

**Andrzej Zalewski**

Akademia Jana Długosza w Częstochowie

**„Jesteśmy bowiem z Jego rodu...”. Fundacjonizm nauki Jana Pawła II  
w Pamięci i tożsamości \***

Myśleniem autora *Pamięci i tożsamości* rządzi zasada poszukiwania podstaw dla licznych zjawisk, o których jest mowa w książce; zasada zakorzeniania ich w pewnych fenomenach źródłowych. Można takie myślenie nazwać fundacjonistycznym. Przedkładam ten termin nad tradycyjny „fundamentalizm”, bowiem ów ostatni w aspekcie teoretycznym odsyła głównie do dylematów epistemologii, zaś w aspekcie praktycznym oznacza skłonność do radykalizacji postawy życiowej, politycznej lub religijnej w imię zasad ostatecznych. Naturalnie, oba te aspekty są w refleksji Jana Pawła II również obecne, ale ograniczenie się tylko do nich zanadto zawężyłoby perspektywę. Wypada zauważyć, że pojęcie fundamentu nie jest w książce definiowane ściśle; prezentuje ono sobą raczej rozmyte spektrum znaczeń (o czym szerzej mowa pod koniec szkicu). Aby to spektrum jakoś terminologicznie zafiksować, unikając przy tym pułapek określeń cząstkowych, uciekam się do językowego dziwotworu na gruncie polszczyzny, do „fundacjonizmu” (pomijam fakt, że angielski „fundacjonizm” lub „fundacjonalizm” na równi z „fundamentalizmem” brzmią bardziej naturalnie i że, w zależności od decyzji terminologicznej autorów, raz się do siebie znaczeniowo zbliżają, innym razem oddalają).

Fundacjonizm jest nade wszystko tęsknotą za fundamentami (bo nie tylko za ich intelektualnym zgłębianiem) w przeświadczeniu, że stanowią one coś więcej, niż regułę wyjaśniającą dla wszystkich ogniwi pochodnych. Fundamenty pozwalają na wstawienie życia w kolejiny sensu i ładu, na poczucie bezpieczeństwa wytworzone przez fakt, że egzystencja

---

\* W niniejszym szkicu korzystam z następującego wydania: Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005. Wszystkie liczby w nawiasach umieszczone po cytatach odnoszą się do numerów stron według tego właśnie wydania (A.Z.).

ma kotwicę w układzie jakości trwalszych od niej samej, że nie jest skazana na dryfowanie, czy skupianie się wokół doraźnych przyczółków. Nieprzypadkowo tytuł całego tekstu zaczerpnąłem z cytatu zawartego w mowie św. Pawła na Areopagu (przywołanego w książce na s. 99). Wydaje mi się bowiem, iż figura wywodliwości łańcucha daleko nieraz sięgających ogniw z jakiegoś rodu, rodziny, wspólnoty, matecznika, organizuje całą przestrzeń myślową książki. Wywodliwości *de re*, bowiem *de mente* jest to wciąż szukanie punktu wyjścia dla nieskończonej rozciągłej linii, w którą można by wpisać własny los na równi z doświadczeniem zbiorowym. Przy czym, należy zaznaczyć, wyprowadzalne z danej podstawy ciągi zjawisk są niekiedy wielowątkowe, nakładają się na siebie i zaplatają, aczkolwiek wciąż pozostawiają odsłonięty i czytelny plan pierwszy.

Jest więc głęboko przemyślanym zabiegiem, że *Pamięć i tożsamość* zaczyna się od sekcji poświęconej problematyce dobra i zła. Dobro i zło nie tylko, jak cała reszta tematów podejmowanych w książce, odwołują się do jakiejś podstawy, ale też, rzecz można, są metazasadami wprowadzającymi porządek do znacznie rozleglejszej sfery zagadnień, są podstawami podstaw. Od rozstrzygnięcia pytań dotyczących pochodzenia zła zależy przecież także rozstrzygnięcie wszelkich innych pytań co do losu Polski, Europy, czy demokracji, tak licznie w książce rozsianych. Jedynie chyba w tej sekcji daje o sobie znać temperament Karola Wojtyły — fenomenologa szukającego płaszczyzny oparcia dla opisywanych zjawisk w doświadczeniu wewnętrznym człowieka. Fenomenologia, wspomiana w książce niewiele razy, i to, co zresztą zrozumiałe, w kontekście „fenomenologii realistycznej” (17), stanowi przecież najważniejszą filozoficzną bazę dwudziestowiecznego fundacjonistycznego myślenia; fundacjonistycznego nawet podwójnie, bo zmierzającego nie tylko do wyświelenia podstaw w ogóle (w sensie jakiegokolwiek dyskursu o podstawach), ale i naoczno zakotwiczenia ich w strukturach samoświadomości.

Rozważając kwestię pochodzenia zła i poruszając się w niej tropem chrześcijańskiej ortodoksji, musimy wyjść od pełni dobra, by dotrzeć dopiero do jego niesamowystarczającego, przeciwległego bieguna. W *Pamięci i tożsamości* ten kierunek myślenia, oczywiście, obowiązuje także, ale odnoszę wrażenie, bardziej zresztą z niezmiernie dyskretnego rozłożenia akcentów, niż z jakichkolwiek werbalnych enuncjacji, że towarzyszy mu namysł przebiegający w kierunku odwrotnym. Doświadczenie wewnętrzne psychiki ludzkiej, nawet

jeśli nie jest ono wytyczną przesadnie w książce eksponowaną, podpowiada, że punktem startowym podróży sumienia w kierunku dobra jest odczucie głębokiego braku w sobie samym i, nade wszystko może, **siebie samego jako niedopełnienia**. Właśnie takie niedomknięcie, intensywnie uwewnętrznione, domaga się przewyższającej je podstawy, która temu, co niedomknięte, nadaje dopiero kształt całościowy. Niedomknięcie w wymiarze moralnym krystalizuje się jako grzech, ale ten ostatni trzeba wszak rozważać na ogólniejszym tle rozpoznawanej w stworzonym bycie *privatio*. Stąd owe, nie tak liczne przecież, ale wymowne, uwagi, w których delikatnie przyjmuje się za punkt wyjścia perspektywę jednostki ludzkiej spoglądającej na siebie, łączącej w jedno wątkość fizyczną i pociąg do zła, i z tej dopiero płaszczyzny objawiającej wolę przywarcia do jakiegoś bardziej stabilnego podłoża: „Jako taki [grzech pierworodny – A.Z.] oznacza pewną wrodzoną grzeszność człowieka, skłonność do złego raczej niż dobrego, która w nim tkwi. Jest w człowieku pewna słabość wrodzona natury moralnej, która idzie w parze z kruchością jego bytu, z kruchością psychofizyczną” (26).

Paradoksalnie na tym tle rysuje się sytuacja kartezjanizmu, bazowego w myśli nowożytnej kierunku dla ujmowania wszelkich problemów bytowych z perspektywy subiektywnej jaźni. Z jednej strony, oczywiście, implikacje kartezjanizmu są dla Karola Wojtyły nie do przyjęcia, tak jak nie do przyjęcia jest każda filozofia przesuwająca punkt ciężkości od *esse* tomistycznego realizmu do *cogito* samoświadomości (16). Fundamentalnym nieporozumieniem dla autora *Pamięci i tożsamości* musi być filozofia, w której „Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości”, jako „idea Boga” (18). Z drugiej strony jednak, ostrożna sympatia autora dla „realistycznej fenomenologii”, czy szerzej, dla każdej myśli wzbogacającej realistyczne założenia o opis doświadczenia wewnętrznego, przeżyć religijnych zeń nie wykluczając, jest także wyczuwalna: „Można na przykład metodą fenomenologiczną analizować doświadczenia, takie jak doświadczenie moralności, religii, czy też człowieczeństwa, wzbogacając w znaczący sposób nasze poznanie. Nie można jednak zapominać, że te wszystkie analizy poniekąd milcząco zakładają rzeczywistość bytu ludzkiego, to znaczy bytu stworzonego, a także rzeczywistość Bytu Absolutnego” (21).

Powtórzmy: fundacjonistyczne myślenie Karola Wojtyły z koniecznością zakłada przejście od rzeczywistości ludzkimi oczami widzianej i ludzkim rozumem pojmowanej do

transcendującej ją i ugruntowującej podstawy. Ten schemat podczepiania wszystkiego, co widzialne, pod określone sensodajne źródło działa zarówno w planie indywidualnego losu ludzkiego, jak i w planie historycznych dziejów zbiorowości. Nie ma więc nic dziwnego w tym, iż wyjściowy ogląd rzeczywistości, w tym owej „wrodzonej grzeszności człowieka, skłonności do złego raczej, niż do dobrego”, kieruje przede wszystkim spojrzenie w stronę licznych przejawów zła domagających się przełamania dopiero w następnej instancji. Doktrynalny wymóg widzenia zła jako swego rodzaju próżni wydrążonej w bytowej pełni dobra zderza się z metodologicznym wymogiem rozpoczynania od tego, co najbardziej uderzające — od obrazów duchowej i fizycznej nędzy apelującej dopiero o wsparcie i ratunek. Zderza się — i próbuje dojść z nim do stanu dynamicznej równowagi.

Na tym tle nie może być zaskoczeniem, iż partie książki poświęcone „ideologii zła” występują o kilkanaście stron wcześniej, niż segmenty mówiące o dobru urzeczywistniającym się w odkupieniu. Także pytanie o „miarę zła” (alternatywnie funkcjonuje tu wyrażenie „miara wyznaczona złu”) kilkakrotnie zadawane na łamach pracy (22, 25-29) w tym kontekście logicznie poprzedza pytanie o „miarę dobra” (32). Jest zresztą charakterystyczne, że pytanie o zło dotyczy najpierw realiów historycznych ubiegłego stulecia — hitlerowskiego i stalinowskiego totalizmu przede wszystkim — by, zgodnie z regułami fundacjonistycznego myślenia, zakotwiczyć swój przedmiot objawiający się ostatecznie jako „zło moralne” i „grzech” wewnątrz natury ludzkiej (25). Ów zwrot od historycznego opisu ku głębszej warstwie teologicznego rozeznania został wyraźnie przez Jana Pawła II stematyzowany jako metodologiczna zasada toku myśli: „Kiedy mówię «miara wyznaczona złu», myślę przede wszystkim o mierze historycznej, która za sprawą Opatrzności została wyznaczona złu totalitaryzmów XX stulecia: złu narodowego socjalizmu, a potem marksistowskiego komunizmu. Trudno mi jednak w tej perspektywie oprzeć się jeszcze innym refleksjom, które mają charakter teologiczny” (25).

Podróż od zła ku dobru odbywa się nie tylko na płaszczyźnie sposobu argumentacji, lecz w innym jeszcze, i to o wiele bardziej podstawowym wymiarze — na płaszczyźnie samej przedmiotowej rzeczywistości, w której obecność zła okazuje się niezbędnym warunkiem możliwości doświadczenia i realizacji dobra: „Można było myśleć, że i to zło (komunizm — A.Z.) było w jakimś sensie potrzebne światu i człowiekowi. Zdarza się bowiem, że

w konkretnym realistycznym układzie ludzkiego bytowania zło w jakimś sensie jawi się jako potrzebne — jest potrzebne o tyle, o ile daje okazję do dobra (...) Ostatecznie, zastanawiając się nad złem, dochodzimy do uznania większego dobra” (23-24).

Widzimy zatem, na jak wiele sposobów rzeczywistość ludzka podlega procedurom ugruntowywania. Jako rzeczywistość naturalna musi dać się sprowadzić do nadnaturalnej, jako rzeczywistość dojmującego zła musi się przełamać i oczyścić w przemożnym wobec niej strumieniu łaski, jako rzeczywistość myśli musi wychodzić od kontyngentnego faktu, by spocząć w utwierdzającej go podstawie. Dzięki tej wielopłaszczyznowej odyssey możliwe się staje dotknięcie i pełniejsze uchwycenie tajemnicy odkupieńczego dobra. Dobro owo funkcjonuje zrazu czysto negatywnie, jako zewnętrzna granica, której zło nie jest w stanie przekroczyć, jako „miara wyznaczona złu”. Dopiero po przemierzeniu całej drogi zła, wyczerpaniu całego jego potencjału, wypiciu do dna czary goryczy — a więc, po doświadczeniu Krzyża — realne jest odczucie dobra niejako od wewnątrz, jako rzeczywistości pozytywnej, a nie tylko niewidzialnej bariery, na której zło się zatrzymuje. Uwewnętrznienie dobra jako *sui generis* świata mającego swój własny porządek pociąga za sobą w dalszych partiach przesunięcie sformułowań typu „miara wyznaczona złu” na plan drugi i wyeksponowanie formuł kładących większy nacisk na pozytywność i substancjalność dobra tworzącego tę miarę. Chodzi tu przykładowo o stwierdzenia na temat „miary dobra”, jaka wiąże się ze „zmartwychwstaniem Chrystusa” i jaką „Bóg wprowadza w dzieje człowieka poprzez tajemnicę odkupienia” (32), lub na temat ofiary z Syna na krzyżu, złożonej przez Boga „na szali dobra”, a traktowanej jako „zadośćuczynienie o nieskończonej wartości, ażeby ono (dobro — A.Z.) mogło zawsze ostatecznie przeważać” (30).

Zwróćmy przy okazji uwagę, że również zło, któremu tak wiele namysłu poświęca autor *Pamięci i tożsamości*, ma swoją własną podstawę; oczywiście nie w aspekcie ontologicznym, gdyż tu — w świetle założeń doktrynalnych — mieć jej jako *privatio* nie może, lecz tylko w aspekcie historii idei, jako „ideologia zła”, czerpiąca impuls swego rozwoju z określonego historycznego punktu wyjścia. O ile dobrze odczytuję przesłanki eschatologicznej wizji Jana Pawła II, faza zbłądzenia w dziejach europejskiej kultury ma swoje historyczne korzenie w kartezjanizmie. Stosunek twórcy *Pamięci i tożsamości* do myśli „ojca filozofii nowożytnej” jest, jak już wspomniałem, naznaczony głęboką ambiwalencją. Nie

jest ona nigdzie wypowiedziana wprost, ale ujawnia się za pośrednictwem szeregu niejednoznaczności, czy nawet niekonsekwencji, meandrów i zwrotów widocznych, co prawda, nie w planie treściowym jednej książki, lecz przy rozpostarciu pełnego pasma twórczości filozoficznej Jana Pawła II. Z jednej strony, kartezjańskie *cogito*, na skutek przyjęcia określonej metody filozofowania, jest świadectwem deifikacji podmiotu ludzkiego ze wszystkimi zgubnymi tego konsekwencjami. Ale z drugiej, zaczepia ono wszelką możliwą problematykę w ludzkim przeżywaniu, co umożliwia tym głębszą jej penetrację — bez tego „przepuszczenia przez filtr świadomości” każda z nich byłaby prawdopodobnie niczym więcej, niż zestawem pustych znaczeń. O docenieniu rangi zwrotu ku *cogito* świadczy w *Pamięci i tożsamości* nie tylko powołanie się z pełną estymą na fenomenologiczną etykę Schelera i Levinasa (46) — myślicieli będących, w najogólniejszym, narzuconym przez słowo „fenomenologia” sensie, spadkobiercami kartezjańskiego dziedzictwa, nawet jeśli, jak w wypadku Levinasa, jest to zależność czysto negatywna. Świadczy też o tym przyjęta we wcześniejszych studiach Karola Wojtyły: *Miłość i odpowiedzialność*, a zwłaszcza *Osoba i czyn* (aprobatywnie przywołanych na kartach *Pamięci*) metodyka postępowania z lekkim, ale wyczuwalnym nalotem subiektywizmu.

O ile stosunek do filozofii Kartezjusza podlega w omawianej pracy charakterystycznym wahaniom, o tyle żadnych już wątpliwości nie budzi odrzucenie przez Karola Wojtyłę filozoficznego Oświecenia, odpowiedzialnego, przynajmniej na zachodzie Europy, za „kryzys tradycji chrześcijańskiej” (16). To właśnie w Oświeceniu swój szczyt osiąga antropologizacja fundamentów człowieka i świata, skutkująca, przez szereg ogniw pośrednich, ludo-bójczymi ideologiami XX wieku. Jest przy tym zadziwiającym paradoksem, że o takich samych niszczycielskich skutkach Oświecenia potrafią, jak wiadomo, mówić także myśliciele postmodernistyczni, których o identyfikację z założeniami krytyki chrześcijańskiej podejrzewać trudno. Paradoks po części rozwiewa się, gdy sobie uprzytomnimy, że oba przeciwstawne obozy widzą w Oświeceniu zespoły własności dokładnie opozycyjnych. O ile chrześcijański światopogląd, reprezentowany przez autora *Pamięci*, traktuje Oświecenie jak poletko doświadczalne antropologicznej samowoli, z katastrofalnymi skutkami tejże w stuleciach następnym, o tyle dla postmodernizmu — przeciwnie — Oświecenie pozostaje paroksyzmem totalizacji, żalosną w skutkach uzurpacją Rozumu przeciwko nieuchronnie i

nieredukowalnie różnym ludzkim dążeniom. Nawiasowo jedynie podejmuję ów wątek paradoksalnej harmonii antyświeceniowej ofensywy chrześcijaństwa i postmodernizmu, nie chcąc, by tok argumentacji popadł w nadmierną dygresyjność i czepiał się problemów z punktu widzenia całości książki drugoplanowych. Chodzi mi przede wszystkim o zaakcentowanie fundacjonizmu myślenia Jana Pawła II także w refleksji nad doktryną ewidentnie przez autora negowaną i zmierzającą, jego zdaniem, ku ontologicznej przepaści. Ten sam pęd wpisywania się w początek, który animuje tyle kwestii poruszanych w książce, towarzyszy w równej mierze namysłowi nad ideologią zła, która, choć podszyta nicością, promieniuje z konkretnego światopoglądowego i filozoficznego punktu w czasie.

Poświęciłem najwięcej uwagi pierwszym 20-30 stronom *Pamięci i tożsamości*, bo – powtórzę to raz jeszcze – w nich już zarysowana została czytelna figura myślowa, którą później autor spożytkowuje jedynie w innych kontekstach. Jest to figura szukania początku, który może być zarazem fundującą racją. W kolejnych partiach występuje ona na przykład w odniesieniu do pojęć ojczyzny i narodu. Pierwsze z nich łączy się w czytelny związek genetycznym z ojcowizną oraz, tym samym, z relacją dzieci wobec ojcowskiego dziedzictwa. „Ojczyzna to jest poniekąd to samo, co ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach” (66). Jest znów znamienne, że w ograniczonym tylko wymiarze wspomniane pojęcie, a także inne, mające materialistyczne bądź fizykalistyczne konotacje, brane są w dosłownym znaczeniu. Włącza się tu bowiem od razu rzeczywistość kultury, która pozornie materialne fenomeny przepaja głębszym, upodstawiającym je sensem duchowym. „(...) w obrębie pojęcia „ojczyzna” zawiera się jakieś głębokie sprzężenie pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co materialne, pomiędzy kulturą a ziemią. Ziemia odebrana narodowi przemocą staje się niejako głośnym wołaniem w kierunku «ducha» narodu” (67).

Na tej samej zasadzie kolektywne pojęcie narodu, etymologicznie, jak przypomina autor, wywodzące się z „rodzenia”, znajduje swą źródłową postać w fundującym je fenomenie biologicznego poczęcia i przyjścia na świat indywidualnej ludzkiej osoby. Ale i tutaj biologia przyjmuje w siebie wektor nadrzędnego porządku, bowiem „Termin «naród» oznacza tę społeczność, która znajduje swą ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą” (74). O randze tego zwierzchnictwa kultury nad

biologicznym fenomenem narodu—rodzenia świadczy 15 rozdział książki o znamienym tytule *Naród i kultura*, poświęcony w całości więzom zaplatającym się na styku owych dwóch porządków.

Kultura patronuje życiu narodu, ale sama „kultura” ma również swoje pierwociny w Bożym przykazaniu z *Księgi Rodzaju*: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (85). Byłaby rzeczą niezmiernie ciekawą, pomijając już „archeologiczne” i „geologiczne” uwarstwienie poszczególnych wątków treściowych, analiza kształtu frazeologii użytego do ich opisu; kształtu frazeologii, który — akcentując po wielekroć momenty początku, pierwocin, wywodzenia się z pewnego oryginalnego kształtu — staje się sam przez się niezmiernie wymownym świadectwem fundacjonistycznej orientacji tekstu papieskiej pracy. Wskażmy tylko kilka przykładów skupionych na niewielkiej stosunkowo przestrzeni rozdziału o związkach narodu i kultury: „Te słowa bowiem („Czyńcie sobie ziemię poddaną” — A.Z.) są **najpierwotniejszą** i najbardziej kompletną definicją ludzkiej kultury” (85). „Na pierwszych stronach *Księgi Rodzaju* dotykamy samej istoty tego, co się nazywa kulturą, wydobywając jej znaczenie **najbardziej pierwotne i podstawowe**, od którego możemy z kolei dojść do tego, co stanowi prawdę naszej cywilizacji przemysłowej” (86). „Byłoby rzeczą potrzebną zatrzymać się i przeanalizować dogłębnie pierwsze trzy rozdziały *Księgi Rodzaju*, stanowiące **pierwotne źródło**, z którego możemy zaczerpnąć” (86), itp. (podkreślenia — A.Z.).

Schemat regresywnego ruchu poznawczego ku źródłom powtarza się również, gdy autor przechodzi do omówienia relacji między religią chrześcijańską a geograficznymi terytoriami, z którymi wiąże ją historia. Chrześcijaństwo rozpoczęło swój zwycięski marsz głównie z terenów Azji Mniejszej, co Jan Paweł II odnotowuje (96), by wkrótce przed faktografię historycznego typu wysunąć znów porządek kulturowy przyobleczony w kształt Europy. Ważniejsze od kronikarskiej rejestracji zdarzeń z najdawniejszych dziejów chrześcijaństwa okazuje się jego duchowe promieniowanie, tak więc **chrystianizacja**, a dokładniej **ewangelizacja**; tu zaś obecna Europa stanowi centrum misyjnej irradacji tej religii na inne obszary. Dlatego autor może w pewnym miejscu swojego wywodu powiedzieć: „Większość Kościołów pozaeuropejskich powstała dzięki działalności misyjnej, która za punkt wyjścia miała Europę” (127); „Nie można zapominać, że dzieło misyjne Kościoła rozniosło się na świat z Europy” (109). Ta europejska soczewka, która skupia w sobie moce



rozrodzce chrześcijaństwa, zgodnie z metodologią utrwaloną już we wcześniejszych partiach pracy, prowadzi autora *Pamięci* w stronę innych spraw, kontekstów kulturowo coraz nam bliższych, bo w stronę Europy środkowo-wschodniej, w tym i Polski, któremu to regionowi w jego łączności z misjonarską działalnością Kościoła poświęcony jest cały rozdział 17.

Doskonale skądinąd wiadomo, jak bardzo myślenie w kategoriach Europy bliskie jest wizji chrześcijaństwa u Karola Wojtyły; nie trzeba nawet powtarzać, że Europa jest duchowym kształtem tej wizji aż po granice jakiegoś, być może, zawłaszczającego europocentryzmu. Nie chciałbym z tego przywiązania do eurocentrycznej perspektywy robić zarzutu; tak w tej kwestii, jak i we wszystkich innych, chcę jedynie wskazać na siłę myślenia ku fundamentom, zawsze spajającego aktualne dane, jakiegokolwiek byłyby one rodzaju, ze strukturami bardziej od nich rudymentarnymi.

Musimy jednak, operując ogólnym pojęciem „fundacjonizmu”, ciągle pamiętać, że „fundament” u Karola Wojtyły nie ma jakiegoś jednego, normatywnego, czy też wywiezionego ze ścisłej definicji, kształtu. Fundamentem może być zarówno historyczna, a w każdym razie empiryczna, geneza, jak i zapomniana, czy też nieuświadomiona fenomenologiczna proto-forma rozwoju, będąca zarazem jego uprawomocniającą racją, jak wreszcie tegoż rozwoju postać finalna, stanowiąca *telos* i biorąca tym samym na siebie godność ostatecznej płaszczyzny odniesienia. Jeśli przystaniemy na pewną chwiejność ogniskującego i centrystycznego podejścia, jaka towarzyszy papieskiemu myśleniu fundamentów, to będziemy mogli podsumować dotychczasowy wywód stwierdzeniem, że fundacjonizm w ostatniej książkowej pracy papieża (choć oczywiście nie jest to na tle jego twórczości jakaś cecha wyjątkowa), przebiega w kilku płaszczyznach (bez przesądzania, że poniższa ich lista jest już kompletna):

- 1) w najogólniejszej i wyjściowej dla wszystkich innych płaszczyźnie **metodologicznej** — przez klaryfikację tego, co dalekie tym, co bliskie, tego, co mniej – tym, co bardziej źródłowe;
- 2) w płaszczyźnie **chrystologicznej** — przez widzenie historii świeckiej w świetle sakralnej historii ukrzyżowania, zmartwychwstania i zbawienia;

- 3) w płaszczyźnie **antropologicznej** (stymulowanej przez fenomenologię) — dzięki obraniu prymatu „doświadczenia wewnętrznego” w problematyzacji niektórych wątków; tym tłumaczyć można stwierdzone przez autora dochodzenie do najwyższego dobra przez doznanie niedoskonałości własnej natury, co jest wyjściową przesłanką w samopojmowaniu się człowieka;
- 4) w płaszczyźnie **ontologicznej** — przez określanie pewnych porządków jako bytowo wyprowadzalnych z porządków w stosunku do nich istotniejszych; tą drogą, odwrotnie, niż w punkcie poprzednim, da się scharakteryzować samowystarczalne dobro jako fundującą podstawę dla niesamodzielnego bytowo zła;
- 5) w płaszczyźnie **kulturowej** — przez dostrzeganie nadrzędności stanowiska kulturoznawczego wobec powierzchniowej faktografii, już to historycznej, już to biologiczno-naturalistycznej; na przykład, chrześcijaństwo jako fenomen o nieeuropejskich — z punktu widzenia dzisiejszego podziału świata — początkach swej ziemskiej ekspansji ustąpić musi w opisie miejsca chrześcijaństwu widzianemu przez pryzmat Europy, a to ze względu na kluczową rolę tego kontynentu w propagowaniu i krzepnięciu idei chrześcijańskich. Tak samo, kultura demonstrowa swoją zwierzchność nad spoiwami typu „więzów krwi”, cementującymi np. naród w aspekcie czysto witalnej siły rozrostu i trwania.
- 6) w płaszczyźnie **historycznej** — przez podłączanie zjawisk pod ich historyczne źródła i wyjaśnianie ich tą drogą; na przykład, „ideologia zła” owocująca totalitaryzmami w wieku XX wyraźnie wskazuje na swe historyczne korzenie w filozoficznym Oświeceniu.

Można się jednak zastanawiać, czy wymienione (i, ewentualnie, niewymienione) płaszczyzny fundacjonizmu są **spójne** i składają się na **jedną** konsekwentną zasadę opiszowo-wyjaśniającą. Oczywiście, biografia autora *Pamięci* oraz typ jego zaangażowania w życiu publicznym wskazywałyby na dominantę perspektywy chrystologicznej i eschatologicznej w refleksji nad powikłaniami współczesnego świata. Teza o funkcjonowaniu takiej dominanty byłaby jednak cokolwiek deklaratywna, płynąca bardziej z przesłanek zewnętrznych, niżli z tych uwzględniających całą wielowątkowość tematycznych i metodologicznych aspektów książki. Czy Karol Wojtyła — krypto-fenomenolog nie wchodzi w jakiś rodzaj, nie chcę mówić konfliktu, ale zderzenia z Janem Pawłem II — teologiem? Czy ontologia esencjalistyczna, a więc taka, która zakłada stałość „istoty” pośród nawałnic historycznych

przemian, zawsze jest w stanie uzgadniać swe przekonania z potencjalną, co prawda, i raczej mimowiedną, ale jednak nie dającą się ze stron *Pamięci* wymazać opcją kulturalistyczną? Te pytania warto stawiać, bowiem — pomimo pozornej prostoty — mamy tu do czynienia z dziełem wysoce zniuansowanym. Ich rozwinięcie jednak, nie wspominając nawet o próbach udzielenia odpowiedzi, wykracza już poza intencje i ramy niniejszego szkicu.