowożytną społeczeństwa Zachodu karmiły w swoich łonach zarazki zdolne te społeczeństwa z czasem zabić, z reguły przy tym uznając owe zarazki za nasiona, których kultywacja przyniesie spełnienie przez Zachód odwiecznych marzeń ludzkości.

Druga połowa XX wieku świadczy jedynie, że zmierzch się zaczął. Zachód przyciąga imigrantów swoim bogactwem materialnym, ale nie ma w sobie nic z magnesu kulturalnego, przeciwnie, większość przybyszów jest do tradycji zachodnich nastawiona wrogo. Zachód, ciągle przedstawiany jako dominujący, jeśli nie despotyczny, w rzeczywistości *coraz chętniej kłania się tym, których kiedyś podbił*.

Dane demograficzne pokazują, że zachodnie populacje nie mają ochoty się odnawiać; jakkolwiek pławią się w przyjemnościach i dostatku, to najwyraźniej nie chcą przekazać tych dóbr następnym pokoleniom. [...] Tak zwana elita Zachodu zaparła się siebie i powierzyła swoją duszę obcym entuzjazmując się obcymi kulturami, sztuką, egzotyką obcych religii [...]. (W pamiętnym spektaklu masochistycznej służalczości Unia Europejska odmówiła ostatnio przyznania się do chrześcijańskich korzeni [...].) Na polu polityki i ekonomii echem takiego podejścia jest uzależnianie się pod pozorem budowania społeczeństwa globalnego i światowego rynku od zagranicznych zasobów naturalnych i siły roboczej, nie wspominając o utracie miejsc pracy na Zachodzie na rzecz niewolniczej pracy w krajach Trzeciego Świata. [...] Współcześni Europejczycy nie mają wrogów, by tak rzec, z definicji – mają tylko

¹ Patrz ARCANA 95 (5/2010).

„partnerów”, którzy co prawda bywają uciążliwi i trzeba im niekiedy po cichu zapłacić okup za to lub owo.

Objawów zaparcia się siebie jest znacznie więcej, co dzień spotykamy ich opisy w mediach, jak choćby te mówiące o sądowym wsparciu dla zabijania nienarodzonych dzieci, ponieważ tego chce matka, czy przyznawaniu prawa do adopcji parom homoseksualnym (także w Polsce!).

Co sprawia, że na Zachodzie zapanowało pragnienie śmierci²? Ważne jest zarazem, by dostrzec, iż pragnienia tego nie można już przypisać li tylko kręgom opiniotwórczym, które przewodzą zachodniemu pędowi do własnej śmierci. Infekcja musi sięgać szerzej, gdy mówić o jej społecznym zasięgu, i musiała sięgnąć głębiej w społeczną tkankę, niżby to mogła w krótkim czasie uczynić nawet najbardziej skuteczna propaganda. Zachodnia współczesność ma swojego bożka, a jest nim demokracja, oczywiście liberalna demokracja, widziana jako instancja ostateczna i najwyższa – jako Bóg – pisze słusznie prof. Polin, chociaż jest ta demokracja, razem z jej hasłami wolności, równości i braterstwa, niszczącym idolem.

Bożek demokracji uczynił z indywidualnej wolności jednostki, ograniczonej jedynie wolnością innych jednostek, rzekomy fundament społecznego ładu, w istocie popadając w sprzeczność i proponując niemożliwe – problem w tym, że demokratyczny organizm polityczny przestaje być demokratyczny w chwili, gdy postanawia narzucić obywatelom jakiegokolwiek więzy, których ci nie mogliby odrzucić, gdy tylko przyjdzie im na to ochota, a nie ma organizmu łączącego wielość w jedność bez jakichś więzów. *Prosić obywatela, by bronił systemu politycznego, którego jedynym fundamentem jest wolność obywateli do odmowy bycia częścią tego systemu jest podobne do proszenia go o to, by tak umarł, żeby nadal żył. [...] Prawdziwą naturą suwerennego członka prawdziwie demokratycznego organizmu politycznego jest bycie kosmopolitą, obywatelem świata. I jak taki człowiek miałby być wrogi tak zwanej imigracji? Na świecie nie ma imigrantów, legalnych czy nielegalnych, ponieważ wszyscy urodzili się wędrowcami, w wolności przemierzającymi cały świat.*

Powiada się dalej, że w demokracji wszyscy obywatele są równi i przeto konieczne jest zapewnienie jej panowania. I tu – pisze Polin – głównie za sprawą filozofii personalistycznej³, uznano, że *wszystkie nierówności mają swoje źródło w uznaniu nierównej godności osób, gdy tymczasem [...] wszystkim należy się taki sam szacunek jako osobom, jako jednostkom, których wartość tkwi w tym, kim są. [...] Zrezygnowawszy z szarej uniformizacji niesionej przez ściśle pojmany socjalizm, spełnienie postulatów równości wszystkich odnaleziono w społeczeństwie, w którym nikt nie musi się stosować do żadnych norm poza jedną – by innym również pozwolić być sobą.* Gdy pojęciu godności odmówić zakorzenienia w osobowym Bogu Stworzycielu, jego znaczenie staje się co najmniej niejasne⁴, zaś konsekwencją „bycia sobą” może być tylko pochwała pełnego permissywności, walka z wszelkimi postaciami „wykluczenia”, słowem społeczeństwo „otwarte”, czytaj otwarte na wszelkie absurdy (kto godny pochwały ładu społeczny widzi inaczej, ten jest „faszystą”).

² Jeśli ktoś uważa, że mówienie o pragnieniu śmierci jest przesadą, niechaj wyobrazi sobie, iż nagle spełnione zostają wszystkie życzenia zachodnich szermierzy postępu.

³ Polin abstrahuje tu od personalizmu chrześcijańskiego, ale ma do tego pełne prawo w dzisiejszym pochrześcijańskim świecie bez Boga.

⁴ Por. np. Petera Augustina Lawlera „Modern and American Dignity: Who We Are as Persons, and What That Means for Our Future”, ISI Books, 2010.

Gdzie w takim świecie znaleźć miejsce na braterstwo, tego nikt nie wie. Chyba, że przez braterstwo rozumieć budowę koalicji tych czy innych środowisk albo partii politycznych, w imię takich czy innych interesów, oraz wciąganie w krąg działania powstałych koalicji obywateli (tak jak np. europejska lewica stara się przyciągnąć uboższe warstwy społeczne, imigrantów czy homoseksualistów, a wszystkie środowiska i partie walczą o poparcie za nie mając głoszone treści, zainteresowane wyłącznie liczeniem popierających je głosów).

Profesor Polin tak kończy swój esej, przyznając zarazem, że są jeszcze ludzie, którzy nie zgubili swoich duchowych kompasów, albo boleją nad znikaniem świata godnego przewodzenia innym⁵:

Nowożytny świat Zachodu płaci dziś cenę za swój grzech: zrodzony został z wiary, że człowiek może być bogiem dla ludzi (Spinoza), że rodzaj ludzki potrafi o własnych siłach rozwiązać wszelkie problemy, jakie może przynieść obrany przezeń sposób życia (Marks), że człowiek może opanować tajemnice przyrody korzystając jedynie ze swego rozumu (Kartezjusz). I oto mamy dzień rozrachunku, gdy przychodzi temu światu zapłacić za otwarty lub ukryty ateizm, który od początku był rdzeniem jego filozofii. Zachodnia dusza zmierza ku samobójstwu, jako jedynej ucieczce od nędzy świata, który stał się absurdalny dla tych, którzy wczoraj żyli dla niego, a dziś powoli umierają przez niego.

Współczesny Zachód przypisuje człowiekowi fałszywy status ontyczny. Nie przypadkiem w takim świecie wielu utraciło wiarę⁶, nie chce mieć dzieci i przestaje czuć się obywatelami kraju, w których żyje od urodzenia. Zabijają czas i uciekają od świata racząc się coraz głępszą rozrywką telewizyjną lub oglądając coraz więcej seriali. Większość młodzieży nie włącza się do życia społecznego, którego obecności nie dostrzega, i ucieka w inny – np. wirtualny – świat, ulegając nadto, jeśli ją na to stać, choremu konsumpcjonizmowi. Część młodzieży tworzy własne subkultury, np. kibiców piłkarskich, lub niestety ucieka w narkomanie. Wszakże paradoksalnie może to oznaczać, iż człowiek Zachodu – a chodzi mi zwłaszcza o młodzież – nie potrafi zaznać spokoju bez Prawdy i nie zrezygnuje z dążenia do jej poznania.

Marc D. Guerra o nowożytnej teorii prawa naturalnego i problemie teologiczno-politycznym

Guerra, w swojej bardzo dobrej książce pt. „Chrześcijananie jako zwierzęta polityczne: Ocena nowoczesności i nowoczesnej demokracji” („Christians as Political Animals: Taking the Measure of Modernity and Modern Democracy”, ISI Books, 2010), daje współczesną syntezę rozmyślań nad problemem teologiczno-politycznym, głównie opierając się na ważnych

⁵ Nie trzeba przypominać, że Polin nie jest pierwszym, który pisze o samobójstwie Zachodu niesionym przez zwycięstwo liberalnej demokracji. W „Przeglądzie amerykańskim” trudno jednak po raz kolejny nie wspomnieć przynajmniej o Jamesa Burnhama książce „Suicide of the West: An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism” z roku 1985. Tamże Burnham opisywał np. szczegółowo, dlaczego za demokrację nikt nie będzie miał ochoty umierać, lecz przyjmie za swoje stare hasło, iż lepiej być „czerwonym” niż martwym (*better red than dead*).

⁶ Dobrym wskaźnikiem, mówiącym o roli wiary w życiu człowieka jest jego lub jej regularny udział w nabożeństwach. Stosunkowo wiarygodne dane, np. podawane przez Instytut Gallupa dla krajów europejskich, nie wymagają komentarza – p. np. <http://www.gallup.com/poll/13117/religion-europe-trust-filling-pews.aspx> (dane zbierane przez inne ośrodki badań statystycznych są podobne, chociaż np. dla Polski liczba podana przez Gallupa, 63%, może być zawyżona – polskie źródła mówią o około pięćdziesięciu procentach na początku tego wieku, przy czym niektóre sygnalizują wyraźną tendencję spadkową w kolejnych latach; w USA co najmniej raz w tygodniu jest w kościele ok. 43% obywateli).

myślicielach amerykańskich XX wieku, o. Jamesie V. Schallu SJ oraz o. Erneście L. Fortinie AA i, niejako tym samym, poddając za nimi krytycznej analizie myśl bardziej od nich znanego Leo Straussa.

Guerra zgadza się oczywiście z Fortinem, który szeroko uzasadniał, iż całkowicie fałszywe jest twierdzenie o możliwości wywiedzenia nowoczesnej teorii praw naturalnych z prac średniowiecznych scholastyków, jak np. uważał Jacques Maritain. Fortin wykazywał, że nowożytna doktryna praw stanowi ostateczne zerwanie z przed-nowożytnym rozumieniem prawa naturalnego – wczesno nowożytna filozofia polityczna Hobbesa i później Spinozy oraz Locke’a, ich teorie praw naturalnych są fundamentalnie niezgodne z chrześcijańskim rozumieniem prawa naturalnego i prawa bożego. Teorie te miały rozwiązać problem teologiczno-polityczny i na pewno pomogły ograniczyć religijny fanatyzm, ale jednocześnie w istotnej mierze przyczyniły się według Fortina – pisze Guerra – *do stałej erozji moralnego i politycznego życia na Zachodzie, doprowadzając do współczesnego przekonania, iż wolność człowieka nie różni się niczym od pozwolenia na życie bez żadnych hamulców nakładanych przez prawo moralne*. Można rzec, że nie mogło być inaczej, skoro już Hobbes był przekonany, że odkrył prawdę o ludzkim zachowaniu twierdząc, iż ludzie nie działają dla osiągnięcia jakiegoś dobra istniejącego poza nimi, lecz reagują na działające w ich wnętrzach mechanistycznie pojmowane namiętności. [...] Według Fortina, uparty nacisk nowoczesności najpierw na prawa naturalne i potem na prawa człowieka miał donieść konsekwencje moralne i polityczne. W sposób zasadniczy odwrócony został porządek narzucany zarówno przez klasyczną filozofię polityczną jak i chrześcijaństwo, które nad prawa jednostki przedkładały jej moralne zobowiązania. Nowoczesny obrządek demokratyczny na pierwszym miejscu postawił prawa jednostki, które zyskały status „pierwotnego fenomenu moralnego”. Skupienie się na realizacji praw człowieka zastąpiło obywatelską troskę o dobro wspólne.

Warto raz jeszcze podkreślić, że fetyszyzacja praw człowieka w szczególności oraz idee liberalizmu w ogólności stanowiły radykalne zerwanie z przed-nowożytną tradycją filozoficzną i chrześcijańską. Warto dlatego, iż Kościół katolicki, nie mówiąc o kościołach protestanckich, zdarzało się, wkładał niemało wysiłku, by „pogodzić” swoją tradycję i swoje nauczanie z nieskrywanej jej wrogą liberalną demokracją. Dziś widać aż nadto dobrze, że był to błąd (Guerra poświęca temu problemowi niewiele miejsca, ale trafnie odwołuje czytelnika do innych prac⁷).

Doktor Guerra przekonująco wskazuje na konieczność przypomnienia sobie jak na problem teologiczno-polityczny patrzyli św. Augustyn z Hippony i św. Tomasz z Akwinu⁸ oraz namawia do odwołania się dziś do syntezy tych dwóch myśli. Krótko podsumowując:

Chrześcijańska myśl polityczna musi dziś odnowić swoją akceptację nauczania Augustyna o rozróżnieniu państwa ziemskiego i Państwa Bożego. Doktryna Augustyna o dwóch państwach, ponieważ nie absolutyzuje polityki, unika zarówno pokusy ideologicznego totalitaryzmu jak i teokratycznego despotyzmu. Ostro przeciwstawiając to co doczesne temu

⁷ Ja pozwałam sobie przypomnieć w tym miejscu dzieło prof. Romano Amerio, „Iota Unum: Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku”, Antyk, 2009.

⁸ Nie miejsce tu, by pokusić się o pełniejsze oddanie rozważań Guerry o stosownych fragmentach myśli obu Doktorów Kościoła i przeto pozwałam sobie odesłać Czytelnika do oryginału (gdy chodzi o św. Augustyna, ważny esej o jego doktrynie dwóch państw opublikował w n-rze 1/2003-2004 „Teologii Politycznej” Marek A. Cichocki; posługuję się tu powszechnie przyjętą za tłumaczami dzieła św. Augustyna terminologią i piszę o „Państwie Bożym” oraz „państwie ziemskim”, a nie – jak chciałaby „Encyklopedia Katolicka” – społeczności Bożej i ziemskiej).

co wieczne oraz to co polityczne temu co duchowe, Augustyn zwraca uwagę, że polityka jest przedsięwzięciem immanentnie ograniczonym, podczas gdy człowiek w ostatecznym rozrachunku tęskni za całością, która w sposób zasadniczy wykracza poza ład polityczny. [...] Zawsze pamiętając o ponad-politycznym przeznaczeniu człowieka, Augustyna myśl „polityczna” obnaża naiwność zgubnej wiary – czy to zrodzonej z apokaliptycznych przekonań chrześcijan czy z humanitaryzmu – że człowiek i jego instytucje będą kiedykolwiek zdolne wyeliminować zło ze sfery społecznej. Podkreślając ograniczenia właściwe sferze politycznej, Augustyn wskazuje na zależność państwa ziemskiego od Państwa Bożego, bez uznania której to zależności państwo ziemskie nie ma szans na trwałą i zdrową egzystencję.

Równocześnie, zwłaszcza wzięwszy pod uwagę zamięłowanie człowieka późnej nowożytności i współczesności do uciekania od konkretów politycznego porządku w stronę abstrakcyjnych deliberacji nad całą ludzkością, trzeba temu człowiekowi przypomnieć o potrzebie, dobru i realnych obowiązkach życia politycznego. Słowem, człowiek musi na nowo odkryć naukę Akwinaty o prawie naturalnym oraz potrzebie i zaletach życia politycznego. Św. Tomasz pokazuje, że moralność jest zakorzeniona w porządku naturalnym i że życie polityczne ma swą własną prawowitość oraz naturalną celowość. Akwinata odsłania naturalne podstawy moralności i życia politycznego, *pokazuje dlaczego chrześcijaństwo nie może widzieć porządku politycznego jako koniecznie skorumpowanego i nie mogącego wnieść czegokolwiek do człowieczego doczesnego szczęścia oraz człowieczego rozwoju w cnocie. [...] Św. Augustyn oraz św. Tomasz pokazują razem, że chrześcijaństwo nie jest przeciw wolności lub demokracji jako takim, ale są przeciw nieuprawnionym i dehumanizującym tezom nowożytnej i współczesnej filozofii, dotyczącym tejże wolności i demokracji. [...] Broniąc równocześnie ponad-politycznej natury Dobrej Nowiny oraz naturalnej wartości życia politycznego, te dwa bieguny chrześcijańskiej myśli politycznej z pełną jasnością ukazują uczłowieczające granice oraz uczłowieczające możliwości życia w państwie ziemskim.*

Szansa w myśli Doktorów Kościoła?

Przywoływanie Doktorów Kościoła, czyli historii sprzed 750 lat czy szesnastu wieków, nie powinno dziwić. Projekt nowożytny i nowoczesny, który ostatnio próbował – ale na szczęście bez sukcesu – zamienić się w ponowoczesny, dobiega kresu wyczerpawszy swoje możliwości. Nic zatem dziwnego, że filozofowie i historycy idei działający w drugiej połowie XX wieku i obecnie często wracają do myśli Średniowiecza i starożytnej Grecji. Dobrze w Polsce znany, wybitny francuski myśliciel i historyk liberalizmu, Pierre Manent, poświęcił nadziejom, ewolucji i kryzysowi liberalizmu wiele prac. Krótką syntezę swoich poglądów przedstawił w ramach wykładu, jaki wygłosił w roku 2009 w Pradze i potem (między innymi?) w Warszawie⁹. Budowa ładu liberalnego, czytamy u Manenta, która zaczęła się w Europie w XVI lub XVII wieku, miała biec albo jako modyfikacja chrześcijaństwa, wyjście poza jego współczesność, albo jako projekt wewnętrznie samowystarczalny. Nadzieje, jakie wiązano z tym ostatnim projektem, się nie spełniły, niezależnie od tego, czy oczekiwano, iż wolność doprowadzi człowieka do prawdy, czy że przyniesie mu szczęście, czy tylko że przyniesie ład ludzki, jeśli nie idealny, to przynajmniej zadowolający. Liberalizm żył wiarą w przyszłość oraz postęp, ale wiarę tę utracił; *jeśli zatem liberalizm nie ma już na myśli żadnego celu, to znaczy, iż stoi przed koniecznością dokonania bolesnej rewizji. Zamiast starać się*

⁹ Opieram się tu na anglojęzycznym tłumaczeniu tego wykładu, jakie ukazało się w „Modern Age”, t. 52 nr 3 (lato 2010), pt. „The Greatness and Misery of Liberalism”. Polskie tłumaczenie wykładu, pt. „Wielkość i nędza liberalizmu. Batalia o nowy początek”, zostało opublikowane przez „Przegląd Polityczny” nr 96.

zrozumieć siebie patrząc w przyszłość, musi spojrzeć za siebie, dokonać refleksji nad swoim dotychczasowym rozwojem, zaczynając od swojego początku w chrześcijańskiej Europie. [...] pomimo swojego triumfu liberalizm nie może w pełni zastąpić chrześcijaństwa, ponieważ liberalizm jedynie definiuje warunki działania, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa nie określając tego działania celów.

W innym miejscu Manent pisze, że rozdział Kościoła od państwa jest cennym dobrem, gdy widzieć w nim regułę działania, ale jest rujnujący, gdy czynimy zeń regułę naszej myśli¹⁰. Analizuje przyczyny, które uczyniły, że liberalizm stał się obojętny na wszystkie dobra, które są obiektem ludzkich poszukiwań, w tym dobro największe, jakim jest prawda.

Manent jest dobrze znany w Ameryce, z jego myśli korzystają w swoich analizach np. badacze młodszego pokolenia, jak przywołani już Marc Guerra i Daniel Mahoney. Starszy od nich, wybitny amerykański myśliciel, Peter Augustine Lawler, w dogłębnym traktacie o źródłach, zagadce i prawdzie ludzkiej godności¹¹ najchętniej spośród współczesnych myślicieli sięga do Chantal Delsol i wielkiego filozofa Kościoła, Benedykta XVI. Wszystkie te analizy potwierdzają, że bez przybliżenia współczesnemu człowiekowi myśli przednowożytnej człowiek ten nie ma szans, by zrozumieć siebie. Jak pisze prof. Lawler, zwłaszcza współcześni oświeceni Europejczycy starają się wyglądać na pogodzonych z myślą, że w przypadku każdego z nas nasze cielesne jestestwo, to wszystko co jest. Ale jeśli tak jest, to dlaczego ludzie wywyższają się nad inne cielesne stworzenia? Gdybym naprawdę myślał, że jestem częścią natury pośród nieskończenie wielu innych, to przecież nie martwiłbym się tak o moje prawa. *Czyli współcześni Europejczycy wydają się wiedzieć, że są więcej niż tylko swoimi ciałami, ale nie wiedzą kim lub czym są.*

Wspominając kiedyś o habermasowskim postsekularyzmie przypomniałem takie słowa Kardynała Ratzingera¹²:

W epoce oświecenia próbowano zrozumieć i określić zasadnicze normy moralne, mówiąc, że powinny być stworzone w taki sposób, żeby mogły mieć zastosowanie nawet wtedy, gdyby Bóg nie istniał – etsi Deus non daretur.

[...] doprowadzone do granic możliwości próby tworzenia rzeczy ludzkich przy zupełnym pominięciu Boga prowadzą coraz bliżej do krawędzi przepaści, ku całkowitemu upadkowi człowieka.

¹⁰ Gdy chodzi o problem rozdziału Kościoła od państwa, w tym kontekście postulat bezwzględnej sekularyzacji ładu społecznego i tym sposobem rzekome rozwiązanie problemu teologiczno-politycznego, czego rzecznikiem jest znany polskiemu czytelnikowi Mark Lilla, ciekawe uwagi można znaleźć w Daniela J. Mahoneya książce „The Conservative Foundations of the Liberal Order: Defending Democracy against Its Modern Enemies and Immoderate Friends”, ISI Books, 2010. Mahoney zderza fundamentalizm Lilly z realizmem Manenta.

¹¹ Patrz op. cit. – przypis 4. W największym skrócie: Lawler odnajduje źródła współczesnego rozumienia godności u św. Augustyna. Wychodzi od augustiańskiej krytyki teologii cywilnej i naturalnej, niesobowego *logos* filozofii klasycznej (przywołuje zwłaszcza myśl Sokratesa) i dochodzi – posiłkując się myślą Benedykta XVI – do opisu relacji człowieka z Bogiem, który jest Bogiem osobowym i który człowieka zna oraz kocha jako niepowtarzalną i niezastąpioną osobę. Człowiek, zrodzony jako byt wyposażony w *logos* i *eros*, w relacji z Bogiem osobowym odnajduje się jako całość obdarzona godnością i wolnością, których z istoty swojej pragnie. Augustyn, pisze Lawler, krytkował Greków i Rzymian z pozycji liberalnych. Analizy Lawlera służą dalej wykazaniu, iż prądy nowożytne – obojętne czy naturalistyczne czy historycystyczne, nowożytna teologia cywilna czy liberalizm – nie mogą odpowiedzieć na pytanie człowieka o siebie samego.

¹² Por. ARCANA 90 (6/2009). Cytat pochodzi z Josepha Ratzingera eseju „Europa Benedykta w kryzysie kultur”, Libreria Editrice Vaticana oraz Edycja Świętego Pawła 2005.

I dlatego, za Pascalem, Kardynał Ratzinger radził swoim niewierzącym przyjaciółom, by żyli tak, jak gdyby Bóg istniał – *veluti Si Deus daretur*. Przytoczeni w tym odcinku autorzy postulują pochylenie się nad myślą tych, którzy uwierzyli.

Sądząc po analizach większości politologów i ekonomistów, np. zamieszczanych w „Foreign Affairs” czy „The National Interest”, Zachód – a właściwie USA – ma jeszcze przynajmniej kilka dziesiątków lat na to, by się odrodzić. Sieć powiązań ekonomicznych i politycznych jest zbyt silna i przynosi zbyt wiele korzyści w skali globalnej, by opłacało się, albo było możliwe, jej porwanie. Tym bardziej, choć mniej się o tym pisze, że nowoczesna potęga militarna Ameryki jest nieporównywalnie większa od militarnego potencjału reszty świata. Jest zarazem sprawą zupełnie tu pominiętą, która wymagałaby oddzielnej analizy to, że wobec wejścia Zachodu w okres pochrześcijański, najbliższe dziesięciolecia doświadczą w skali całego globu nowego typu chrześcijaństwa, przypominającego raczej pierwsze wieki chrześcijaństwa niż chrześcijaństwo wielkiej myśli i filozofii – przewiduje się, że chrześcijaństwo zachowa albo nieco powiększy swoją liczebną przewagę nad islamem (odpowiednio około 48% i 40% światowej populacji około roku 2050), ale biały człowiek będzie tylko co piątym wiernym¹³. Tym bardziej warto, by Zachód nie poddał się pragnieniu śmierci.

„Modern Age” o upadku i odnowie edukacji

Nie ma się co łudzić, że wysłowny przed chwilą postulat pochylenia się nad myślą tych, którzy uwierzyli, zostanie wysłuchany przez wielu. Przeciwnie, w najbliższej przyszłości należy oczekiwać wzmocnienia poliberalnego terroru¹⁴. Ale niezależnie od tego czy zapobieżenie kulturalnej śmierci Zachodu powiedzie się czy nie, czy zmagania o jej uratowanie będzie trwało lat kilkadziesiąt, czy znacznie dłużej, szans na ratunek nie będzie żadnych, jeśli nie dojdzie do powstrzymania upadku edukacji. „Modern Age” z lata 2010 (t. 52 nr 3) poświęca tej kwestii 3 artykuły.

Pierwszy z nich, napisany przez profesora socjologii na Tulane University w Nowym Orleanie, Carla Blankstona III, jest smutnym bilansem państwowego panowania nad szkołami publicznymi. Rzecz dotyczy USA i stąd wiele miejsca poświęca historii walki z segregacją rasową, ale i ta historia doskonale ilustruje jak centralizm i inżynieria społeczna niszczą tkankę społeczną. Nic w tym niszczeniu zaskakującego, ale warto nad artykułem Blankstona się pochylić, by po raz kolejny zobaczyć, że znaleźć wyjątek od tej reguły nie sposób.

Szkolnictwo publiczne ma w Ameryce długą tradycję, zwłaszcza w stanach północno-wschodnich. W Nowym Jorku szkoły publiczne zaczęły być finansowo wspierane przez ten stan już w 1795 roku, zaś w 1805 ustanowiony został specjalny stały fundusz wspierający szkolnictwo publiczne. Legislatura stanu Connecticut uchwaliła wspieranie i kontrolowanie szkolnictwa w roku 1799. W Maine wszystkie miasta zostały zobowiązane do opodatkowania się na szkoły w roku 1805. Podczas gdy na amerykańskim Południu taka centralizacja – nawet na szczeblu stanowym tylko – była wówczas nie do pomyślenia, to na Północy miała być instrumentem narodowej unifikacji. Centralizacja osiągnęła poziom federalny wkrótce po wojnie secesyjnej. W końcu XIX wieku stała się oczkiem w głowie amerykańskiego ruchu postępowego (*Progressive movement*). Jak pisał Robert Nisbet, celem progresywizmu było

¹³ Por. Philip Jenkins, „The Next Christendom: The Coming of Global Christianity”, Oxford, 2007, tłum. na język polski „Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas”, Verbinum 2009.

¹⁴ Por. odcinek poprzedni tego przeglądu i tam uwagi wokół Jamesa Kalba antyliberalnej strategii na przyszłość.

wchłonięcie tego co społeczne przez to co polityczne. W szczególności państwo, a nie lokalna wspólnota, mogło i miało wychować młodzież do życia w nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym. Tym niemniej, jeszcze po zakończeniu II wojny światowej szkoły skupiały wokół siebie wspólnoty lokalne, były centrami lokalnego życia, zwłaszcza w przypadku uboższych społeczności. Jakkolwiek państwo narzucało pewne ogólne ramy polityce edukacyjnej, to szkoły pozostawały w rękach lokalnie obieralnych władz. Przy tym, jeszcze w roku szkolnym 1939-1940 było w USA aż 120 000 szkolnych dystryktów¹⁵.

Dziesięć lat później było tych dystryktów już mniej – ich liczba spadła poniżej 84 000. Mimo ogromnego wzrostu liczby ludności w USA, w roku szkolnym 1999-2000 było ich mniej niż 15 000. Proces szeroko zakrojonej ingerencji państwa w proces edukacji szkolnej, połączony z procesem przeorania świadomości społecznej na rzecz desegregacji i rasowej integracji, rozpoczął się w latach 50-tych zeszłego wieku. Nie od razu można było przewidzieć, jak daleko ów proces zajdzie. W roku 1954 Sąd Najwyższy uznał za nielegalne utrzymywanie oddzielnych szkół publicznych dla białych i czarnych Amerykanów. W roku 1957 Gwardia Narodowa wprowadziła siłą do liceum dla białych w Little Rock w stanie Arkansas dziewięciu czarnych uczniów. Hannah Arendt w artykule z roku 1959 pisała, że władza państwowa ma prawo uczynić dla integracji rasowej więcej niż tylko ogłosić prawo każdego obywatela do wolnego wyboru szkoły, ale jednocześnie sprzeciwiała się rozpoczęciu takiej integracji od szkoły. Podobnie do Nisbeta podkreślała, że w szkole nachodzą na siebie trzy sfery – prywatna (wolność rodziców w dziele wychowania ich dzieci), społeczna (prawo wiązania się we wspólnotę wedle własnej chęci jej uczestników) i polityczna (zobowiązania państwa wobec narodu). Ale to oznaczało, że ze względu na konieczność ochrony sfery prywatnej i społecznej szkoła powinna być ostatnią instytucją, która zostanie włączona do działań na rzecz integracji rasowej. Tymczasem państwo uczyniło szkołę publiczną pierwszą taką instytucją. Państwo, jak się wkrótce okazało, było gotowe rozwiązać ewidentny konflikt społeczny środkami politycznymi niszczącymi skomplikowaną sieć społecznych powiązań. I to głównie – oczywiście wbrew planom swoich inżynierów społecznych – niszcząc społeczność czarnych Amerykanów.

W roku 1965 zaczął się okres ogromnego dofinansowania szkolnictwa publicznego, ale obwarowanego pewnymi warunkami – po pierwsze dystrykty szkolne i same szkoły musiały prowadzić politykę antydyskryminacyjną i po drugie otrzymywały większe dotacje, jeśli miały większy procent uczniów z rodzin o niskich dochodach (tak stanowiła specjalna ustawa Kongresu). Perwersyjnym efektem drugiego warunku było to, że ubóstwo stało się pożądaną cechą dystryktu szkolnego. Efektem pierwszego warunku stały się inspekcje dystryktów przez sędziów federalnych, którzy tak reorganizowali system szkół w dystrykcie (a nawet między dystryktami), by w żadnej szkole nie było zbyt wyraźnych dysproporcji między liczbą uczniów białych i czarnych. Szkoły były zamykane, otwierano nowe, przenoszono nauczycieli i przede wszystkim organizowano stałe dowożenie dzieci autobusami szkolnymi do wyznaczonych im szkół (tzw. *busing*).

¹⁵ Poziom szkół był bardzo różny i zależał od warunków lokalnych, w tym historycznych. Thomas Sowell, znany profesor ekonomii najlepszych uczelni USA, którego książki są tłumaczone na polski, wspominał niedawno temu, że na początku lat 40-tych ubiegłego wieku uczeń zmieniający szkołę w Karolinie Północnej na szkołę w Harlemie w Nowym Jorku był przyjmowany do klasy o jeden niższej, niż ta, z której przyszedł. Szkoły w murzyńskim Harlemie stały w owym czasie na bardzo wysokim poziomie. Profesor Sowell wie, co mówi, ponieważ sam jest czarnoskórym Amerykaninem, który przybył do Harlemu z Karoliny Północnej w roku bodaj 1941.

Taka operacja na żywym organizmie społecznym musiała wyrządzić wielką szkodę temu organizmowi, a właściwie jego uboższej, najczęściej czarnoskórej, części (bogatsi uciekli do miejsc niezagrażonych wspomnianym *busingiem*). Szkoła przestała stanowić centrum lokalnego życia. Oliwy do ognia nieuniknionego rozkładu społecznego uboższych Amerykanów oraz permanentnego odtąd kryzysu edukacyjnego w szkołach publicznych dodała wymyślona przez prezydenta Lyndona Johnsona w roku 1964 tzw. wojna z ubóstwem (*War on Poverty*). Krótko rzecz ujmując, rząd zbudował system rozdawnictwa zasiłków, który zniszczył rodzinę i przyczynił się do wzrostu liczby osób stale bezrobotnych¹⁶. Państwowe reformy oraz prowadzona przez państwo integracja rasowa przyczyniły się do degeneracji części młodocianych czarnoskórych Amerykanów. Liceum w Little Rock, do którego wprowadzono siłą w roku 1957 pierwszych czarnoskórych uczniów, miało ich w roku 1997 aż dwie trzecie. Ale w wyższych klasach tylko co ósmy uczeń należał do czarnej amerykańskiej mniejszości.

Napisałem o trwałości kryzysu edukacyjnego w szkołach publicznych. Mogę dodać, że dzieje się tak mimo stałego wzrostu nakładów na szkolnictwo – w roku szkolnym 1961-1962 uczeń kosztował państwo 138\$, w roku 1980-1982 już 563\$, zaś w roku 2005-2006 prawie 1000\$ (koszty te podane są w dolarach z 2007 r.). A dlaczego tak się dzieje? Chociaż trudno w to uwierzyć, od połowy lat 60-tych XX w. – pisze Bankston – konsekwentnie trwa w USA wymóg ukrytego „równania w dół”. Taki miała charakter ustawa z roku 1965, taki charakter miała też ustawa z roku 2001 stanowiąca, że żadne dziecko nie zostanie pozostawione „z tyłu” (nazwa ustawy brzmi: *The No Child Left Behind Act*) i taki charakter ma program Ministerstwa Oświaty USA z roku 2010. Naczelna zasada tych aktów jest taka: każda grupa wiekowa w szkole jest dzielona na wiele sposobów – m.in. wedle przynależności do grupy etnicznej, wedle statusu materialnego domu wychowującego ucznia, wedle ewentualnych ułomności zdrowotnych – i wymaga się, by każda z tak utworzonych podgrup młodzieży posiadała określone umiejętności w stopniu wyznaczonym przez normy zatwierdzone przez władze stanowe (normy są w zasadzie takie same dla wszystkich podgrup). Jeżeli wymaganie to nie jest spełnione, szkoła musi podjąć kroki naprawcze, np. przez zorganizowanie i opłacenie dodatkowych lekcji dla uczniów, których wyniki są poniżej normy. Oczywiście normy są z założenia wysokie i mają zachęcić szkoły do stałego podnoszenia poziomu nauczania, ale w rzeczywistości mamy do czynienia z centralnym planowaniem, którego celem jest standaryzacja i wyrównywanie szans. Wszystkiemu towarzyszą szumne deklaracje kolejnych prezydentów, którzy co mniej więcej 10 lat oświadczają kiedy to publiczna szkoła będzie świetnie kształcić oraz kiedy skończy się narkomania wśród młodocianych – np. w roku 1990 prezydent Bush senior przewidywał, że ów sen spełni się do 2000 roku (sic!). Nawet Amerykaninowi, prof. Bankstonowi, kojarzy się to z deklaracjami właściwymi kolejnym planom pięcioletnim w ZSRS.

Jest źle i będzie źle tak długo, jak długo amerykańskie społeczności lokalne nie odbiorą państwu kontroli nad edukacją ich dzieci. Tymczasem, i jest to sytuacja utrzymująca się od lat, do szkół publicznych uczęszcza około 85-90% młodzieży. Jedynie wśród lepiej sytuowanych Amerykanów zaczął się lekko zauważalny odpływ dzieci ze szkół publicznych

¹⁶ Gwałtownie zaczęła wzrastać liczba czarnoskórych amerykańskich dzieci rodzonych przez samotne matki (na przełomie XX i XXI wieku było to około 75% dzieci). Jak np. pisał prof. Michael Novak, w roku 1983 na pomoc dla ubogich wydano ponad 100 miliardów dolarów, podczas gdy rozdanie im 45 miliardów spowodowałoby zniknięcie osób żyjących poniżej progu ubóstwa (nie znaczyło to oczywiście, że te 45 miliardów trzeba było rozdać, ale potwierdza to, że państwo gwałci zasadę pomocniczości postępując zgodnie z tezą Nisbeta – wchłaniając to co społeczne przez to co polityczne – szkodząc społeczeństwu i marnując jego pieniądze.

do prywatnych. W gospodarstwach, w których dochód głowy rodziny należy do 1/4 najwyższych dochodów w USA, 23,5% ich dzieci uczęszczało do szkół prywatnych w roku 2008, podczas gdy w roku 1970 procent ten wynosił 18,2%. W przypadku gospodarstw, w których dochód głowy rodziny należy do 1/10 najwyższych dochodów w państwie, procenty te wynoszą, odpowiednio, 29,3 i 20,8. W roku 2007 tylko 2,9% uczniów uczyło się w domu (tzw. *homeschooling*), ale w roku 1999 dotyczyło to jeszcze mniejszej liczby uczniów, bo 1,7% (procenty te są wyższe w rodzinach, w których żyją obydwój rodzice, ale pracuje tylko jeden rodzic, i wynoszą, odpowiednio, 7,5 i 4,6). Według nowszych danych, w roku 2010 liczba uczniów uczących się w domu wyraźnie przekraczała 3% (do tradycyjnych szkół prywatnych uczęszczało ogółem ok. 11% uczniów, w tym 4% do szkół świeckich i 7% do szkół związanych z kościołami, głównie z kościołem katolickim).¹⁷

Robert Koons, profesor filozofii na University of Texas w Austin, przygląda się w kolejnym artykule w „Modern Age” nauczaniu na uniwersytetach USA humanistyki. Przyjmuje za swoje – rozwijając je, gdy tego wymaga upływ czasu – tezy Irvinga Babbitta z jego opublikowanej w roku 1908 książki pt. „Literature and the American College”.

Babbitt zaczynał od pytania o właściwą definicję humanizmu i humanistyki. Dostrzegł trzy różne typy humanizmu: humanizm naukowy, mający za swojego ojca Franciszka Bacona, humanizm sentymentalny, biorący się od Jana Jakuba Rousseau, i humanizm klasycystyczny, zapoczątkowany przez greckie szkoły filozoficzne od Sokratesa począwszy, rozwijany później przez średniowieczne uniwersytety, i przez niewielu uprawiany do dzisiaj. Dwa pierwsze typy wolał nazywać typami humanitaryzmu, pojęcie humanizmu rezerwując tylko dla typu trzeciego. Przez ostatnie dwa stulecia utarło się scjentystyczny utylitaryzm (i redukcjonizm) przeciwstawiać romantycznemu i estetycznemu sentymentalizmowi. Na przykład jeden humanitaryzm proponuje prowadzić analizę zachowania ludzkiego metodami ilościowymi, gdy drugi marzy o coraz swobodniejszym oddawaniu się kaprysom i spontanicznemu impulsowi. Jeden proponuje nie mający końca postęp, ze stale rosnącym zakresem technicznego panowania nad naturą (włączając w to naturę człowieka), drugi etykę entuzjazmu, która w miejsce troski osoby o spełnienie ograniczonych obowiązków wobec bliźniego i jej lojalność wobec konkretnej wspólnoty podstawia filantropię nie znającą granic. Różnice są zasadnicze i głębokie, godne poważnej filozoficznej analizy (przy okazji Koons odnotowuje za Babbitem, że moralne ułomności charakterów obydwu filozofów zostały dokładnie odzwierciedlone w ich filozofiach).

Ale Babbitt widział pod powierzchnią widocznej opozycji jednego nurtu humanitaryzmu wobec nurtu drugiego ich fundamentalne przymierze przeciw tradycji klasycystycznej. Obydwa łączy odrzucenie teleologicznie zorganizowanego kosmosu tradycji klasycystycznej z jej skończonym i uniwersalnym celem, jakim jest szczęście osiągnięte przez samoograniczenie (eudajmonia). U Bacona widać *libido sciendi*, nieokielznaną żądzę wiedzy encyklopedycznej, mającej zastąpić klasycystyczne poszukiwanie mądrości (*sophia*) pojmowanej jako skończona, zrównoważona, spójna i harmonijna całość, osiągalna dla człowieka. W przeciwieństwie do mądrości, uniwersalna i encyklopedyczna wiedza poszukiwana przez Bacona i jego uczniów (jak Diderot i d’Alambert) przekracza zdolności każdego człowieka czy każdego pokolenia. Rousseau jest według Babbitta jakby wskrzeszeniem starożytnych greckich sofistów. I dodaje, że Platon w swojej „Republice”, gdy analizował osobowość demokratyczną, właściwie proroczo opisywał Jana Jakuba Rousseau – demokratyczną duszą rządzi ideał

¹⁷ Ogólnie biorąc uczniowie pobierający naukę w domu mają bardzo dobre wyniki maturalne – ich średnia wartość mieści się w 25% najlepszych wyników w USA.

doskonałej równości, każdy impuls i każdy kaprys mają równe prawo do oddania mu przez człowieka jego czasu i energii.

Program nauczania, jaki daje się wywieść z połączenia obu typów humanitaryzmu może jedynie oznaczać całkowite zerwanie z ideą uniwersytetu średniowiecznego¹⁸, która żyła – co jest wręcz zadziwiające, wzięwszy pod uwagę napór nowożytności – aż po wiek XX. Właściwy cel ówczesnego uniwersytetu miał charakter etyczny – uniwersytet miał formować w młodym człowieku cnoty samodyscypliny i roztropności. Środkiem były dogłębne studia praktycznie niezmiennego kanonu dzieł klasycznych, które – jak pisał Babbitt – ujmują w jedną całość doświadczenie ludzkie sprawdzone i potwierdzone przez wieki. Lektury wzbogacał czas wspólnej refleksji nad obranymi zagadnieniami, rozciągający się nawet na lata¹⁹. Uniwersytet pomagał studentowi kształcić się w mądrości i cnotach.

Kiedy prof. Babbitt pisał na Harvardzie przywoływaną tu jego książkę, ówczesny prezydent tego słynnego uniwersytetu, Charles William Eliot, właśnie rewolucjonizował szkolnictwo wyższe. Prezydent dokonał rewolucji tylko na swojej uczelni, ale dziś jego pomysł przyjęty jest wszędzie. Rewolucja dotyczyła przede wszystkim nauk humanistycznych. „Twarde” nauki ścisłe i przyrodnicze nie istniałyby już w ogóle, gdyby ideał prezydenta Harvardu przyjęto na tych polach badań z tym samym zapałem, z jakim uczynili to humaniści. A rewolucja polegała na zastąpieniu stałego curriculum systemem, w ramach którego student, po zapoznaniu się ze wstępem do kilku przedmiotów podstawowych, sam wybiera sobie przedmioty, których będzie się uczyć aż do uzyskania magisterium czy doktoratu. Absurdalność systemu jest jasna, ponieważ trafnego wyboru może świadomie dokonać tylko osoba już wszechstronnie wykształcona, ale to nikomu nie przeszkadza.

Mieszanka odbierająca uniwersyteckiemu nauczaniu wymiar moralny i ogólniej mądrościowy, gonitwa za wiedzą encyklopedyczną, coraz bardziej wyspecjalizowaną (uczenie się coraz więcej o czymś coraz mniej istotnym i coraz węższym), do tego jeszcze rewolucja Charlesa Eliota ułatwiająca wykładowcom tworzenie pseudodyscyplin naukowych i prowadzenie pseudobadań (wystarczy znaleźć paru adeptów danej pseudonauki), wreszcie rodem z Jana Jakuba Rousseau kult spontaniczności i entuzjazmu, okazały się dla uniwersytetu trucizną śmiertelną. Czym lepsza jest filozofia, historia, czy filologia klasyczna od, dajmy na to, hotelarstwa – pyta prof. Koons – jeśli tym pierwszym odmówiło się zdolności uszlachetnienia człowieka?

Jego zdaniem dla uniwersytetu nie ma już ratunku. Jest ciałem chorym śmiertelnie, podtrzymywanym sztucznie przy życiu przez wsparcie państwa i prywatnych darczyńców oraz to, że jego absolwenci są społecznie przydatni (w tym ostatnim przypadku mylnie sądzi się, że to uniwersytet, a nie ich własne zdolności i pracowitość, chęć sprawdzenia się w życiu,

¹⁸ Wspaniały, zwarty opis średniowiecznego uniwersytetu oraz badań na nim prowadzonych zawiera prof. Edwarda Granta książeczka pt. „Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej”, Prószyński i S-ka (w oryg. „The Foundations of Modern Science in the Middle Ages”, Cambridge Univ. Press, 1996). Czytelnikowi zainteresowanemu samodzielny wniknięciem w prace uczonych średniowiecza należy polecić niezwykle ich antologię, zawierającą prawie 190 prac około 85 uczonych, zebraną i zredagowaną przez prof. Granta w tomie „A Source Book in Medieval Science”, Harvard University Press, 1974.

¹⁹ Nota bene czas refleksji i kontemplacji, duchowego wyciszenia, wolny od jakichkolwiek zajęć, określali starożytni Grecy słowem *scholé*, łacinnicy słowem *skola* i stąd wzięła się polska *szkoła* czy angielska *school*. Chcąc oddać właściwy sens słowa *scholé*, prof. Tatarkiewicz pisał „wczasy”, ale dziś umiemy tylko powiedzieć „czas wolny”, zaś Anglicy „leisure”; por. Joseph Pieper, „Leisure, the Basis of Culture”, Ignatius, 2009, Faber a. Faber, 1952 (w oryginale niemieckojęzycznym „Musse und Kult”) – tytuł tego wielkiego eseju oddaje jego treść.

czynią z nich tych, kim są). Jest uniwersytet skansenem, z którego żyją ostatni bezmyślni wyznawcy wiary w nieograniczony postęp.

Zarazem odrodzenie tradycji klasycznej, wierzy prof. Koons, jest możliwe, tyle że nie przyjdzie z dzisiejszego uniwersytetu. Przyjdzie, gdy najbardziej zdolni ... go opuszczą, w efekcie czego obecny system nauczania humanistyki w końcu upadnie. *Ameryka przeżyła już kilka razy odrodzenie tradycji. Rekonstrukcja cywilizacji zacznie się – pisze Koons – dzięki małym plutonom Burke'a, które zapełnią przestrzeń opuszczoną przez coraz bardziej jałową nowoczesność.* Już dziś można znaleźć w sieci internetowej doskonale, dostępne za darmo wykłady. Istnieje darmowe (tzw. otwarte) programowanie, pozwalające te wykłady kompletować w większe całości, udostępniając je wszystkim chętnym, tworząc w ten sposób pierwsze centra nauczania na odległość przez Internet. W tym przypadku nowoczesność może umożliwić pierwszy krok ku odbudowie ... średniowiecznego uniwersytetu.

Jeffrey Pollet, profesor nadzwyczajny nauk politycznych w Hope College, autor trzeciego artykułu, chciałby, by amerykańskie uniwersytety – zamiast kultywować ideę obywatela świata – spróbowały działać dla dobra ojczyzny wychowując dobrych ojców i matki, dzieci szanujące rodziców, dobrych sąsiadów i godnych zaufania przyjaciół. Oczywiście wie, że to drugie nie jest dziś częścią uniwersyteckiej misji. No i wie, że Stowarzyszenie Amerykańskich Koledży i Uniwersytetów, zrzeszające 1200 uczelni, pracuje nad curriculum, które przygotowuje studentów do bycia obywatelami świata.

O artykule prof. Polleta pozwolę sobie napisać tylko, że w ciekawy sposób zderza traktat o wychowaniu na obywatela świata pióra Marty Nussbaum, profesor prawa i etyki na University of Chicago, pt. „Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education”, z myślą św. Tomasza z Akwinu o wychowaniu moralnym. Pollet stara się oddać sprawiedliwość filozofce, znanej obrończyni wielokulturowości, przytaczając jej różne trafne obserwacje, ale nie ukrywa, choć wyraża to bardzo delikatnie, iż jego zdaniem z tych obserwacji w żaden sposób nie wynika możliwość stworzenia obywatela świata. Zgadza się z prof. Nussbaum, że rodzice nie są zdolni wychować takiego obywatela, nie dziwi go zatem, że zadanie to należy jej zdaniem poruczyć uniwersytetowi. Sam jednak woli model wychowania zrozumiały dla rodziców, jaki wynika z myśli Akwinaty, i który dotyczy człowieka żyjącego w konkretnym miejscu i wśród konkretnych ludzi. Pollet odwołuje się w artykule bardzo często do Sumy Teologicznej, zawartych w niej subtelnym analiz różnych rodzajów miłości i przyjaźni (2-2.23, 25, 26, 31), konkretnego i precyzyjnego rozróżnienia między czynieniem dobra wybranym i życzliwością dla wszystkich (2-2.26.6). Zderzenie, którego dokonuje prof. Pollet jest zderzeniem między ideologią (i inżynierią społeczną), choć przywołującą na swoją obronę mistrzów starożytności, i prawdą o żywym człowieku.

Czerwiec 2011