

Digitalizacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą "Wsparcie dla czasopism naukowych" (Umowa nr 356/WCN/2019/1)

Logos i Ethos

1/2(12/13)2002

PAT Kraków

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Teologicznego
w Krakowie
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
31-002 Kraków, ul. Kanoniczna 9

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skapska (sekretarz
redakcji), Zbigniew Stawrowski, Karol Tarnowski, Adam Workowski,
ks. Władysław Zuziak

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Studio Grafiki Komputerowej i Fotoskładu „PM”

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
31-002 Kraków, ul. Kanoniczna 9

1/2 (12/13) 2002

PAT– Kraków

Spis treści

Od redakcji 3

DNI TISCHNEROWSKIE

*O radości i smutkach życia,
czyli filozof wobec dramatu człowieka* 4
Sekrety myślenia, czyli jak robi się filozofię? 21
*O niebezpieczeństwach polityki,
czyli o myśleniu społecznym Józefa Tischnera* 43
Noc filozofów 56

ROZPRAWY

*Ks. Dariusz Oko, Doświadczenie religijne jako droga do poznania Boga
i nawrócenia* 84
Zbigniew Kaźmierczak, Esej o intryganctwie wspomnień 98
Stanisław Buda, Widzialne i niewidzialne 106
Wojciech Słomski, Metafilozofia K. R. Poppera 116

Z WARSZTATU MŁODYCH

Elżbieta Kot, Ikona jako droga poznania religijnego 130
Monika Klaja, Św. Tomasz źle odczytany 158
*Łukasz Mazurkiewicz, Myśleć człowieka w żywiole bycia
a uprawiać naukę w kontekście bytu* 167

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Andrzej Gielarowski, <i>Uwierzyć człowiekowi, aby zawierzyć bogu</i>	180
Ks. Dariusz Oko, <i>Wykluczanie skończoności</i>	187
Lidia Dudka, <i>O trzech rzeczach ważnych</i>	195
Ks. Dariusz Oko, <i>Metafizyka jako paradoks podstawowy</i>	200
Ks. Piotr Sobczak, <i>Obecność i otwartość</i>	207
Mariusz Kapczyński, <i>Święty pomylenieć – pielgrzym i prowokator</i> . . .	213
Ks. Stanisław Ziemiański SJ, <i>O filozofii człowieka</i>	219
Janusz Maj, <i>Miłość zwyciężająca śmierć</i>	224
Mariusz Kapczyński, <i>O sztuce nauczania filozofii</i>	229

ROZMYŚLANIA O PÓLNOCY

Dobrosław Kot, <i>Uwagi o dialogiczności śmierci</i>	233
--	-----

OD REDAKCJI

Przedstawiamy Czytelnikom kolejny zeszyt naszego periodyku, w którym duża część materiałów poświęcona jest zmaganiom z myślą ks. Józefa Tischnera. Zmaganie może być wysiłkiem pogłębionego zrozumienia, ale także i sporu. Pamięć jest pamięcią prawdziwą, jeżeli jest pamięcią żywą. A żywa to taka, która stale podlega weryfikacji, jest wciąż odnawiana.

Myśl ks. Józefa Tischnera jest dla nas pamięcią żywą, stanowiącą nieustanne wyzwanie do podejmowania stawianych przez Niego pytań. Nie traktujemy myśli ks. Tischnera jako zamkniętej całości, zresztą sam nigdy do tego nie dążył. Dlatego z okazji Dni Tischnerowskich 2002 środowisko Jego przyjaciół, kolegów i uczniów podjęło debaty na temat aktualności niektórych wątków tej myśli.

W centrum pracy filozoficznej Profesora stał człowiek, dlatego najpierw rozmawiamy o aktualności takiego ujęcia, w centrum którego staje dramat człowieka. Ale myślenie Tischnera było myśleniem filozofa, dlatego kolejna debata, poszukująca odpowiedzi na pytanie: jakie były sekrety myśli, jaka była „chemia” Jego myślenia? I wreszcie temat dla nie-filozoficznych czytelników Tischnerowskiej publicystyki najbardziej gorący: czy niebezpieczna jest polityka, czy Jego gorące i ostre zaangażowanie wyptywało z Jego filozofii czy też jej szkodziło? Na koniec publikujemy zapis „Nocy filozofów”, podczas której paneliści mieli okazję porozmawiać ze słuchaczami wspomnianych debat.

Będziemy teksty ks. Józefa Tischnera czytali, będziemy się z nich uczyli, ale będziemy także z nimi dyskutowali i spierali się o nie. Zainteresowane taką pracą osoby, pragnące włączyć się do tej rozmowy, zapraszamy do współpracy. Nasze łamy są otwarte.



WARSZTATY MŁODYCH – PANEL I

PROWADZENIE: DR ANNA KAROŃ-OSTROWSKA

UCZESTNICY: PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, WOJCIECH
BONOWICZ, DOBROSLAW KOT

O RADOŚCI I SMUTKACH ŻYCIA, CZYLI FILOZOF WOBEC DRAMATU CZŁOWIEKA

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Witam wszystkich, którzy przyjęli zaproszenie na nasze warsztaty i którzy chcą razem z nami popracować nad myślą ks. Tischnera. Zanim zaczniemy mówić o istocie dramatu w myśli ks. Tischnera, o głównych postaciach tego dramatu, o tym, co stanowiło jego rdzeń – ile było w Tischnerowskiej filozofii dramatu nadziei i radości życia, a ile przezwyższanej rozpacz i smutku – chciałabym na początek odwrócić problem. Pragnę zwrócić się do Wojciecha Bonowicza z pytaniem, czym był dramat człowieka, który sam zajmował się filozofią dramatu, filozofią człowieka. Czym był dramat człowieka, który nazywał się Józef Tischner? Czy można go określić i próbować dotrzeć do istoty tego osobowego dramatu?

WOJCIECH BONOWICZ:

Zarówno z racji zawodu, jak i zadań, jakie przede mną postawiono, zajmowałem się myśleniem księdza Tischnera w kontekście tego, kim był on sam. Biograf musi przede wszystkim pokazać osobę. Wydaje mi się, że najistotniejszym napięciem w życiu Józefa Tischnera było napięcie pomiędzy robotą filozoficzną a robotą duszpasterską. Wierzę jego słowom, kiedy mówi, że cała jego filozofia wzięła się ze spotkań... w konfe-

sjonale. Porusza mnie, kiedy w jego tekście filozoficznym, który bardzo ściśle trzyma się pewnej drogi myślenia, pojawia się nagle tajemnica Eucharystii albo tajemnica Trójcy – które nie są, jeśli tak można rzec, tajemnicami filozoficznymi. Dla mnie bardzo ważne było uświadomienie sobie, że ten człowiek, który po trzy, cztery godziny dziennie czytał Heideggera czy Lévinasa, zaczynał dzień od Mszy św., od Eucharystii. I to bardzo solennie odprawianej. Myślę, że powinno się o tym pamiętać.

Czytając pisma filozoficzne ks. Tischnera, zastanawiałem się, co rozumiał on pod kluczowym dla siebie pojęciem spotkania. A nawet więcej: co czuł, kiedy posługiwał się tym słowem? W moim przekonaniu u Tischnera opis spotkania to nie jest nic abstrakcyjnego, to nie jest żadne żonglowanie słowami; w gruncie rzeczy odwołuje się on do bardzo konkretnych sytuacji. Na przykład: przychodzi do niego człowiek, który pod wpływem rozpacz zażył określoną ilość prochów i mówi: ratuj mnie. Tak było! Niejeden raz Tischner musiał ratować kogoś w sposób bardzo konkretny. Myślę, że ilekroć będziemy te pojęcia istniejące w jego filozofii wymieniać i nimi obracać, musimy pamiętać, że za nimi stoi bardzo żywe doświadczenie człowieka.

Kategoria spotkania jest więc centralną kategorią tej filozofii. Mowa jest tam właściwie o dwóch rodzajach spotkań: spotkaniu człowieka z człowiekiem i spotkaniu człowieka z Bogiem. Na temat tego drugiego spotkania Tischner nie zdążył napisać tyle, ile chciał, ale wydaje mi się, że daje do myślenia jedno zdanie, które wypowiedział. Stwierdził mianowicie, że kluczem do zrozumienia rzeczywistości, do zrozumienia świata – także tego, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem – jest spotkanie człowieka z Bogiem. Ono rzuca światło na wszystkie pozostałe doświadczenia. I rzeczywiście – jeżeli mówimy o dramacie u Tischnera, jest to zawsze dramat z Bogiem, z udziałem Boga. Wciąż jednak nie potrafię sobie dokładnie odtworzyć, jak Tischner przeszedł tę drogę: żeby dzięki próbom zrozumienia, kim Bóg jest i jak się z nami spotyka, zrozumieć to, co dzieje się pomiędzy nami. Mam nadzieję, że powiemy coś na ten temat.

I trzecia sprawa: ks. Tischner był bardzo wyczulony na wszystko, co przynosili ludzie. Wiele jego tekstów – a nawet rozstrzygnięć filozoficznych – narodziło się w efekcie konkretnych rozmów z ludźmi, odbijania własnej myśli od cudzej. Zauważono już, że jest to taki filozof-pszczoła, który porusza się po tekstach, krąży wśród dyskutujących, zbiera rozmaite rzeczy i włącza w swój świat. W jakimś sensie był on nawet zakładnikiem tych, którzy do niego przychodzili. Sam wiele mówi na

ten temat. Przygotowałem zresztą cytat, może mniej znany (pochodzi z wydanej w Lublinie książki *Rozmowy o filozofii*), ale dobrze pokazujący, o co mi chodzi.

„Nie jest tak – mówi tam Tischner – że to my wybieramy rodzaj filozofii, którą będziemy uprawiać. Filozofia w ten sposób wybrana przez filozofa nigdy nie stanie się dobrą filozofią. Jest przeciwnie; można bowiem powiedzieć, że to filozofia nas w jakiś sposób wybiera. Trzeba tutaj odróżnić sytuację studenta, który decyduje się na wybór swojej pracy dyplomowej, od sytuacji filozofa, który, można by rzec, stoi u źródła. Ja sam prawie natychmiast po ukończeniu filozofii zostałem wrzucony do pracy duszpasterskiej i miałem do czynienia z konkretnymi ludźmi, których wspólnym rysem było to, że żyjąc w PRL-u, tracili nadzieję. Było to wtedy powszechne wśród młodych ludzi. Musiałem zatem starać się odpowiadać na tę sytuację utraty nadziei. I dla tego bliższy był mi wtedy Gabriel Marcel, bliższy był Camus, bliższe były teksty egzystencjalistów mówiące o rozpaczach. I w tym właśnie sensie nie ja wybrałem sobie dowolnie filozofię, ale to ona wybrała mnie. Gdybym wówczas zwrócił się do ludzi z tekstem wielkiej, ponadczasowej metafizyki tomistycznej, to nie odpowiedziałbym na ich istotne zapotrzebowanie.”

Jeszcze jedno chciałbym tu podkreślić: wybór rodzaju myślenia jest w o l n y, ale nie d o w o l n y. Jeżeli człowiek czuje w sobie zobowiązanie wynikające ze spotkania z drugim, to przede wszystkim słucha tego, z czym ktoś do niego przyszedł. Jego filozofia jest wówczas odpowiedzią na pytania, jakie nosi w sobie drugi. To jest znamienne u Tischnera: ten wymiar służby – rozumianej trochę po sokratejsku, ale nie tylko tak. Jest w tym też coś wyraźnie chrześcijańskiego: „nie sobie żyjemy, nie sobie umieramy”.

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Doprecyzowując, można powiedzieć tak: istotą dramatu myśliciela Józefa Tischnera było napięcie pomiędzy byciem duszpasterzem a byciem filozofem i dramat spotkania z konkretnym człowiekiem i jego konkretnym problemem, pytaniem, na które chciał on odpowiedzieć. Szukając filozofii, wybiera tę, która mogłaby dać najbardziej adekwatną odpowiedź. Bardzo dziękuję za tę interesującą diagnozę.

Mam świadomość, że znajdujemy się obecnie w momencie szczególnym, w którym ksiądz Józef Tischner powiedział już swoje ostatnie słowo „filozofii dramatu”. Wypowiedział je w dwóch wymiarach; pozostawiając nam swoją książkę *Spór o istnienie człowieka*, pisaną w czasie choroby, którą myślę, że możemy i mamy prawo traktować, jak swego

rodzaju filozoficzny testament. Powiedział również swoje ostatnie słowo swoim odejściem, swoim umieraniem i swoją śmiercią. Sądzę, że to nasze dzisiejsze poszukiwanie i myślenie o nim w tych dwóch horyzontach będzie owocne.

Przez wszystkie lata swojej działalności Tischner wielokrotnie powtarzał dowcip, który nie wzbudzał zachwyty; przeciwnie, wielu bulwersował i drażnił. Otóż powiadał, że jest przede wszystkim filozofem, potem człowiekiem, a dopiero na końcu księdzem. Swoje teksty filozoficzne podpisywał imieniem i nazwiskiem – Józef Tischner – nie dodając przed nimi słowa „ksiądz”. Tłumaczył to tym, że chce sam płacić rachunki za swoje myślenie i nie zamierza się podpierać kapłańskim autorytetem.

Chciałabym, abyśmy na początek stanęli wobec pytania: czy z perspektywy czasu, perspektywy dopowiedzenia filozofii życia, należy traktować Tischnera osobno jako filozofa, osobno jako księdza i człowieka, czy trzeba próbować łączyć w nim te wszystkie trzy wymiary? Czy one przenikają się wzajemnie? Czy Tischner, wybierając metaforę dramatu i mówiąc o grze, o tym, że osoba uczestnicząca w dramacie gra rolę, miał na myśli dramat sceniczny, w którym dana osoba jest ojcem, inną matką itp. Czy w tym „jest” tkwi również pewien dystans, pewien rodzaj gry, który oddziela osobę od roli? Chciałabym tutaj nawiązać do wypowiedzi ks. Tischnera ze *Sporu o istnienie człowieka*: „Człowiek gra swoją rolę. Jest, ale to, że jest tym, kim jest, jest wynikiem zbiegu okoliczności i wolnej decyzji, które mogły być inne niż były. Człowiek jest rzucony w bycie jak kamień w wodę.”

Takie rozumienie gry w dramacie życia musi tworzyć pewien dystans do samego siebie. Ten dystans, którego wyrazem, manifestacją, może być poczucie humoru, żartobliwy ton i ironia, które dla Tischnera zawsze były charakterystyczne. Trudno znaleźć je natomiast w jego filozofii, która wydaje się filozofią ogromnie poważną. Można powiedzieć, że istnieje w tym jakaś przepaść pomiędzy powagą filozofii a żartobliwością osoby myśliciela i jego sposobu bycia. Czy jest to przepaść, czy jest to różnica, czy jest to przenikanie się wymiarów, płaszczyzn? Czy ów dystans, którego budowaniu służyły żart i ironia, czy też po prostu poczucie humoru, był dystansem do samego siebie, do bycia i przyjętych ról, które grał? Czy nie było to skutkiem przypadku, „wrzucenia” w świat?

Ale obok tego wrzucenia w świat i tych przypadków, o których mówił, mając na myśli swoje życiowe i filozoficzne wybory, widać w drodze życia i w drodze myśli Tischnera niezwykłą konsekwencję i – moż-

na powiedzieć – śmiertelną powagę. Patrząc dzisiaj z perspektywy lat na teksty pisane już w latach siedemdziesiątych, na temat filozofii spotkania, filozofii dialogu, można dostrzec, jak niezwykle kształtuje się opis relacji człowieka z człowiekiem. Aż do swojej ostatniej książki *Spór o istnienie człowieka* nie dotknął problemu Boga, chociaż przez cały czas potwierdzał, iż ma świadomość tego, że dramat religijny jest podstawą i istotą wszelkiego dramatu.

Pokazały to filmy o nim, przypomniane podczas Dni Tischnerowskich. Zwłaszcza ten zatytułowany *Tak się toczy moja myśl* pokazuje, jak ta myśl była ukształtowana na początku lat dziewięćdziesiątych, że były to tylko kolejne doprecyzowania, dopowiedzenia, odsłony, ale to wszystko toczyło się w jednym nurcie, w jednym rytmie. Widać w tym konsekwencje myślenia, poszukiwań i wyborów.

Chciałabym połączyć tu ów wymiar przypadku, czy też „wrzucenia”, i doświadczenie bycia jako pewnego rodzaju gry z konsekwencją i wolnymi decyzjami, które okazywały się śmiertelnie poważne i na całe życie. Tak z perspektywy czasu wygląda to w moim odczuciu.

Czy można również myśleć o filozofii Tischnera, odcinając aspekt jego bycia księdzem? Co pozostałoby z tej filozofii, gdyby pozbawić ją wymiaru myślenia religijnego? Czym byłaby ta filozofia, czym byłyby jego rozmowy i dialogi z innymi filozofami, których wybierał, w których szukał tego, co istotne dla własnego myślenia? Czy opis doświadczenia człowieka w myśli Tischnera byłby tym samym opisem, gdyby nie było myślenia religijnego? Na ile jego bycie duszpasterzem rzutuje na jego bycie filozofem, jego opis dramatu, jego opis podmiotu?

Kończąc *Spór o istnienie człowieka*, pisze o podmiocie dramatu. Szukając istoty tej dramatyczności, mówi, że „Ja agatologiczne szukając swego bycia dla siebie odnajduje je w swoim byciu dla drugiego”. To bycie dla drugiego kulminuje w ofierze, która jest ostatnim słowem „Ja”. Jest ofiara, jest żertwa ofiarna. „Istota ofiary polega na tym, że obejmuje życie dla ciebie, razem ze śmiercią. Jest to śmierć za kogoś, dla kogoś i jako ofiara z czegoś. Jest to ofiara ciała i ofiara całego człowieka.” Pragnę zaakcentować, że są to analizy śmierci, umierania, analizy ciała jako żertwy ofiarnej. Tischner pisał te słowa jako już śmiertelnie chory człowiek. Jakość tych analiz musi łączyć się z doświadczeniem, jakie przeżywał.

Trzeba powiedzieć jasno, że był to bardzo szczególny rodzaj filozofa, który miał odwagę myśleć sobą i mówić sobą.

Filozof – ksiądz. Tischner mówił, że filozof jest drogowskazem, filozof nie musi dawać świadectwa swojej myśli. Świadectwo filozofa nie jest potrzebne, są potrzebne argumenty. Natomiast tym, kto daje swia-

dectwo, jest ksiądz, to znaczy człowiek wiary. Człowiek myśli dostarcza argumentów; człowiek wiary daje świadectwo. Wydaje się, że *Spór o istnienie człowieka* stanowi połączenie tych dwóch wymiarów. Tischner nie lubił słowa „jedność” ani słowa „pełnia”. Zamiast „jedność” używał słowa „pojednanie”. Pojednanie jest ocaleniem w finale dramatu, w przeciwnym razie następuje zgubienie. „Ocalenie jest pojednaniem wartości przeciwnych – dobrego Boga i złego człowieka, wolności i łaski, separacji i najgłębszej więzi.” Dodałabym do tego jeszcze – bycia człowiekiem myślenia i bycia człowiekiem wiary, filozofa i księdza, bycia drogowskazem i bycia świadkiem.

Tyle chciałam powiedzieć, akcentując jedność osoby ks. Józefa z jego myślą i doświadczeniem. Pełnię tego znajdujemy w przenikaniu się różnych aspektów działalności Tischnera, których byliśmy świadkami i których ślady pozostawił nam w swoich tekstach. Proszę teraz o głos pana Dobrosława Kota, autora poważnej pracy na temat niepoważnej książki Tischnera *Filozofia po góralsku*.

DOBROSLAW KOT:

W swojej wypowiedzi wyjdę od zagadnień powagi–niepowagi, żartu, o czym już Pani dr Ostrowska wspomniała wcześniej. Chciałabym troszkę rozbić tę jedność księdza profesora Józefa Tischnera. Postaram się jednak zachować ostrożność, by nie stać się ofiarą własnej prowokacji.

Z jednej strony, mamy wyraźnie utrwalony wizerunek Tischnera jako takiego bardzo wesołego księdza – górala, duszpasterza, który wszystko, co robi, robi w sposób dowcipny, wesoły, okraszony żartem. Jest to wizja propagowana i utrwalana przez media i różne wydawnictwa. Niezależnie od wznowień jego książek pojawia się wiele wspomnień i okolicznościowych wydawnictw związanych z osobą samego Tischnera. Możemy tutaj wymienić *Teologię humoru* czy *Wieści ze słuchalnicy*, gdzie Tischner o rzeczach bardzo poważnych potrafił mówić w sposób żartobliwy.

Wydawałoby się, że ta jedność jest pewnym faktem, że wszystko, co robił Tischner, było wesołe i przesiąknięte humorem. Tymczasem lektura jego tekstów filozoficznych pokazuje coś wręcz przeciwnego. Tam w ogóle nie ma miejsca na żart i dowcip. Mało tego; nawet w tekstach polemicznych – mam tu na myśli dyskusje z tomizmem prowadzone w latach siedemdziesiątych – nie ma miejsca na ironię. Choć wydawałoby się, że polemika jest taką formą wypowiedzi, gdzie właśnie ironia mogłaby się w sposób naturalny pojawić. Rodzi się więc zasadnicze pytanie: skąd taki rozdźwięk pomiędzy humorem a pewną powagą, która przejawia się nie tylko w doborze tematów, zagadnień, które Tischner

podejmuje w swych „twardych” dziełach filozoficznych, ale również obecna jest w samym języku, poetyce tego myślenia, poetyce filozofowania?

Oczywiście, można do tego tematu podejść na kilka sposobów i przedstawić różne interpretacje. Jedną z nich skłaniałaby się do stwierdzenia, iż humor jest swoistą drabiną, można rzec – protezą, która wprowadza na poziom prawdziwej filozofii. Ale zaraz potem ta drabina staje się niepotrzebna i zbędna. Na terenie czystej filozofii humor jest balastem, przeszkadza w poszukiwaniu prawdy. To rozróżnienie wyraźnie wychodzi w zestawieniu dydaktyki i pracy naukowej Tischnera. Wprowadzając do filozofii, a więc prowadząc wykłady i zajęcia, często posługiwał się tą drabiną, mówiąc o rzeczach poważnych w sposób żartobliwy. W pismach o charakterze propedeutycznym, na przykład w *Filozofii po góralsku*, również pojawia się element żartobliwy, wręcz ludyczny. Natomiast w *Filozofii dramatu* czy w *Sporze o istnienie człowieka* w ogóle to nie występuje. Ta hipoteza mówiąca o drabinie byłaby jedną z propozycji wyjaśnienia owego rozdźwięku.

Takie ostre oddzielenie tych płaszczyzn może rodzić uzasadnione wątpliwości. Przyzwyczailiśmy się traktować Tischnera jako jedność. Podejrzewam jednak, że kiedy za kilkanaście, kilkadziesiąt lat po teksty Tischnera będą sięgali ludzie, którzy nie mieli kontaktu z jego osobą, to czytając *Filozofię dramatu* nie będą mieli żadnych skojarzeń z wesółym „księdzem-jegomościem”, jakiego my pamiętamy. Filozofia pełna powagi nie pozwoli na takie utożsamienie. Sądzę więc, że pożytecznym zabiegiem byłoby rozdzielenie tych płaszczyzn.

Wydaje się ponadto, że sam Józef Tischner i to, jak siebie postrzegał, skłaniają do takiego rozwiązania. Warto więc odwołać się w tym miejscu do jeszcze jednego rozdźwięku pomiędzy różnymi aspektami, manifestacjami samego Tischnera, o których była już tu mowa. Tischner często podkreślał, że najpierw jest filozofem, potem człowiekiem, a potem księdzem. Nie mówił o sobie jako o jedności. Oczywiście, tę jego wypowiedź, przytaczaną w różnych sytuacjach, można rozumieć wielorako. Można powiedzieć, że Tischner wyraźnie akcentował podział na różne role, które przyszło mu grać. I w tym miejscu zanurzamy się w samo serce filozofii dramatu, pokazując nośność tej metafory i przydatność w opisie i próbach zrozumienia człowieka. Można powiedzieć, że teraz osoba Józefa Tischnera sama stanie się przykładem zastosowania wielkiej metafory dramatu, która była jednym z kluczy do jego filozofii. Oddzielał od siebie rolę filozofa, człowieka i duszpasterza, można by dopowiedzieć, że jeszcze publicystę społecznego, działacza społecznego, górala itd., ale jednocze-

śnie wyraźnie je wartościował, ustalał określony porządek. Według mnie to jest samo sedno filozofii dramatu: człowiek w życiu odgrywa wiele ról. Nie jest tak, że istniejemy w tylko jednym dramacie życia; każde spotkanie z drugim człowiekiem jest nowym dramatem. Człowiek, wchodząc na salę lekcyjną, staje przed grupą uczniów i gra rolę nauczyciela. Potem wychodzi ze szkoły i przestaje być nauczycielem. Oczywiście, ma możliwość ponownego przyjęcia tej roli, wejścia w nią. Jednak wraca domu, wchodzi w inne role: jest ojcem i mężem, a odwiedzając matkę staje się synem. To są różne role, ale ten sam człowiek. I te role mogą być różnymi manifestacjami tego samego człowieka.

Wydaje się, że w *Filozofii dramatu* Tischner rehabilituje pojęcie roli, które dziś uwikłane jest w dość negatywny kontekst skojarzeń. Ktoś gra rolę, czyli udaje, zafalszowuje samego siebie. Tischner miał świadomość zagrożenia płynącego z grania roli, która może przerodzić się w udawanie. Dlatego pisał o maskach i zasłonach. Poprzez zasłony czy też maski autoironii, cierpiętnictwa udajemy kogoś innego niż jesteśmy, chowamy naszą twarz, zasłaniamy ją. Role natomiast ze swej istoty nie są zasłonami. Role są tym, przez co kontaktujemy się ze światem pełnym innych ludzi. To nie Ja aksjologiczne kontaktuje się ze światem, tylko Ja w różnych rolach. Inaczej zachowuję się jako ojciec, inaczej jako syn. I to nie dlatego, że jestem zafalszowany, ale dlatego, że te role wymagają ode mnie trochę innych zachowań, może nawet trochę innej poetyki. Stąd prawdopodobnie wynikają te rozdźwięki u samego Tischnera. Inaczej gra się w tragedii, inaczej w komedii, a jeszcze inaczej w telenoweli. Aktor, który nie potrafi tych form rozróżnić, staje się żalony.

Oczywiście, te role można grać dobrze albo źle. Mogę być dobrym albo złym ojcem. Mogę tylko udawać ojca, dobrego lub złego. Takie możliwości istnieją w filozofii dramatu. Ale rola jest pojęciem bardzo poważnym, dlatego polemizowałbym z podkreśleniem dystansu do niej. Oczywiście, ten dystans istnieje, wynika z rzucenia w tę rzeczywistość, ale zbyt mocny dystans do roli, moim zdaniem, powoduje zjawisko udawania. Tischner traktował rolę bardzo poważnie, to nie było tylko udawanie, ale coś o wiele głębszego. Dzieje się tak, ponieważ dzięki rolom możemy wejść w odwieczne dramaty. Kiedy przyjmuję rolę syna lub ojca, włączam się w szereg ludzi, którzy odgrywali tę rolę przede mną. Ona została już napisana, a więc mniej więcej wiadomo, jak zachowuje się ojciec, a jak mąż. Ale ja rozegram tę rolę po swojemu. Zagram ją właśnie ze względu na moje Ja aksjologiczne, na moje Ja agatologiczne, dzięki mojej wolności. To wszystko wpłynie na kształt roli, której ogólny zarys jest już niejako napisany.

Charakterystyczny jest sposób, w jaki Tischner mówi o cierpieniu. Nie namawia do chrześcijańskiego cierpiętnictwa; nie namawia, abym ja zanurzał się w cierpienie i biczował się, ponieważ jestem chrześcijaninem. Mówi natomiast, że kiedy przyjdzie na mnie cierpienie, powinienem wiedzieć, że nie jestem sam. Tą drogą cierpienia szedł przede mną Chrystus. Ja jestem tylko wykonawcą pewnej roli, która kiedyś została odegrana; pozostały dla mnie ślady, po których mogę kroczyć. Idąc za Chrystusem, odgrywam pewną rolę, ale przecież nie udaję cierpienia, ja cierpię wraz z Nim.

Metafora dramatu pokazuje pełnię człowieka, to znaczy pozwala ująć człowieka w jego wieloznaczności. Nie rozbija go na poszczególne części, nazywając je „pęknięciami” wewnątrz człowieka. Otóż człowiek, grając różne role, pozostaje tym samym człowiekiem. Ten sam Tischner jest filozofem, ten sam Tischner jest duszpasterzem, człowiekiem, góraliem itd. Ale on, grając te role, posługuje się różnymi językami. Inaczej rozmawia z góralami z Łopusznej, inaczej rozmawia z filozofami. Albowiem musi te role w różny sposób rozegrać. Ale to jest nadal ten sam Tischner. Myślę, że metafora dramatu dostarcza klucza do zrozumienia człowieka w jego wieloznaczności, wielobarwności, różnorodności, która z innych perspektyw filozofii człowieka może zostać pominięta albo w jakiś sposób zredukowana do czysto powierzchniowych zjawisk. Na przykładzie ról widać wyraźnie głębię tej metafory. I zarazem jakiś klucz do zrozumienia samego Tischnera.

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Stoimy więc wobec problemu gry w filozofii dramatu. Padło pytanie o rolę – podmiot gra jednocześnie wiele ról czy jedną rolę życia? W jednym dramacie czy w wielu dramatach jednocześnie? Mamy też problem dystansu: czy jest to problem gry, czy udawania? Powagi czy pewnego oddzielenia?

Teraz nadszedł już czas, by wsadzić kij w mrowisko i zapytać o istotę filozofii dramatu w myśli księdza Tischnera. Oddaję mikrofon w najgodniejsze ręce ojca Jana Andrzeja Kłoczowskiego.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Najpierw chciałbym złożyć oświadczenie dla prasy. Mianowicie; dlaczego taki łysy facet siedzi na „warsztatach młodych”? Jest to oczywiście dramatyczne, jak powiedziałby Tischner, a ktoś inny stwierdziłby, że żenujące. Mogę tylko próbować wprowadzić pewne elementy dramatu usprawiedliwienia. Dlaczego sądzę, że mogę tutaj siedzieć? Otóż jestem mło-

dy jako, że tak powiem, karmiący się myślą Tischnera. Moje myślenie filozoficzne czy religijne długo karmiło się inną szkołą. Bliskie było mi myślenie ontologiczne, które Józef Tischner odrzucił bardzo wcześniej, co zresztą widać w jego tekstach. Uważał, że takie myślenie jest zupełnie nieprzekładalne na język ludzki, że należy szukać czegoś innego.

Znałem księdza Józefa Tischnera, cenilem i czytałem. Ale chyba dopiero od momentu jego choroby jego teksty zaczęły mnie karmić. A to oznacza coś troszkę innego niż znać, dyskutować lub też akceptować. W gruncie rzeczy nie miałem żadnych problemów z akceptacją jego publicystyki, jego poglądy były mi bliskie. Natomiast teraz rozmawiamy o sprawie myślenia.

W swoim wystąpieniu postaram się pokazać, dlaczego perspektywa, którą ujawniał Tischner, wydaje mi się płodna i ważna. Sądzę, że teksty Tischnera więcej otwierają niż zamykają. Choćby żył jeszcze sto lat, to ciągle otwierałby nam coś bardziej niż zamykał, bo to jest ten typ myśliciela, który posiada moc otwierania. Choć w filozofii trzeba dawać argumenty, a nie świadectwa, jak powiedziała nasza czcigodna Przewodnicząca, przyznam, że mówiąc, gdzieś z tyłu głowy będę miał element świadectwa.

Kiedy jeszcze w Paryżu u Pallotynów ukazało się pierwsze wydanie *Filozofii dramatu*, miałem dużo kłopotów z przyswojeniem sobie zawartej w niej terminologii. Wydawało mi się, że skoro Józek uczy u aktorów, to napisał taką książkę, żeby chłopcy i panienki z PWST zrozumieli. Przyznam się, że było w tym dużo mojej pychy i absolutnie nie miałem racji. Gdy wczytałem się w to bliżej, zrozumiałem, że jego współpraca z reżyserami na Wydziale Reżyserii Dramatu bynajmniej nie była banalnym doświadczeniem, lecz odkryciem pewnej perspektywy spojrzenia na człowieka.

Wynotowałem tu różne cytaty na temat tej perspektywy dramatu. Tischner mówił, jak możemy na to odpowiedzieć: „wskazując na rzeczywistość, na to, co słowo to wskazuje”. Wielu filozofów drażni w myśleniu Tischnera pewna obojętność na stronę metodologiczną. Z kolei Tischner zdawał sobie sprawę, że całe pokłady filozofii współczesnej porażone są nadmiarem metodologii, która paraliżuje to, co w myśleniu filozoficznym najważniejsze, czyli odkrywanie rzeczywistości. Mówi się, iż *Filozofia dramatu* jest wyborem pewnej perspektywy, w której ukazuje się pewna rzeczywistość. Jaka rzeczywistość? Rzeczywistość dramatu. Rozumieć dramat to rozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną. A więc filozofia dramatu jest próbą odsłonięcia samej rzeczywistości, bowiem interesuje nas to, co w jakiś sposób istnieje, co w samej rzeczywistości jest dramatyczne.

Czy nie ma w tym nadmiaru retoryki? Przyznam się, iż czasami miałem takie wrażenie, że ks. Profesor Tischner dawał się zwodzić urokowi słów, prowadzących go do perspektyw, których nie rozumiałem. Blizsze wczytanie się w *Filozofię dramatu*, a przede wszystkim w *Spór o istnienie człowieka*, pokazuje mi, że rzeczywiście odsłania on bardzo istotne perspektywy dla myślenia filozoficznego. Nie będę tu wspominał o znanych wszystkim koncepcjach sceny, czasu, spotkania, różnicy pomiędzy intencjonalnym otwarciem na scenę oraz aksjologicznym i agatologicznym otwarciem na drugiego człowieka. Myślę, że jeszcze bardziej istotna jest inna perspektywa. Dzięki perspektywie dramatycznej człowiek odkrywa, że być istotą dramatyczną to wierzyć, że zguba czy ocalenie są w rękach człowieka.

Tischner pozostał do końca wierny – jak sądzę – metodzie fenomenologicznej w opisie. Ale jego zasadnicze dążenie przekracza jednak to, co zakreślała tak porządnie po akademicku rozumiana metoda fenomenologiczna. Doszedł do perspektywy, którą nazwał agatologiczną. Zgodnie z nią człowiek żyje w perspektywie Dobra i Zła. Można ująć to inaczej: ocalenia i zagrożenia. Tutaj leży dramat, który mówi, iż nic nie daje ci pewności, że twoje życie skończy się dobrze, skończy się sukcesem. Tu jest konieczny jakiś wysiłek i jakaś pomoc. Jaka pomoc? Niewątpliwie chodzi najpierw o siebie. Człowiek jest dla siebie, musi sobie siebie przyswoić. To przyswojenie jest ważne. Tischner pisze wręcz, że uczestnictwo w dramacie jest przyswajaniem siebie ze względu na nadzieję ocalenia. Ale to przyswajanie siebie, czyli odkrywanie, zdobywanie, „uczynienie swoim” jakiejś rzeczywistości, której nie posiadam w punkcie wyjścia dramatu, może doprowadzić mnie do zguby, gdy będę przyswajał sobie Zło, które niszczy, bądź będę przyswajał Dobro, które może mnie ocalić. Staję wobec wynikającej z mojej wolności, nieustannej konieczności decydowania i określania się. Ostateczne przyswojenie jako ocalenie będzie możliwe wtedy, gdy odsłoni się perspektywa myślenia religijnego.

W tym sensie wydaje mi się, że filozofia dramatu nie jest chyba niczym innym, jak bardzo oryginalnym ukazaniem perspektywy myślenia o człowieku. O człowieku – nie wykluczając tego, że stoi na ziemi, a więc w perspektywie sceny. Ale przyswojenie jest możliwe przede wszystkim wtedy, gdy nastąpi autentyczne spotkanie, otwarcie na drugiego człowieka, potem ostatecznie też i na Boga.

Być może tytuł ostatniej książki Tischnera – *Spór o istnienie człowieka* – powinien brzmieć raczej „Spór o o c a l e n i e człowieka”, bowiem ostatecznie perspektywa filozofii dialogu jest perspektywą poszukującą po-

znania, ale poznanie, które nie tylko miałoby być zaspokojeniem naszego pragnienia poznania. Miałoby być przede wszystkim myśleniem w perspektywie Dobra, którego obietnicę stanowi ocalenie.

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

W ten sposób znaleźliśmy się w sercu problemu. Jest to dramat ocalenia. Pytanie moje jest następujące: Kogo chce ocalić Tischner? Ocala podmiot czy ocala drugiego? O kogo tak naprawdę chodzi w tej filozofii dramatu?

Kto jest podmiotem filozofii dramatu; ja, ty czy My? Czy podmiot filozofii dramatu Tischnera istnieje sam? Czy można pomyśleć o podmiocie filozofii dramatu bez drugiego?

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Sądzę, że w ciągu rozwoju myśli Tischnera przechodziło to poszczególne etapy. Było to najpierw Ja transcendentalne jako wynik porządnego uczęszczania na seminaria profesora Ingardena, potem było Ja aksjologiczne, określające się wobec wartości, aż w końcu Ja agatologiczne. Myślę, że kiedy ks. Józef pisał o Ja agatologicznym, jeszcze tak jasno nie sformułował sobie filozofii dramatu. Powiedziałem, że nie był amatorem metodologii jako specjalnej refleksji. Nie chcę przez to powiedzieć, że jego refleksja nie jest uporządkowana, że nie przebiega logicznie. Ta logika jest może nieco innego typu, tym niemniej perspektywy myśli tutaj się rozwijają.

W przebiegu naszej rozmowy postawiliśmy sobie dość brutalne pytanie: czy filozofia Tischnera w ogóle jeszcze mieści się w filozofii dialogu? Moim zdaniem filozofia dialogu, filozofia spotkania była pewnym etapem otwarcia się na perspektywę dramatu – otwarcia, które zostało przekroczone, ale dialektycznie. Zostało to zachowane w tym sensie, że oczywiście drugi ma fundamentalne znaczenie w procesie poszukiwania ocalenia. Sięgając do Lévinasa, można zobaczyć, że u Tischnera wyraźnie to poznanie siebie nie może mieć perspektywy sokratejskiej; to znaczy nie poznaję siebie w monologu, patrząc w lustro, ale poznaję siebie przez drugiego. Dokładnie – przez twarz drugiego, i to tę twarz drugiego, której nie widzę, ale której wezwanie słyszę.

Potem jawi się również perspektywa myślenia religijnego, które stanowi dopełnienie. Powiem, że podmiotem myślenia Tischnera jest człowiek, który szuka ocalenia, ponieważ uświadomił sobie, że „jego prawdziwe życie jest nieobecne” – cytując pierwsze zdanie z *Całości i nieskończoności Lévinasa*.

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Myślę, że należy zwrócić uwagę na to, że Tischner w gruncie rzeczy niewielką ilość swoich analiz poświęca dramatu, to znaczy temu, co wydarza się pomiędzy Ja a Ty. Tischner nieustannie pyta o możliwości istnienia podmiotu, kim może być i jak musi być zbudowana osoba, żeby mogła wejść w dramat? Kim musi być osoba, żeby mogła stanąć wobec drugiego człowieka? To powtarzające się pytanie jest pytaniem o „Ja”. I tak naprawdę chodzi o mnie, bo tym, kogo chcę ocalić, jestem ja sam. Tym, kogo chcę potwierdzić, jestem ja. Potwierdzam się poprzez drugiego, dzięki drugiemu, z drugim.

Sądzę, że perspektywa filozofii Tischnera jest inna niż u Lévinasa. U Lévinasa chodzi zawsze o drugiego. Ja jestem zakładnikiem, który oddaje życie po to, aby ten drugi mógł żyć. Perspektywa Tischnera jest inna. Odważyć się postawić może nieco prowokacyjne pytanie: czy to tak naprawdę jest filozofia dramatu i filozofia dialogu, czy też może jest to filozofia podmiotu, która została ufundowana na spotkaniu i dramacie osób?

DOBROŚLAW KOT:

Dostrzegamy tu wyraźną różnicę, która wyjaśnia, dlaczego u Tischnera akcent położony jest bardziej na ten aspekt podmiotowy niż relacyjny. Gdybyśmy porównali myśl Bubera z myślą Tischnera, to u Bubera mamy pra-słowa, pra-relacje: Ja–Ty, Ja–Ono. Poszczególne człony tych relacji – Ja, Ono, Ty – są niejako konstruowane wtórnie, relacje zaś są pierwotne. O tym Buber mówi w pierwszych zdaniach swojego traktatu *Ja i Ty*. Natomiast u Tischnera mamy wyraźną perspektywę fenomenologiczną. Najpierw jest Ja, które dopiero potem staje na scenie i na którą jest otwarte intencjonalnie. To samo Ja może stanąć wobec drugiego. Ja jestem na niego otwarty albo zamknięty. Mogę traktować go jako scenę albo otworzyć się na niego dialogicznie. I w gruncie rzeczy ten podmiot staje wobec pewnych, nie chciałbym mówić bytów, ale przedmiotów zewnętrznych wobec niego.

I nawet kiedy uczestniczymy w doświadczeniu twarzy drugiego i odpowiadając na apel, na wezwanie „nie zabijaj mnie”, ocalamy drugiego, to jednak w ostateczności ocalamy siebie. Taka jest perspektywa dramatu, moje ocalenie albo zguba. Sens jest więc taki, że w tym dramacie chodzi o mnie. Ocalając innych, ocalam siebie, a gubiąc innych, gubię siebie. Wynika to więc z pewnej różnicy perspektyw. U Bubera mamy relacyjność rozumianą jako coś pierwotnego. U Tischnera – fenomenologiczną monadyczność, z której dopiero wychodzimy na zewnątrz i staramy się ją przełamać.

WOJCIECH BONOWICZ:

Pan Dobrosław sprowokował mnie już wcześniej swoim bardzo poważnym wystąpieniem na temat humoru Tischnera. Ja też analizowałem ten problem, może więc moja wypowiedź wpuści trochę innego powietrza w tę rozmowę. Zależy mi na zrozumieniu, że spotkanie u Tischnera to jest – konkretnie – Marysia i Jasiu! Jeżeli mówi się o spotkaniu, ocaleniu, dotyczy to ludzi mających swoje twarze i imiona. Oczywiście, projekt filozoficzny musi być na pewnym piętze ogólności. Ale trzeba mieć – że tak powiem – z tyłu głowy, do kogo Tischner to mówi. Że w tej filozofii czuć ciężar odpowiedzialności za konkretnych ludzi. To jest bardzo ważne!

Korzystając z tego materiału, który został zarejestrowany, analizowałem w swoim czasie, w jaki sposób ksiądz Józef posługiwał się żartem podczas wykładów czy w innych sytuacjach publicznych i prywatnych. Żart miał u niego zawsze jakiś ważki kontekst. Nie był używany tylko po to, żeby cała sala się wyśmiała i miała chwilę relaksu (choć to też oczywiście było), ale żeby na przykład spojrzeć na dany problem od innej strony.

We wspomnianej *Teologii humoru* uwieczniona została sytuacja, kiedy Tischnerowi, siedzącemu w towarzystwie Tadeusza Gadacza, zadano pytanie: „Czy księża aprobują to, co pisze siostra Borkowska?” Siostra Małgorzata Borkowska, benedyktynka, napisała wtedy artykuł o miejscu kobiety w Kościele, zatytułowany *Wyśta niegodne* (konkretnie chodziło o dziewczęta–ministrantki). Ówczesnego rektora PAT, obecnego biskupa sandomierskiego, bardzo ten artykuł zdenerwował. Były nawet – zdaje się – jakieś naciski na klasztor, w każdym razie atmosfera była gęsta. I w tej atmosferze na pytanie, czy księża aprobują to, co pisze siostra Borkowska, ksiądz Tischner odpowiedział: „Aprobują, co pisze siostra Borkowska. A cholera wie, co ona pisze.” Bo o co chodzi? Czy Tischner ma wydać siostrze Borkowskiej urzędowe zezwolenie na myślenie? Na posiadanie takich a nie innych poglądów? Moglibyśmy tu przywołać wiele podobnych sytuacji.

Ten jego dowcip uczył wolności. Ale odnosząc się jeszcze do tego, o czym mówiliście wcześniej, cieszę się, że potwierdziliście, iż spotkanie z drugim człowiekiem jest u Tischnera naprawdę czymś szalenie ważnym. Wydaje się, że z filozofii dramatu nie można zrobić filozofii podmiotu – choćby z tego względu, że to ten drugi jest moim nauczycielem, i jest to jasno powiedziane. On mnie uczy myślenia, wolności i w jakimś sensie wszystko, co ja zrobię później, jest jego dziełem. A moja wolność nie jest przy tym ograniczona! Jeśli pytam o wolność, to dlate-

go, że najpierw zobaczyłem wolność u kogoś. Na tej zasadzie Tischner tak doskonale opisywał fenomen „Solidarności”. To jest doświadczenie niepowtarzalne: kiedy człowiek czuje, że coś złego, traumatycznego, udrczającego – bezpowrotnie odeszło. Był komunizm, ale odszedł. Tischnerowi udało się opisać ten moment, gdyż był niezwykle wyczulony na to, w jaki sposób ludzie przeżywają wolność.

W tym sensie można by powiedzieć, że jest to właściwie filozofia życia. On te rozmaite pojęcia opisujące nasze relacje potrafił – jak mówi Krzysztof Michalski – „doprowadzić do tańca”. Właśnie dlatego, że pisał o... Karolu i Marysi.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Zgodziłbym się z tym, że filozofia Tischnera to filozofia podmiotu, ale podmiotu ewangelicznego; to znaczy takiego, który rozumie słowa Ewangelii. Myślę, że były one bliskie również Lévinasowi. Konkretnie te słowa Ewangelii, że aby zyskać życie, musisz je stracić, dać w ofierze. Tischner w interesujący sposób interpretował antropologię Lévinasa (właściwie nie powinien się tu używać słowa „antropologia”, ale my używamy go w kategoriach mesjańskich). Człowiek w pełni odpowiedzialny za drugiego jest gotów złożyć swoje życie w ofierze. Kim jest ten, kto złożył swoje życie w ofierze? To jest Mesjasz, na którego dopiero czekał Lévinas, a którego wyznawał Józef Tischner. Jest tu więc moment straty, aby zyskać. To nie jest takie proste, że ja mam w środku to Ja – transcendentalne, opakowane w rozmaite inne postacie Jaźni, aż w końcu wyjdzie szydło z worka, czyli ze mnie to Ja – transcendentalne. Musi to być coś bardziej dramatycznego. Trzeba stracić, żeby zyskać – i tu jest właśnie ogromna moc, która w myśleniu filozoficznym czerpie swoją inspirację z myślenia religijnego.

W tym znaczeniu zgodziłbym się, że jest to filozofia podmiotu. Do dałbym – filozofia podmiotu mesjańskiego, żeby być ekumenicznym.

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Tischner mówił, że idziemy po śladach, nieustannie podążamy za Kimś, jesteście świadkami Tego, który już przeszedł. Dziś próbujemy iść za Nim, po Jego śladach. Dlatego stałmy wobec pytania – kim był Tischner, bo przecież nie był ani teologiem, ani filozofem religii. Czy był – jak niektórzy chcą – „filozofującym księdzem” i duszpasterzem, który okrasza swoje kazania cytatami z filozofii, czy był po prostu fenomenologiem? Czy może stworzył coś zupełnie nowego, jakąś nową jakość, coś, co można określić, jak mówi ojciec Kłoczowski, jako „myślenie religij-

ne”? Jeżeli tak, to czym jest myślenie religijne Tischnera? Strzeżmy się banału – termin „myślenie religijne” wydaje się czymś prostym, mianką teologii, filozofii i religijnego doświadczenia, ale tu stoimy wobec nowego zjawiska, które wymaga nowego opisu i odkrycia nowych narzędzi badawczych.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Myślenie religijne to tytuł jednego z ważniejszych esejów Tischnera zawartego w zbiorze *Myślenie według wartości*. Robiąc ponownie korektę do mojej antymetodologicznej uwagi w odniesieniu do myśli Tischnera, powiem, że w tym sensie ważnym, ponieważ wskazującym na to, jak bardzo logicznie rozwijała się jego myśl. Niewątpliwie obok wartości i odkrycia agatologicznego myślenia stwierdził tam coś bardzo istotnego.

Otóż mówi się, że Tischner inspirował się myślą Lévinasa. Sam zresztą o tym pisze. Jako pierwszy starał się przybliżyć Polakom postać tego myśliciela. Ale gdzieś w tle tkwi Franz Rosenzweig; jestem o tym głęboko przekonany. Rosenzweig w posłowie do *Gwiazdy zbawienia* mówi o „nowym myśleniu”. To nowe myślenie wyznaczałoby nową relację pomiędzy filozofią a teologią. W tekście *Gwiazdy zbawienia* wyraża pogląd, że do prawdy ostatecznej trzeba sięgać dwiema rękami; jedną ręką niewierzącej filozofii, a drugą ręką wierzącego i wyznającego człowieka.

To ma być owo myślenie religijne, które nie byłoby filozofią religii. Filozofia religii jest rzetelną nauką akademicką, porządkującą na pewnych etapach sprawę religii, dyskutującą wiele istotnych zagadnień, jak Prawda, istota religii itp. Teologia jest myśleniem wychodzącym od aktu wiary, kierującym się pewnymi zasadami interpretacji itd., służącym do lepszego zrozumienia samej wiary. Czym różniłoby się od niej myślenie religijne? Myślenie religijne, po pierwsze, byłoby myśleniem, za które sam myśliciel bierze odpowiedzialność. Teolog zawsze jest teologiem jakiejś wspólnoty. I od samego początku podmiotem teologii jest jednak myśląca wspólnota, niezależnie od tego, jakąkolwiek by była. Myśliciel religijny myśli w swoim imieniu; jest tym, kto szuka i próbuje nazywać pewne rzeczy w odniesieniu do perspektywy ostatecznego ocalenia człowieka.

Co byłoby filozoficzne? Po pierwsze, to myślenie odwołuje się do myślenia jakby osobistego, odpowiedzialnego przed sobą samym, przed Prawdą. Po drugie, jest to myślenie o człowieku i o Bogu, ale z perspektywy człowieka. Gdy klasyk wielkiej teologii, św. Tomasz z Akwinu, wyjaśnia, co jest przedmiotem teologii, mówi, że przedmiotem teologii jest Bóg, który stworzył, odkupił i który chce zbawić. Myśliciel religijny

odpowie: przedmiotem mojej refleksji jest człowiek, ale człowiek, o którym myślę jakby w perspektywie zagrożenia jego bytu, poszukiwania zguby i ocalenia. Kim jest ten, kto może być horyzontem ostatecznego ocalenia? Kim jest ten, kto jawi się człowiekowi, którego on odkrywa? Jaką należy przyjąć perspektywę myślenia: bardziej ontologiczną, czy dramatyczną, agatologiczną?

Nie wiem, czy powstaną takie katedry myślenia filozoficznego, ale niewątpliwie to, co zarysowało się wyraźnie w myśli Józefa Tischnera, wypływa z nurtu, który rozpoczął się wraz z Lévinasem i Rosenzweigiem – i to jest właśnie myślenie religijne. Myśleniem nie uciekającym od perspektywy rozważań o Bogu, które jednak na pierwszym miejscu stawia człowieka. Na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy myśleniem religijnym a teologicznym.

DOBROŚLAW KOT:

Jest jeszcze jedna sprawa, o której warto powiedzieć, mianowicie Tischner wyraźnie akcentował ten wątek religijny, choćby mówiąc, że wzorcowym dramatem jest dramat religijny. Wszystkie inne dramaty rozgrywają się w perspektywie tego dramatu. I podał tu co najmniej trzy przykłady; jeden z nich to, jak pisał, dramat wzorcowy – scena kuszenia w Raju – na podstawie którego można pokazać wszystkie elementy filozofii dramatu, łącznie z tą perspektywą ostateczną, czyli ocalenia i zguby. Drugi dramat jest to dramat Abrahama, ostdartego pomiędzy miłością do Boga a miłością do syna Izaaka. I wreszcie trzeci dramat, na pewno najważniejszy: ofiara Chrystusa. O tym mówiła już dr Karoń-Ostrowska, kiedy przypominała pojęcie żertwy ofiarnej. I bez wątpienia perspektywa dramatu religijnego jest tu kluczowa.

Ale należałoby jeszcze choćby zasygnalizować jeden problem, mianowicie: co metafora dramatu wnosi do filozofii dialogu? Na pewno jest barwna i błyskotliwa. Czy jednak mamy do czynienia tylko z ornamentem, czy też kolejnym, ważnym krokiem w dziejach myśli dialogicznej? Myślę, że to zagadnienie ujawni się dopiero podczas „Nocy filozofów”.

ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Stoimy przed pytaniami, na które z pomocą Państwa postaramy się odpowiedzieć wieczorem. Są to pytania podstawowe o to, czym była filozofia Tischnera – dramatem religijnym, dramatem podmiotu, dramatem podmiotu ewangelicznego czy myśleniem religijnym? Dziękuję za Państwa obecność i zapraszamy do dyskusji podczas „Nocy filozofów”.



WARSZTATY MŁODYCH – PANEL II

PROWADZĄCY: DR ADAM WORKOWSKI

UCZESTNICY: PROF. KAROL TARNOWSKI, MICHAŁ BARDEL,
DR MAREK DRWIĘGA, ADAM HERNAS, PIOTR MURZAŃSKI

SEKRETY MYŚLENIA, CZYLI JAK ROBI SIĘ FILOZOFIĘ?

ADAM WORKOWSKI:

Na początku naszej dyskusji chciałbym przytoczyć kilka określeń myślenia, które pojawiają się w tekstach Józefa Tischnera. Otóż dla Tischnera myślenie jest formą odpowiedzi na tragiczność ludzkiej egzystencji. Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne, a zatem lepsze. Myślenie poszerza przestrzeń wolności, otwiera horyzont nadziei i przez to pozwala wyprowadzić człowieka z radykalnej niepewności.

Widać jasno, że w ujęciu Tischnera filozoficzne myślenie odgrywa ważną rolę. Nie tylko opisuje otaczający świat, ale również budzi nadzieję, daje wolność i dodaje odwagi, ocala przed niepewnością. Doniosłość nadana myśleniu wyjaśnia dramatyzm i napięcie tekstów Tischnera, ale prowokuje również do postawienia ostrych pytań.

Po pierwsze, czy można tak wiele wymagać od filozoficznego myślenia? Zazwyczaj myślenie miało opisywać świat, w ujęciu Tischnera powinno go radykalnie zmieniać. Takie ujęcie rodzi niedobre historyczne skojarzenia.

Po drugie, jeśli myślenie ma ocalać z konkretnych cierpień i biedy, czy wtedy nie ogranicza się do konkretnego miejsca i czasu? Mówiąc prościej, czy przy takim rozumieniu zadań filozofii Tischner nie staje się „sarmackim” filozofem ostatniej ćwiartki XX wieku?

I wreszcie, po trzecie – jeśli zadaniem filozofii jest uratowanie człowieka – to filozofowie rozważający abstrakcje i czyste pojęcia popełniają zdradę wobec myślenia. W tej perspektywie możemy zrozumieć ostrość, z jaką Tischner występował przeciw tomizmowi, i lekceważenie, jakie okazywał filozofii przyrody. Ale z drugiej strony powstaje trudność, czy możliwy jest dialog między filozofami, skoro większość z nich zdradza podstawowe zadanie myślenia?

Panie Profesorze, czy myślenie filozoficzne jest w stanie udźwignąć tak wiele obowiązków i sprostać wszystkim postawionym zadaniom?

KAROL TARNOWSKI:

Nie uważam, aby filozofia Tischnera miała prowadzić do zbawienia. Ona ma pokazywać, że coś takiego jak zbawienie znajduje się w horyzoncie człowieka, który jest głównym przedmiotem myślenia Tischnera. Po prostu drugi człowiek jest kimś, kogo spotykam i kogo mogę, ale nie powinienem lekceważyć i nie dostrzec możliwości tragedii, która może nastąpić.

Jak już zostało powiedziane, dla Tischnera spotkanie było czymś zasadniczym, ważniejszym niż samo myślenie. Myślenie rodzi się w spotkaniu, ponieważ odsłania wymiar możliwej tragedii, który z jednej strony wskazuje na światło Dobra, horyzont agatologiczny – jak mówił Tischner. Z drugiej zaś strony, otwiera właśnie możliwość myślenia rozumianego jako otwieranie przed człowiekiem, przed myślicielem, możliwości zapobiegnięcia tragedii. Tischner widzi myślenie właśnie w tej dramaturgicznej strukturze; i w związku z tym zagadnienie ocalenia, rodzące się w samym spotkaniu, jest jak gdyby w samym fenomeń myślenia, dlatego że myślenie dla Tischnera najpełniej otwiera możliwości tego, co jest naprawdę i co określa prawdziwe życie, które jest równocześnie życiem dobrym.

Wydaje mi się, że Tischner nie wyobrażał sobie, aby to myślenie miało cokolwiek zastępować. Natomiast powinno ono towarzyszyć wszystkim próbom praktycznego zaradzania Złu, łącznie z religią, dlatego że myślenie ostrzega przed możliwymi złudzeniami, nieprawdziwymi projektami zbawienia. Dlatego dla Tischnera wartość Prawdy jest fundamentalna.

MAREK DRWIĘGA:

Chciałbym rozróżnić dwie rzeczy. Po pierwsze metodę myślenia, a po drugie myślenie jako takie. Jeżeli chodzi o metodę, sprawa jest dość złożona i sądzę, że jeszcze będziemy o tym mówić. Jeśli zaś chodzi o samo myślenie, to ma ono wiele aspektów. Jednym z nich jest problem jego początku, który także częściowo wyjaśnia, czym myślenie jest.

Jak wiemy, tradycja filozoficzna dostarcza tu wielu rozwiązań, przykładów modelowych. Trzeba powiedzieć, że w przypadku Tischnera rozwiązanie jest szczególnego rodzaju. Otóż dla niego punktem wyjścia jest pewne doświadczenie, które domaga się odpowiedzi, wręcz wymusza ją; chodzi o radykalną niepewność, o sytuację graniczną, w jakiej znajduje się każdy, kto rozpoczyna myśleć. A zatem nie jest to zachwyt, w myśleniu nie chodzi też o beznamietne opisywanie, zdawanie sprawy z natury przedmiotu. Być może w tym tkwi jakiś powód do krytyki innych stanowisk, których punkt wyjścia jest odmienny. W każdym razie owa pierwotna niepewność oznacza zakwestionowanie tego stanu, z którym mamy do czynienia, i wymusza rozmaite sposoby radzenia sobie z nim. Jedną z części odpowiedzi na postawione pytanie polegałyby więc na zwróceniu uwagi na początek myślenia, na to, skąd ono miało się wywodzić.

ADAM HERNAS:

Idąc za intuicją Adama Workowskiego, przypuszczam, że to myślenie unosi rzeczywiście bardzo wiele, powiedziałbym nawet: nadzwyczaj wiele. Jego funkcja jest absolutnie zasadnicza nie tylko w filozofii, ale również w jakiejś etycznej wizji świata. Proszę zauważyć, że według Tischnera horyzont agatologiczny otwiera się, kiedy spotykamy tragiczność w świecie, kiedy spotykamy śmierć i cierpienie i odpowiadamy na to w sposób naturalny. Tą odpowiedzią jest skierowanie się gdzieś poza świat; wtedy otwiera się tak zwany horyzont agatologiczny.

Tischner mówi, że horyzont agatologiczny daje do myślenia. To jest istotna sprawa, dlatego, że myślenie natychmiast musi unieść cały świat, musi znaleźć sposób wyjścia ponad tragiczność świata, musi znaleźć drogę przekroczenia tego fatalnego stanu rzeczy. Jak wiemy, w myśleniu istnieją nadzieja i wolność, w myśleniu rodzi się cały świat podmiotu aksjologicznego.

KAROL TARNOWSKI:

Z jednej strony, to otwarcie się horyzontu agatologicznego określa w pewnym sensie to, co Tischner nazywał *metaforycznością* my-

ślenia. Ona nas nieustannie przenosi ponad – to jest pierwsza sprawa. Druga – w spotkaniu istnieje nie tylko możliwość tragedii, ale możliwość bycia przedmiotem kłamstwa, bycia zwodzonym; stąd myślenie jest jeszcze bardziej rozszyfrowywaniem złudzenia, czy też przebijaniem się poprzez złudzenie. Jest jakas walka, mająca na celu może nawet ocalenie kłamcy, przez wskazywanie na to, że z chwilą, kiedy kłamie, *de facto* uznaje prawdę. To jest jak gdyby apogeum duszpasterskiej strony tego myślenia; pokazać kłamcy, że on w rzeczywistości aprobeuje prawdę, i wskazać mu drogę wyjścia.

ADAM WORKOWSKI:

Na początku naszej rozmowy wskazałem na ogrom zadań, jakie Józef Tischner stawia przed myśleniem. Sądziłem, że Państwo będziecie odciążać myślenie od nadmiernego balastu. Tymczasem nasza dyskusja pokazała, że u Tischnera myślenie ma odgrywać jeszcze większą rolę. Czy nie należy się obawiać, że takie ujęcie myślenia sprawi, iż zbyt wiele będziemy oczekiwali od filozofii i filozofów?

To prowadzi do kolejnego problemu. Myślenie według Tischnera może ocalać człowieka – ponieważ „uczestniczy w ludzkim dramacie”. A zatem samo myślenie jest dramatyczne, co ma spory wpływ na sam przebieg myślenia. Tradycyjne myślenie filozoficzne kieruje się regułami logiki, które narzucają „przymus” i konieczność. Natomiast myślenie dramatyczne w ujęciu Tischnera zawiera w sobie „węzły dramatu”, a zatem miejsca, gdzie nie obowiązuje przymus logicznej konieczności, lecz raczej przymus „wartości”, który zakłada wolność i wybór. W dodatku, myślenie dramatyczne nie tylko opisuje węzły dramatu, w których dochodzi do erupcji wolności, ale również pozostawia wolność czytelnikowi – ponieważ rozumowanie Tischnera nie narzuca konieczności jego przyjęcia. To znaczy, można je odrzucać – nie popadając w sprzeczność.

W tej perspektywie łatwo zrozumieć, że wiele środowisk filozoficznych w Polsce zarzucało Tischnerowi, iż jego rozważania zbyt mocno rozluźniają rygory myślenia, żeby można je było nazwać filozofią.

MICHAŁ BARDEL:

Spróbuję odnieść się do tego, o czym była mowa w pierwszym panelu. Postawiono tam pytanie, czy filozofia Tischnera należy jeszcze do filozofii dialogu. Chciałbym w skrócie pokazać, że przynajmniej z pewnego punktu widzenia należy do niej w sposób bardzo istotny. Właśnie z uwagi na to, o czym mówi Adam Workowski, na sposób przekazywania wiedzy, argumentacji, oparty na przymusie wobec wartości, koniecz-

ności wnikania w wartości, nie zaś na racjach logicznych. Mam wrażenie, że dla wszystkich przedstawicieli filozofii dialogu jest to coś wspólnego i bardzo istotnego. To jest właśnie – jak powiedział Rosenzweig, a ojciec Kłoczowski o tym przed chwilą przypomniał – owo „nowe myślenie” filozofii doświadczającej, która zastępuje starą filozofię przekonującą; filozofii, która dysponuje zupełnie innym rodzajem argumentacji. Tutaj nie wsluchujemy się bezpośrednio w logiczną konsekwencję argumentu, nie odpowiadamy nań „tak” lub „nie” – racja dociera do nas na zupełnie innym poziomie. Otóż dociera do nas na poziomie *doświadczenia*. O ile mamy pewną wspólną wrażliwość, w którą zdoła uderzyć autor – w tym przypadku Tischner – to my tę filozofię przyjmujemy. Jeśli tej wrażliwości nam zabraknie, to nie przeczytamy do końca *Filozofii dramatu*.

Mamy tu zatem do czynienia z nieco odmienną metodą. Możemy teraz wrócić do tego, co ojciec Kłoczowski mówił o metodologii Tischnera. Ta metodologia jest bardzo charakterystyczna, jej istotą jest nastawienie na to, żeby uderzać w człowieka tam, gdzie jest najbardziej wrażliwy. Myślę, że powinniśmy powrócić do wątku myślenia religijnego u Tischnera, bo być może właśnie poziom religijny stanowi bardzo dobrą płaszczyznę do znajdowania takich czułych miejsc. W każdym razie to jest coś wspólnego Buberowi, Rosenzweigowi, także Lévinasowi.

Niedawno ukazało się polskie tłumaczenie książki Abrahama Heschla. Cała zawarta w niej argumentacja oparta jest na uderzaniu w czułe punkty czytelnika, na granicy nie tylko na jego *logosie*, ale też na całej sferze doświadczeń emocjonalnych, przede wszystkim religijnych. Heschel zresztą sam ją charakteryzuje w specyficzny sposób: „wykrzyzczyć rzeczy wzniosłe – powiada – tak, żeby zawstydzić wątpiących”. Jest to pewna metoda. Choć zapewne można się zastanawiać, czy jest to metoda filozoficznie inspirująca, czy może raczej bliższa w pewien sposób kaznodziejstwu.

Chciałbym zaproponować jeszcze jeden problem do dyskusji. Ta metoda wydaje się znakomicie korespondować z podstawowymi założeniami metody fenomenologicznej. Tam też chodzi o to, aby naprowadzać na pewne wspólne doświadczenia. Nie – pokazywać gotowe rezultaty, ale prowadzić gdzieś pod górę i pokazywać, jak wygląda świat z tego punktu widzenia, z jakiego oglądał go Tischner.

PIOTR MURZAŃSKI:

Zacznę od głosu polemicznego w stosunku do ostatniej wypowiedzi. Zastanawiam się bowiem, na ile Tischner był filozofem dialogicznym.

Niewątpliwie Tischner włącza do swojej filozofii podstawowe tezy myśli dialogicznej. Jednak punkt wyjścia jego myśli filozoficznej jest inny niż u dialogików. Według Tischnera zarówno filozofia, jak i myślenie są odpowiedzią na zło, czy też – jak mówi Tischner – biedę, w jakiej znajduje się człowiek. Uznanie, że taki jest punkt wyjścia filozofii, może budzić kontrowersje. Można przecież uznać, że to podziw, zachwyt nad światem, rodzi myślenie. Można twierdzić, że to doświadczenie miłości wywołuje potrzebę wypowiedzenia. Tutaj natomiast myślenie zaczyna się (wraz z otwarciem horyzontu agatologicznego) w odpowiedzi na negatywne doświadczenie zła, które zagraża człowiekowi, i to nie wyłącznie drugiemu człowiekowi (jak to jest u Lévinasa), ale – chyba przede wszystkim – mnie samemu.

Należy zwrócić uwagę na różne rodzaje zła, jakie wymienia Tischner. Można ten problem rozpatrywać na różnych poziomach. Jest zło czynu, np. zło, jakie rodzi odwet lub zdrada; jest zło struktur, zło, w którym uczestniczymy, zło dziedziczone; jest zło metafizyczne (nazywane przez Jeana Naberta *injustifiable*). Chodzi tu o zło, które mnie dotyka i zagraża mi – stąd filozofia dramatu jest, jak już zostało powiedziane, filozofią szukania ocalenia. Dramat zła i możliwego ocalenia dotyczy zatem mnie i dialogu, który odbywa się pomiędzy mną a drugim człowiekiem.

Czy myślenie dramatyczne jest dowolne? Dramat zakłada wolność; stąd nigdy nie wiadomo, jak się potoczy. Natomiast Tischner opisuje z boku, jaka jest logika dramatu. A ta logika nie jest całkowicie dowolna. Metaforyczność myślenia, o której mówi Tischner, odsyła nas do tego, co nie jest nam tutaj dane, a być powinno. Ale właśnie, skoro wolność, skoro dramat, to my nie wiemy, co powinno być dane. Myślenie filozoficzne wyznacza projekt tego, jak powinno wyglądać ocalenie. W tym momencie pada słowo „alternatywa”, wskazujące na pewną dowolność. Ale ta dowolność nie jest pełna; o tym świadczą polemiki Tischnera, który w imię czegoś krytykuje inne filozofie, odcina się od innych sposobów myślenia.

ADAM WORKOWSKI:

Dwie krótkie uwagi. W ujęciu Piotra Murzańskiego dramat jest wolny i nieprzewidywalny, natomiast myślenie ma „z boku” opisywać logikę dramatu. Zgodziliśmy się jednak, że u Tischnera myślenie uczestniczy w dramacie i samo jest dramatyczne. Zatem nie może być obiektywnym (z boku) opisem dramatu.

Z drugiej strony, cenne jest podkreślenie, że istnieje logika dramatu, a w konsekwencji porządek i *logos* myślenia. Warto byłoby jednak ustalić, jakie konkretne prawa rządzą myśleniem dramatycznym.

MAREK DRWIĘGA:

Z jednej z poprzednich wypowiedzi wynikało, że myślenie ma nas uwrażliwiać, to znaczy dotykać czułych punktów – czyli w zasadzie ma to być rodzaj sztuczki. Przy pomocy języka, perswazji, chwytów stosowanych w retoryce ma się uwrażliwić przeciwnika czy wręcz zmusić go do przyjęcia mojego punktu widzenia. Jest w tym więcej zabiegów językowych niż rzetelnej argumentacji. Myślę, że tak nie jest. Otóż wydaje mi się, że temu, co nazwaliśmy myśleniem, odpowiada część metodologiczna. Krótko mówiąc, chodzi tu o część stosowanej przez Tischnera i podlegającej ciągłej ewolucji metody z właściwymi jej narzędziami i językiem. Jeśli przyjmuje się w punkcie wyjścia, czyli w doświadczeniu innego człowieka, że język i sposób oddawania go – zbudowany na wzorze relacji podmiot–przedmiot, który jako punkt odniesienia ma scenę – nie jest adekwatny do oddania pełni tego doświadczenia, to prowokuje do poszukiwania czegoś nowego.

Wokół tej tezy Tischnera zachodzi wiele nieporozumień. Pytanie o to, dlaczego w swoich analizach używał takiego a nie innego języka, jest złożone. Jednak wydaje mi się, że przynajmniej część odpowiedzi uwzględniać powinna to podstawowe rozróżnienie, mówiące, że nie można kategorii stosowanych w opisach przedmiotów przenosić na sferę doświadczeń intersubiektywnych. *Nota bene* ta dziedzina intersubiektywności, dialogiczności rozwinęła się tak naprawdę dopiero w XX wieku. Mimo że wcześniej znajdujemy kilka przykładów tej problematyki, to jednak jest to właściwie nowość.

Nie chciałbym jednak redukować sposobu myślenia, które nazywa się „nowym” czy dramatycznym, do funkcji retorycznej, która częściowo na pewno też w nim występuje.

KAROL TARNOWSKI:

Chciałbym dodać tylko, że punkt wyjścia tej myśli jest w tym sensie nowy, iż jest nim doświadczenie spotkania. Doświadczenie spotkania nie zależy od nas. Od nas zależy to, co my z tym spotkaniem zrobimy. Ale samo spotkanie jest pewnego rodzaju wydarzeniem, dlatego filozofia Tischnera jest filozofią wydarzeniową. Tylko że dla niego wydarzenie nie jest pozbawione *logosu*; to jest właśnie *logos* wolności w obliczu wartości.

W momencie spotkania coś się odsłania. To coś jest tą szczególną logiką agatologiczną, aksjologiczną. Ale samo spotkanie nie jest bytem czy przedmiotem spostrzeganym. Filozofia zaczyna się nie tylko od postrzegania, zaczyna się także od pojęcia. Zaczyna się od spotkania, które ma

szczególną strukturę, właśnie strukturę dialogiczną czy intersubiektywną, która implikuje doświadczenie.

ADAM HERNAS:

Można by powiedzieć więc, że myślenie występuje zarówno w funkcji myślenia o dramacie jako opisujące i próbujące zrozumieć ludzki dramat, jak i w funkcji myślenia doświadczającego. Mamy wówczas powiedziane: jest logika dramatu, nie będąca logiką ontologii, jest to logika wydarzeń, logika wolności – oto jakby poziom samego filozofowania. Druga sprawa to myślenie samego myśliciela, które ma również charakter dramatyczny. Ów myśliciel przechodzi jakąś drogę, drogę różnych doświadczeń. Są to również doświadczenia dramatyczne, ale tym razem doświadczenia tego myśliciela. To jest filozofia dramatu albo, idąc dalej, teologia dramatu w odniesieniu do dramatu religijnego. Są to więc jakby punkty istotne na drodze myślenia w pierwszej osobie, które nie opisuje, tylko samo przez to przechodzi.

W tym sensie to myślenie jest cały czas doświadczające. Na początku zostaje doświadczane, ale później po drodze jest cały czas doświadczające. Doświadcza różnych wydarzeń, które nieoczekiwanie mogą zmienić jego bieg.

MICHAŁ BARDEL:

Owszem, mogą, ale zadajmy pytanie, czy muszą? Czy to już jest konieczność wynikająca z tego, że spotkaliśmy się, mamy wspólne podłoże, wspólne zaplecze – jak nazywa to Tischner? Czy teraz wszystko będzie szło gładko, bo skoro udało nam się spotkać, to uda nam się zrozumieć? Mam wrażenie, że u Tischnera nie jest to takie proste. Adam Workowski mówił, że aby zrozumieć myśl Tischnera, trzeba wejść w jego dramat. Jeśli ktoś nie wejdzie w ten dramat, to samo spotkanie, którego potrzebę nawet mógłby odczuwać, da mu bardzo niewiele.

Chciałbym przypomnieć, że podczas ubiegłorocznych Dni Tischnerowskich pani prof. Barbara Skarga dokonała ciekawej i dość kontrowersyjnej analizy, w której próbowała dotrzeć do sedna tego, co Tischner nazywał agatologią, usuwając spod niej grunt religijny. Okazuje się, że jeśli rzeczywiście usunie się tę płaszczyznę, agatologia zaczyna rodzić szereg komplikacji i trudności, które dla kogoś, kto nie myśli kategoriami religijnymi, są praktycznie nie do przewyciężenia. Być może ktoś się ze mną nie zgodzi, ale uważam, że filozofia Tischnera jest na swój sposób ekskluzywna. Wymaga bowiem w punkcie wyjścia wspólnego wejścia w dramat. Jeśli

ten warunek nie zostanie spełniony, to nie bardzo widać w niej możliwość porozumienia.

Zarówno Adam Workowski, jak i Wojciech Bonowicz mówili o tym, że źródłem myślenia Tischnera były rozmowy z ludźmi, z którymi się spotykał. Tischner pisze, że myślenie zaczyna się właśnie od doświadczenia tragiczności, cierpienia człowieka. I owszem: dla tych, którzy mieli takie doświadczenia i przychodzili z nimi do Tischnera, dla tych, którzy z takim doświadczeniem siadają do lektury jego dzieł, to jest przekonujące. Ale co wtedy – powołałam się w tym miejscu na metaforę autorstwa Adama Workowskiego – co wtedy, kiedy z filozofią dramatu będzie miał do czynienia „wypasiony”, szczęśliwy i zadowolony z życia holenderski młodzieniec?

KAROL TARNOWSKI:

Do czasu, do czasu. Później dostanie raka i zacznie się dramat.

PIOTR MURZAŃSKI:

Myślę, że wszystkie te postawy zostały przez Tischnera uwzględnione. Tischnera zajmowało zło totalitaryzmu, ale później zajął się również typem człowieka, który traktuje życie jako grę, jako przyjmowanie różnych ról, które tylko się odgrywa, nie identyfikując się z odgrywaną postacią. Według mnie postawa taka tym różni się od uczestniczenia w dramacie, że ten, kto tylko gra, zawsze z swej roli gotów jest się wycofać – nie jest na serio. Ten człowiek nie jest sobą w roli, którą gra, on tylko odgrywa. Tischner mówi tu o „śmierci człowieka”: nie ma już mnie, są tylko role, które można odgrywać, pozy, które można przyjmować. Tacy ludzie nie wchodzą w dramat. Tischner pokazuje również inne sytuacje ucieczki ludzi od dramatu, od doświadczenia zła, winy, od brania odpowiedzialności za zło, które jest ich udziałem.

Myślę, że to jest też powód, dla którego Tischner krytykuje inne filozofie, w szczególności postmodernizm. Nie traktują one człowieka w jego najistotniejszym aspekcie dramatu dobra i zła, gdzie człowiek może siebie odnaleźć lub też może siebie zatracić, lecz redukują go do przedmiotu ekonomicznego, do wypadkowej gry pożądań czy też jakichś innych (psychologicznych, socjologicznych...) rządzących nim sił. Oczywiście, wszystko to jakoś kształtuje człowieka, ale on się do tego nie redukuje. Stąd Tischnerowska krytyka tak zwanych „hermeneutyk podejrzeń”, krytyka prób ontologizacji człowieka: nie ukazują one tego, co istotne w człowieku. Tischner powiedziałaby o każdej z nich, że „jest OK, ale

człowiek się tu nie odnajduje”. Człowiek żyje i odnajduje siebie w świecie, gdzie jest dobro i zło, gdzie występują wartości.

ADAM HERNAS:

Co zrobić z takim doświadczeniem, kiedy doświadcza się zła, które jest znośne? Nie można go wszak sprowadzić do całego radykalizmu dramatu.

PIOTR MURZAŃSKI:

Ale co on pokazuje? Różne gry, uwodzenie, słodkie życie – czyli uciekanie od zła, od cierpienia. Ale zło ciągle nas dotyka i to już chyba jest nieznośne – budzi protest, rodzi myślenie. Można też postawić dość mocną, ale być może prawdziwą tezę, że koniec końców człowiek i tak zawsze doświadcza tego „prawdziwego” cierpienia czy też zła. Zawsze może nas dotknąć jakaś katastrofa, może na nas spaść cierpienie, ogarnąć rozpacz; wszyscy też wcześniej czy później stają wobec „zła ostatecznego” – wobec śmierci.

ADAM WORKOWSKI:

W dyskusji omawiamy głównie filozofię Tischnera w perspektywie zdarzeń – opisów spotkań i ludzkich doświadczeń. Tymczasem ciągle pozostaje pytanie – czy zadaniem myślenia jest opis „wydarzeń”, czy też ukazanie pewnej logiki? Innymi słowy, czy Tischnerowi chodzi o przekonywanie i sugestywność opisu, czy też o myślowy rygor i argumentację?

Spróbujmy jeszcze raz rozważyć formułę Tischnera, że myślenie „uczestniczy w dramacie człowieka”.

W naszej rozmowie pojawiły się kilkakrotnie dwa kluczowe terminy Tischnera: horyzont agatologiczny i horyzont aksjologiczny. Oba te horyzonty otwierają się w spotkaniu z drugim człowiekiem.

Horyzont agatologiczny otwiera się, gdy w spotkaniu doświadczy my twarzy drugiego człowieka, z której odczytamy możliwość tragedii. Świat staje się problematyczny, człowiek może się ocalić i może zatracić. Rolę horyzontu agatologicznego można porównać do światła Dobra, które tylko problematyzuje świat i daje do myślenia. Natomiast horyzont aksjologiczny pojawia się później, gdy poszukujemy dróg możliwego ratunku – wtedy przed człowiekiem rozpościera się świat konkretnych wartości, które domagają się urzeczywistnienia.

Pytanie o *logos* myślenia Tischnera przekształca się w dwa pytania. Myślenie agatologiczne różni się od aksjologicznego, ponieważ myślenie zmienia się zależnie od przestrzeni, w jakiej się rozgrywa. Konkretnie bio-

rać – inna jest logika problematyzacji, którą uzyskujemy w świetle Dobra, a inna logika konkretnych wartości, które powinny być zrealizowane.

KAROL TARNOWSKI:

Moim zdaniem, Dobro ma dla Tischnera podwójne znaczenie. Z jednej strony, jest to warunek możliwości zrozumienia rzeczywistości w ogóle, mianowicie tego, że ta rzeczywistość jawi się jako zhierarchizowana. Według Tischnera początkiem doświadczenia rzeczywistości jest jej hierarchizacja. On to tak widzi, ponieważ dla niego myślenie rozpoczyna się w spotkaniu. To jest jakiś nieredukowalny punkt wyjścia. Trzeba tutaj przyznać rację panu Michałowi Bardelowi, że jest to nieredukowalny punkt wyjścia, który albo się widzi, albo się go nie widzi. Tischner mówi wyraźnie, że filozofia, która nie bierze pod uwagę hierarchii wartości, na przykład filozofia typu analityczno-językowego, czy ontologia, która jest mniej lub bardziej ślepa na wartości, a przynajmniej może być ślepa na wartości, nie jest wcale sama w sobie sprzeczna. Według niego istnieją różne możliwości niesprzecznych filozofii. Można odwrócić się od tej aksjologii.

Tischner nie pokazał jednak logiki, która polega na tym, że myślenie hierarchizujące jest bardziej fundamentalne. Tam gdzie spotykamy się ze złudzeniami, a spotykamy się przecież na każdym kroku, tam odbywa się to fundamentalne zafalszowanie rzeczywistości. On chce wskazać, że coś takiego jest. W tym momencie zaczyna się przygoda z wartościami. Jest coś takiego jak wartość prawdy, wartość kłamstwa, poza tym szereg wartości niższego rzędu, pomiędzy którymi *de facto* wybieramy, bo każdy wybór jest w gruncie rzeczy wyborem między wartościami.

To wydaje się oczywiste, ale, naturalnie, filozof ma prawo się od tego odwrócić, kompletnie się tym nie interesować, albo uważać za czysto subiektywne. Tischner pokazuje, że tak nie jest. To w ogóle pierwotny sposób, w jaki rzeczywistość sama się odsłania. Odsłania się jako zhierarchizowana aksjologicznie i potrzeba na to czegoś, co tę rzeczywistość Tischnera problematyzuje według jej hierarchii wartości.

Ale oprócz tych najbardziej pierwotnych możliwości jest coś takiego jak Dobro Najwyższe, związane z perspektywą zbawienia, definitywnego ocalenia. Gdzie występuje możliwość tragedii, tam odpowiedzią na nią może być tylko definitywne ocalenie.

ADAM WORKOWSKI:

Czy w każdej hierarchii wartości musi istnieć Dobro Najwyższe, które ocala w sposób definitywny? Można przecież wyobrazić sobie wartość,

która jest najwyższa w hierarchii – a jednak wcale nie zbawia! Czy w takiej sytuacji możliwe jest jeszcze myślenie i dramat w sensie Tischnera?

PIOTR MURZAŃSKI:

Myślę, że Tischner doszedł do kwestii Dobra, szukając warunków możliwości pojawienia się wartości. Wydaje mi się, że na tym polega różnica pomiędzy aksjologią Tischnera (począwszy przynajmniej od artykułu *Myślenie według wartości*) a aksjologią Schelerowską. Nie ma idealnej hierarchii, która z góry byłaby nam dana. Wartości są dziejowe, zależne od sytuacji. Doświadczenie zła jest jednocześnie otwarciem horyzontu agatologicznego, w którym ukazuje się, że tak być nie powinno. To rodzi myślenie, które poszukuje możliwego ocalenia poprzez wartości. Na tym polega druga różnica w stosunku do Schelera: nie uczucia odsłaniają nam wartości, ale to myślenie pozwala nam odkryć, jakie wartości są konieczne do ocalenia.

Co ciekawe, samo Dobro nie jest nam dane, ono jest jakby przeczuwane. Interesujące jest to, że dobro nie jest nam dane na przykład w pragnieniu od początku. Dobro właściwie pojawia się dopiero w spotkaniu, wtenczas kiedy ukazuje się coś, co jest zagrożone przez zło.

MAREK DRWIĘGA:

Próbując odpowiedzieć na pytanie Adama Workowskiego, muszę dokończyć tu pewnej systematyzacji, biorąc pod uwagę rozwój poglądów Tischnera. Wydaje mi się, że cała logika rozwoju jego poglądów biegnie od „wczesnego Tischnera” do „późnego Tischnera”. W logice tej da się wyróżnić pewne zasadnicze elementy.

Pierwszy Tischner jest filozofem podmiotowości, której podstawę stanowi Ja aksjologiczne. W swojej filozofii korzysta on z rozwiązań aksjologów takich jak Scheler czy Ingarden. Czerpie z ich rozwiązań, ale w swojej teorii ich poglądy modyfikuje. Na przykład przyjmując za Schelerem istnienie obiektywnej sfery wartości, wprowadza tezę, że odpowiednikiem po stronie osoby jest „byt dla siebie”. Ciekawe, że wprowadza do języka schelerowskiego pojęcie heglowskie. Ale przeformułuje też całą koncepcję Ja w wyniku polemik po części z Husserlem, po części z Heideggerem i samym Schelerem, czego wynikiem jest wspomniana koncepcja Ja aksjologicznego. Człowiek posiadający takie Ja aksjologiczne jest określany jako coś, co jest rzeźbione przez wartości. W tym sensie Tischner porusza się na obrzeżach aksjologii.

Ale odkrycie nowego wymiaru, czyli filozofii dialogu powoduje, że kluczem do tej aksjologii nie jest bezpośrednio doświadczenie wartości,

lecz doświadczenie drugiego człowieka. To jest ów nowy wątek, który zostanie później rozwijany i radykalizowany. Z tego wyłoni się „drugi Tischner”, który ja aksjologiczne zastąpi Ja agatologicznym. Jeśli zaś chodzi o samą logikę, wydaje mi się, że sprawa ta nie jest do końca jasna. Więcej występuje tu problemów niż jasnych rozwiązań. W *Sporze o istnienie człowieka* te dwa porządki: agatologiczny i aksjologiczny zostają sobie przeciwstawione, z jednym wszakże zastrzeżeniem: Tischner zawsze powtarza tezę o pierwotności doświadczenia agatologicznego. Wartości, po pierwsze, istnieją w relacji do tego Dobra, a po drugie, Ono wpływa na ich ukształtowanie. Można to rozmaicie interpretować, nawet w ten sposób, że jedno przeciwstawia się drugiemu. Ale wydaje mi się, że to zagadnienie dopiero czeka na opracowanie.

ADAM HERNAS:

Wobec tego mam pytanie do Piotra Murzańskiego: jak miałyby się ja agatologiczne do hierarchii wartości? Czy w *Sporze...* został opisany ostatecznie człowiek zbawiony, czyli ten, kto doświadczył wydarzenia ła-ski? Czy aksjologia staje się niewidoczna w świetle samego Dobra, czy dzieje się jeszcze coś innego?

MICHAŁ BARDEL:

Zanim padnie odpowiedź, dorzucę jeszcze jedno pytanie. Pojawiła się tutaj bardzo zgrabna metafora Ja aksjologicznego, które jest rzeźbione przez wartości. Wracając uporczywie do wątku ekskluzywności filozofii Tischnera, zapytam: czy to rzeźbienie jest czymś faktycznie nam wspólnym, wzorowanym na pewnej matrycy, zrobionym od sztamperki, czy też jesteśmy rzeźbieni przez rękodzielnika, indywidualnie i niepowtarzalnie?

PIOTR MURZAŃSKI:

Przyjmując, że w myśleniu Tischnera następuje zmiana, o której wspominał Marek Drwięga, to chyba można powiedzieć, że u „późnego Tischnera” nie ma jednej matrycy. Tischner wspomina w *Sporze o istnienie człowieka*, że wartości mogą zagrozić Dobru, że może nastąpić coś takiego, jak estetyzacja wartości. Jak rozumieć ten konflikt między Dobrem a wartościami? Wyobrażam to sobie w ten sposób, że w imię wartości, dokonując ich – jak to określa Tischner – „estetyzacji”, można wystąpić przeciwko temu, co absolutne – przeciw Dobru. Myślę, że takie ujęcie relacji Dobra i wartości zaczerpnął Tischner z filozofii dialogu, w szczególności od Lévinasa.

Tischner ponadto mocno podkreśla wagę wolności. Dramat, w którym człowiek uczestniczy, jest dramatem jego wolności. To, co wydarza się pomiędzy nami, nie jest ustalone z góry, poprzez hierarchię, którą aksjolog może odczytać. Wchodząc w wydarzenie spotkania, ja sam muszę rozpoznać w perspektywie Dobra, które odsłania ten drugi, które wartości tutaj są naprawdę ważne. Nie jest tak bynajmniej, że to Dobro przesłania wartości. To właśnie Dobro problematyzuje, oświetla i wydobycza wartości, samo pozostając jakby nieznanne. Ocalenie następuje poprzez wartości, które ujawnia Dobro.

ADAM WORKOWSKI:

Wydaje się, że dotknęliśmy problemu, który może umykać naszej uwadze, bo kryje się za technicznymi sformułowaniami. Dlatego chciałbym go zarysować trochę mocniejszą kreską. Oto myślenie Tischnera pozwala rozumieć dramatyczność ludzkiej egzystencji na dwa sposoby. Albo istnieje ścisły związek między dobrem a wartościami, a wartości są po prostu uszczegółowieniem dobra – wtedy dramat rozgrywa się przede wszystkim między ludźmi. Albo też dobro przeciwstawiamy wartościom, posądzając je o estetyzację ludzkiego życia – wtedy coraz większą rolę zaczyna odgrywać dobro, które staje się Dobrem Absolutnym – Bogiem. W takim ujęciu dramat egzystencji dotyczy przede wszystkim relacji między człowiekiem a Bogiem, a dopiero wtórnie relacji między ludźmi. Zaś filozofia Tischnera, traktując Dobro w kategoriach religijnych, sama staje się filozofią religijną.

ADAM HERNAS:

Wydaje mi się, że myślenie Tischnera od samego początku jest myśleniem religijnym i w gruncie rzeczy na każdym etapie mamy z nim do czynienia. Widać to choćby w metodzie, o czym mówiliśmy. Myślenie posługuje się metaforą.

Czym jest metafora? Tischner sięga do klasycznych metafor. W jego przekonaniu są one sposobem wyrażania wiary. Metafora jaskini jest wyrazem wiary w Dobro. Tischner od początku interpretuje ją w sposób religijny. Metafora złośliwego geniusza obrazuje i zapowiada wiarę w Boga, który ostatecznie ratuje istnienie myślącego człowieka. Na etapie filozofii dramatu rzeczywiście znajdujemy opis dramatu międzyludzkiego, który jak wiemy, kończy się potępieniem. Ale jest tam też krótki akapit na temat usprawiedliwienia, jest zapowiedź dramatu religijnego, który toczy się jakby w tle dramatu rozgrywającego się między człowiekiem a człowiekiem. Można powiedzieć, że w *Spo-*

rze... została zastosowana teologia dramatu. Tam wchodzi się w sam środek dramatu religijnego. To jest jakby ukoronowanie filozofii dramatu w dramacie religijnym. Opis Trójcy Świętej, wszystkie intuicje wzięte z Balthazara, cała teologia łaski – to jest na dobrą sprawę ostatni akt dramatu religijnego, wokół którego całe to myślenie toczyło się od samego początku.

KAROL TARNOWSKI:

Myślę, że to rosnące znaczenie Dobra można odczytać bez większego trudu. To niewątpliwie relatywizuje wartości. To, co właśnie perfekcyjnie w klasycznej aksjologii wczesnego Tischnera, może jawić się w sposób względnie stabilny, pozostaje stabilne i posiada ustaloną hierarchię. W perspektywie dramatu religijnego staje się ruchome i względne. Następuje w pewnym sensie aktywizacja wartości, które w perspektywie tego, co jedynie ważne, czyli ocalenia, stają się drugorzędne, co więcej, określone przez kategorię spotkania. W późniejszej myśli dialogicznej Tischnera bardzo ważne jest właśnie to spotkanie, spotkanie obecności, które dopiero zarysowuje wstępny scenariusz tego dramatu.

ADAM WORKOWSKI:

W naszych interpretacjach myśli Tischnera dotarliśmy do ważnego momentu, w którym pojawia się dylemat: czy istotę ludzkiej egzystencji stanowi dramat religijny, czy też dramat międzyludzki?

Można przyjąć, że dylemat jest pozorny. Po prostu Tischner opisywał coraz głębiej ludzką egzystencję i wprowadził wymiar religijny, w którym relacje między ludźmi nie zostają zredukowane, lecz tylko radykalniej wyjaśnione.

A jednak w późnych dziełach Tischnera niemal wszystkie opisy spotkań dokonują się w horyzoncie pojęć religijnych: wybrania, łaski i zbawienia. Zatem można utrzymywać, że dla ludzkiej egzystencji najważniejszy jest dramat między człowiekiem a Bogiem, a wszystkie inne wymiary egzystencji stają się nieistotne.

Niezależnie od wyboru interpretacji pozostaje pytanie – czy czytelnik, który nie jest zanurzony w żywiole religijności – może w ogóle „przebić się” do myślenia Józefa Tischnera, w której wiodącą rolę odgrywa odniesienie człowieka do Boga?

PIOTR MURZAŃSKI:

Chciałbym odnieść się polemicznie do ostatniej wypowiedzi Adama Hernasa. Niewątpliwie od samego początku myślenie Tischnera kształ-

owane było przez chrześcijańską myśl religijną. Jednak twierdzą, że nie można jego myślenia w sensie ścisłym nazwać religijnym. Jest to myślenie przede wszystkim antropologiczne, opisywanie różnych rodzajów zła, które zagrażają człowiekowi, i poszukiwanie możliwości jego ocalenia. To główny przedmiot poszukiwań Tischnera. Inną kwestią jest, że ostatecznie (w *Sporze o istnienie człowieka*) ocalenie okazuje się możliwe jedynie dzięki Bogu, który jest Dobrem absolutnym.

Co stałoby się, gdyby z *Filozofii dramatu* usunięto kilka zdań, mówiących, że istnieje jedynie jeden dramat, dramat religijny (bardzo ważne zdanie, odsyłające do *Sporu o istnienie człowieka*)? Myślę, że nic by to nie zmieniło w tej książce. Tam nie występuje kwestia Boga, kwestia religijna. Opisanie są tam jedynie różne sytuacje międzyludzkie, w których człowiek, pragnąc dobra, jakoś gubi się i błądzi.

W *Sporze o istnienie człowieka* występuje – co niewątpliwie warto uwagi – splot religii i teologii z filozofią. Nie przesądza to jednak kwestii, że Tischner jest przede wszystkim myślicielem religijnym. Jeżeli sięga on do teologii, do np. *Theodramatik* Ursa von Balthasara, to dlatego, że chce wydobyć stamtąd treści ważne dla problemu, który interesuje Tischnera, to znaczy problemu ocalenia człowieka. Jeśli na przykład Tischner sięga do rozważań dotyczących Trójcy Świętej, to po to, aby lepiej zrozumieć, kim jest człowiek (to droga wyznaczona przez św. Augustyna). Myślę, że rozważanie relacji między Osobami Trójcy Świętej w sposób idealny pokazuje, jakie relacje winny być między wolnością a Dobrem, ofiarą, daniem siebie w miłości. Służy więc nakreśleniu projektu idealnego ocalenia człowieka.

MICHAŁ BARDEL:

Trochę to dziwne. Jestem zdecydowanie bardziej przywiązany do *Filozofii dramatu*, może jeszcze za mało wczytałem się w *Spór o istnienie człowieka*, ale trudno mi zgodzić się z poglądem, że w *Filozofii dramatu* nie ma myślenia religijnego. Ona cała jest myśleniem religijnym. Oczywiście, że Tischner nie posiłkuje się tam pojęciem Boga na zasadzie *Deus ex machina*, to jest wtedy kiedy już nie ma innego wyjścia. Natomiast język jego analiz jest ściśle religijny. Tam mówi się nieustannie o ocaleniu, zgnębieniu, zbawieniu, dawaniu świadectwa. To nie jest język neutralny; on jest bardzo głęboko zakorzeniony w płaszczyźnie religijnej.

Oczywiście, w *Sporze o istnienie człowieka* ta warstwa religijna została teologicznie pogłębiona. Ale znów zapytam trochę prowokacyjnie. Warstwa religijna wydaje mi się terenem, na którym łatwo byłoby szukać wspólnoty doświadczeń. Dużo łatwiej na niej dotrzeć do ludzkich emo-

cji. To bardzo ostra teza. Pamiętamy, że kilka razy przytaczano tu wypowiedź Tischnera, który mówił, że najpierw jest filozofem, potem człowiekiem, a na końcu księdzem. Czy to nie jest tak, że ta perspektywa religijna wychodzi z wnętrza metodyki Tischnera? Jest mu potrzebna i dlatego zostaje niejako wtórnie wykorzystana?

MAREK DRWIĘGA:

Chciałbym odpowiedzieć prowokacją na prowokację. Postawmy pytanie: czy da się odczytać Tischnera w formie bezteologicznej, Tischnera bez żadnego religijnego zaplecza? Co jest właściwie wynikiem takiego odczytania? Parafrazując to, co ktoś kiedyś powiedział o filozofii Lévinasa, można powiedzieć, że mielibyśmy do czynienia z biblijnie udratyzowanym platonizmem. Byłaby to pewna historyczna postać platonizmu, oczywiście wyrażona innym, współczesnym językiem. W tym wypadku myślenie o Dobru miałoby swoje źródło platońskie. Znajdujemy to odniesienie bezpośrednio w tekstach samego Tischnera, weźmy choćby jego interpretację metafory jaskini. Ale pod wpływem Lévinasa Dobro przybiera postać bardziej konkretną: to, co metafizyczne, wchodzi między ludzi. Niemniej jednak pozostaje Dobrem platońskim.

KAROL TARNOWSKI:

Tischner na pewno wchodzi w nurt platonizmu chrześcijańskiego, co do tego nie można mieć wątpliwości. Wcześniej odkryto w myśleniu Platona jakieś pokrewieństwo duchowe i pewne narzędzia pojęciowe, służące do rozszyfrowywania, że tak powiem, „mapy problemów filozoficznych”. Ten pomysł idealności nie musi jeszcze wskazywać palcem tego, co idealne, jak np. u Kanta. To światło Absolutu, który może nie być nazywalny, natomiast ukierunkowuje myślenie na tory religijne.

Sądzę jednak, że postawiono tu dwie alternatywy pomiędzy spotkaniem człowieka z człowiekiem a człowiekiem z Bogiem. Otóż wydaje mi się, że fenomen miłości jest tym, co wiąże te dwie sprawy; to znaczy, że nie ma zbawienia poza miłością rozumianą jako ofiara.

ADAM WORKOWSKI:

Zauważyłem, że Dyskutanci nie dzielą mojego niepokoju, który można wyrazić w prostej tezie, iż w ostatnich dziełach Tischnera myślenie religijne „pochłania” wszelkie inne typy myślenia.

Może uda mi się wzbudzić ten niepokój przez nieco prowokacyjną analogię. Kiedyś w ostrym sporze na temat tomizmu z prof. Gogaczem Józef Tischner zarzucił oponentowi „pseudomistykę istnienia”. Chodzi-

ło o to, że w pewnej wersji tomizmu istnienie wyjaśnia wszystkie zagadki bytu i poznania.

Czy w swoich ostatnich dziełach Tischner nie robi tego samego poprzez pojęcie Dobra? Zastanówmy się: oto wolność jest sposobem istnienia dobra, łaska jest Dobrem wcielonym w człowieka, a warunkiem ujawnienia się ludzkiej twarzy jest dotknięcie człowieka przez Dobro. Można kontynuować to wyliczenie, które jasno pokazuje, że wszystkie kluczowe kategorie myślenia Tischnera są wyjaśniane przez Dobro. Czy zatem nie mamy do czynienia z „pseudomystyką Dobra”, gdzie wszelkie ludzkie sprawy są zredukowane do relacji jednostki z Absolutem?

PIOTR MURZAŃSKI:

Pytanie, czy do człowieka współczesnego, dla którego chrześcijaństwo wcale nie jest ewidentne, przemawia to, co proponuje Tischner? Myślę, że kluczowe jest to, o czym mówił Michał Bardel. Czy człowiek potrzebuje ocalenia? Czy każdy w jakiś sposób szuka swego ocalenia? Czy wspomniany tutaj Holender czy Belg, zażywający słodkiego życia, który nie doświadcza rzeczywistości, a jedynie prowadzi z nią grę, który nie wchodzi w rzeczywiste relacje z innymi ludźmi i w zasadzie nie ma wyznaczonego celu absolutnego czy religijnego, potrzebuje ocalenia? Myślę, że nie jest to pytanie religijne. Natomiast problem ten dotyczy nie tylko chrześcijanina czy człowieka wierzącego, ale każdego człowieka. Aczkolwiek należy dodać, że to pytanie o człowieka prowadzi Tischnera do kwestii religijnej, gdyż – według niego – ostatecznym rozwiązaniem, ostatecznym ocaleniem człowieka jest Dobro Absolutne.

Patrząc jakby od końca, to znaczy: od tego, do czego Tischner doszedł, można powiedzieć, że jest to pewne rozumienie chrześcijaństwa. Nie wiem, jaka byłaby postać ocalenia kogoś, kto wyrasta z innej tradycji, na przykład buddyjskiej. Ale tam również występuje problem cierpienia, problem negatywności, problem szukania ocalenia.

Tischner był księdzem, miał wychowanie i wykształcenie teologiczne, nawiązywał zatem w swej filozofii do religii i teologii, czerpiąc różne kategorie i schematy myślenia z tego, co było w nim. Nie przesądza to jednak tego, iż nie jest on filozofem, lecz myślicielem religijnym. Rozstrzygająca jest tu podejmowana problematyka i sposób (czy też sposoby) poszukiwania rozwiązań.

ADAM WORKOWSKI:

Rozpoczęliśmy naszą dyskusję od tezy Tischnera, że myślenie odsłania problematyczność świata, czyli pokazuje, że świat nie jest taki, jaki po-

winien być. Potem powiedzieliśmy, że myślenie nie tylko pozwala przekroczyć faktyczność, odsłaniając nowe możliwości, ale ma w sobie wymiar religijny, który umożliwia myślową transcendencję doczesności w stronę „innego” świata.

Naturalną tendencję myślenia do przekraczania zastanej rzeczywistości wyrażamy w języku za pomocą metafory. Proponuję skupić się teraz na roli metafory w myśleniu Tischnera – ponieważ pozwoli to powiązać różne wątki naszej dyskusji.

Tischner sądził, że w metaforze dokonuje się przejście od konkretnego zmysłowego obrazu do „innego” świata. Nasuwa się pytanie: jaka jest waga zmysłowych obrazów w filozofii Tischnera? Wszyscy pamiętamy piękne opisy lasów, gór i tańców góralskich. Czy myślenie „z wnętrza metafory” mogłoby zrezygnować z tej scenarii? Mówiąc konkretniej, czy można sobie wyobrazić myślenie Tischnera pozbawione góralszczyzny? I z drugiej strony – czy można dotrzeć do tego, co chciał powiedzieć Tischner – wychodząc od innej scenarii (np. miejskiej) i innych obrazów?

A może metafory są tylko trampoliną dla myślenia – a zatem liczy się nie tyle obraz wyjściowy, ale punkt docelowy – czyli „inny” świat odsłonięty dzięki metaforze? A zatem „materia zmysłowa” metafory jest w gruncie rzeczy obojętna?

MAREK DRWIĘGA:

Myślę, że to bardzo ciekawe zagadnienie. Tischner w zasadzie posługuje się metaforami – to jest dla niego kluczowa sprawa. Podstawowe znaczenie metafory to przenośnia. Tischner próbuje grać na sensach tego pojęcia w ten sposób, że używając niektórych metafor odziedziczonych z tradycji stara się opisać kondycję ludzką w lepszy sposób, jak uważa, niż posługując się pojęciami ścisłego i sformalizowanego języka. To oczywiście jest teza dyskusyjna, wymagająca dłuższego namysłu. Niemniej jednak wydaje się, że on wierzył w taką właśnie funkcję metafory, traktował ją jako narzędzie, któremu przysługuje wyróżniona funkcja odsłaniania prawd dotyczących podstawowych spraw człowieka. Podstawowe sprawy człowieka opisywał w swojej filozofii dramatu, tym samym metaforyzował filozofię. Narażał się przy tym na zarzut chronicznej wieloznaczności (myślę, że ten zarzut nadal jest aktualny). Ktoś bowiem mógłby zadać pytanie: dlaczego nie można o tych samych sprawach mówić językiem, który nie jest metaforyczny? Ale można to interpretować również w sposób pozytywny. Tischner posługiwał się bowiem metaforą w sposób krytyczny, poddany rygorom, oraz świadomie eks-

plorował sensy wielkich metafor filozofów europejskich. Wspomniana tu kilkakrotnie metafora jaskini jest jedną z nich. Oprócz niej wymienić można metaforę rodzenia, a także złośliwego geniusza. Ponadto na szczególną uwagę zasługuje opis historii zła jako zjawiska. Co ciekawe, jest to w zasadzie historia metaforyzacji zła, czyli historii prób nazywania czegoś, co z istoty jest nieprzejrzyste, wymyka się jednoznaczności. Metafora odgrywała tu kluczową rolę

MICHAŁ BARDEL:

Obrywało się Tischnerowi za te metafory, przede wszystkim od tych, którzy metafor nie lubią, którym one w filozofii przeszkadzają. Ale co ciekawe, obrywało mu się również, i do dziś obrywa, od tych, którzy właśnie metafory uwielbiają, ale nie cierpią, kiedy się z nimi nieładnie postępuje. Tischner miał skłonność nie tylko do posługiwania się metaforami, ale i do tego, żeby je po swojemu obrabiać i przerabiać zgodnie z własnymi potrzebami. Pod jego piórem stare metafory złośliwego geniusza czy jaskini platońskiej nabrzmiewały nowymi sensami. Dla historyków filozofii jest to oczywiście sytuacja nieznośna, kiedy ktoś im te wspaniałe metafory nadbudowuje i robi z nich coś zupełnie nowego, bo akurat jest mu to do czegoś potrzebne. Na szczęście Tischner nie był historykiem filozofii. Był filozofem.

Pamiętam takie zdanie z podręcznika do filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów, z którego swego czasu uczyłem się do egzaminu. Tischner mówi tam tak mniej więcej: „myśl Kierkegaarda nabierze rumieńców, kiedy nadamy jej agatologiczne znaczenie”. I potem już oczywiście nie mamy Kierkegaarda, ale to, co z niego zostało. Albo mamy „zarumienionego” Kierkegaarda. W ten sposób nabrała rumieńców również metafora złośliwego geniusza, która przeszła taką transformację u Tischnera, że właściwie jest nie do poznania, ale przy tym wszystkim, na gruncie filozofii dramatyczną, użyteczną i bardzo trafną.

Jeszcze jedno trzeba powiedzieć *a propos* argumentów przeciwko metaforyzowaniu. Tischner ma w swoim procederze bardzo dobrych poprzedników. W końcu sam Platon bezustannie posługiwał się metaforami i jakoś nikomu to do dziś nie przeszkadza. Co więcej, Platon też na swój sposób przekształcał metafory. Niektóre z nich wymyślał, ale niektóre po prostu dostosowywał do swoich celów. Tak było ze znanym z *Uczty* orfickim mitem androgynicznym, starym przecież jak świat, dużo starszym od Platona. Tak było z Fajdrosowym mitem o Theucie i Tamuzie.

ADAM WORKOWSKI:

Pozostawiając Platona na inną okazję, chciałbym zapytać, jakie jest Państwa zdanie na temat oryginalności myśli Tischnera. Sążniste cytaty i wiele odniesień do filozoficznej tradycji rodziły podejrzenia, że Tischner jedynie tłumaczył Lévinasa i innych klasyków na język „góralski”. A może był filozofem traktującym tradycję jak magazyn z ciekawymi pomysłami i teoriami, z którego zabierał przydatne części i wciągał do własnej oryginalnej filozofii? Istnieje jeszcze trzecia możliwość, w której tradycja filozoficzna służyła Tischnerowi po prostu jako ornament i ilustracja jego własnych pomysłów filozoficznych. Zatem czy Józef Tischner był oryginalnym myślicielem, czy raczej tłumaczem mądrości Francuzów i Niemców na polskie realia i swojskie metafory?

KAROL TARNOWSKI:

Tischner po prostu znakomicie wykorzystał możliwości hermeneutyki, która stwarza pole dla wolności. To doskonale współgra z jego rozumieniem wolności. To oznacza także metafory, które stwarzają przestrzeń dla wolności. Można interpretować je rozmaicie. Zwracam jednak uwagę, że metafora nie posiada dla niego jedynie funkcji religijnej. On mówi tylko o metaforze skierowanej w stronę podmiotu. Podmiot, który ewentualnie konstytuuje sensy rzeczywistości, zawiera pewne pozy. Dlatego metafora rozumiana jest jako coś, co przerzuca poza to, co widzialne, i co stanowi *ex hipotesis* pozorów, przesuwa w sferę czegoś, w co dopiero trzeba się wgrzyźć, a co kieruje nas w stronę Boga. Uważam, że ta problematyka została przez niego znakomicie odnowiona i wpisana jednocześnie we współczesną problematykę intersubiektywności i filozofię istnienia.

MAREK DRWIĘGA:

Ostatecznie przed takim pływaniem w świecie metafor Tischnera chroniło to, że pozostawał wierny pewnej zasadzie metodologicznej. Żywił on fenomenologiczne przekonanie, że wszystko musi być oparte na doświadczeniu. On, jak sam powiadał, „przepuszczał przez rurę doświadczenia teksty historyczne”. Nie była to żadna określona metodologia, żaden proces, który miałby wyznaczone ściśle reguły, pokazujące, jak odczytywać tekst. Był to raczej bardzo „Tischnerowski” pomysł aplikacji, zastosowania tekstów do doświadczenia. W tym sensie zmiana znaczenia pierwotnych tekstów Platona, Lévinasa, Heideggera itd. polega

właśnie na „odczytywaniu” ich przy pomocy doświadczenia, do którego on je przykłada i które ma w polu świadomości. Pojawianie się nowego sensu jest tu wynikiem spotkania tekstu historycznego z doświadczeniem, które Tischner chce opisać. Ta właśnie funkcja, prawdę mówiąc, chroniła go przed krańcowym nadużyciem metafory.

ADAM HERNAS:

Dodam tylko, że poza jednym wyjątkiem. *Filozofia dramatu*, a zwłaszcza *Spór...* to wielka konfrontacja z Lévinasem. W *Filozofii dramatu* Lévinas zostaje potraktowany jeszcze jak inni klasycy, niezbędni do lepszego przedstawienia intuicji dramatycznych. Natomiast w *Sporze...* następuje konfrontacja z Lévinasem. Jakby ukoronowanie całego sporu jest ostateczną odpowiedzią daną Lévinasowi na jego wizję radykalnej etyki.

ADAM WORKOWSKI:

Wydaje mi się, że osiągnęliśmy zakładany cel panelu: chodziło o to, aby przedyskutować te kluczowe wątki dotyczące myślenia Józefa Tischnera, które pozostają ciągle żywe i kontrowersyjne. Nasza dyskusja przyniosła więcej pytań niż odpowiedzi, zatem mam nadzieję, że będziemy ją kontynuować w szerszym gronie podczas dzisiejszej „Nocy filozofów”.

WARSZTATY MŁODYCH – PANEL III

PROWADZENIE: DR HAB. ALEKSANDER BOBKO

UCZESTNICY: PROF. ADAM SZWED, JAROSŁAW GOWIN

O NIEBEZPIECZEŃSTWACH POLITYKI, CZYLI O MYŚLENIU SPOŁECZNYM JÓZEFA TISCHNERA

ALEKSANDER BOBKO:

W tej chwili zejdziemy na nieco płytszą płaszczyznę. Do tej pory pogłębialiśmy Tischnera, a teraz go spłycimy. Pana Adama Workowskiego interesuje myślenie Tischnera, jego głębia. Natomiast ja mam wątpliwości, bo mamy mówić o politycznym i społecznym zaangażowaniu. Wątpię bowiem, czy w polityce jest w ogóle miejsce na myślenie. Także w kontekście Tischnera rodzi się tu dramatyczne i istotne pytanie, od którego chciałbym zacząć. Tischner był niewątpliwie wybitnym myślicielem, myślenie było jego żywiołem, ale z drugiej strony, ci, którzy go znali, widzieli również, że w latach dziewięćdziesiątych stał się swoistą „instytucją publiczną”.

Miał swoje sympatie i antypatie polityczne, o których tutaj pewnie także będziemy mówić. Z tym pytaniem zwróciłbym się do uczestników panelu.

JAROSŁAW GOWIN:

Powiedziałbym, że Tischner był człowiekiem naiwnym politycznie, który popełnił szereg fałszywych kroków w sferze polityki, aby następnie

nieoczekiwanie dojsć do zaskakująco dojrzałej i przenikliwej koncepcji związku religii i polityki. Lista tych fałszywych kroków jest długa i są to kroki zarówno w sferze myślenia, jak i w sferze działania. Zaczniemy od filozofii pracy, której poświęcił prawie trzydzieści lat. Prawie od początku lat sześćdziesiątych do końca osiemdziesiątych uprawiał tę filozofię. Jest to jakaś zupełnie nieudana próba syntezy myślenia chrześcijańskiego i socjalistycznego, nieudolna i utopijna. Powiem brutalnie: kiedy czyta się te jego teksty, widać wyraźnie, że pisał je ktoś, kto nie musiał zarabiać na życie.

W latach osiemdziesiątych mamy stan wojenny, bardzo ostra polaryzacja społeczna, zachodząca również pomiędzy społeczeństwem a władzą. I w takiej sytuacji Tischner próbuje dialogować. Nawiązuje dialog z zupełnie już wówczas martwą myślą marksistowską, co więcej, żywi pewną iluzoryczną wiarę w dobre intencje władzy. Jest to sytuacja dramatyczna, nie w takim znaczeniu, w jakim przedstawiano ją podczas dwóch poprzednich paneli, ale wynikająca z pewnej rozpaczliwej porażki myślenia. W tekście z roku 1989 pisze, że tak naprawdę problemem dla Kościoła jest nie władza, ale społeczeństwo. Władza jest pełna dobrej woli i gotowa do dialogu, liczy się z realiami społecznymi itd.

Pan Aleksander Bobko wspominał o stanowisku księdza Tischnera w sprawie dekomunizacji, natomiast ja mówię o rzeczach drobniejszych, takich jak np. udział w „spocie” reklamowym Kongresu Liberalno-Demokratycznego. Ksiądz i filozof, który decyduje się wystąpić w „spocie” reklamowym! Kolosalna i zasadnicza pomyłka. Potem jego udział w radzie programowej innej partii, mniejsza nawet o jej nazwę. Nie chodzi o to, czy opowiadał się za tą czy inną partią. Ale ksiądz i filozof, a zwłaszcza ksiądz nie powinien zasiadać w radzie programowej jakiegokolwiek partii.

Listę tych negatywnych przykładów można by mnożyć. Z czego wynikały te fałszywe kroki, z czego brała się ta naiwność polityczna? Po pierwsze z tego, że – przepraszam wszystkie osoby w koloratkach – był księdzem. Otóż księża mają o wiele bardziej wnikliwy dostęp do najbardziej fundamentalnych sfer życia, choćby poprzez spowiedź, o czym wspominał Wojciech Bonowicz podczas pierwszego panelu. Ale mają też dużo gorszy dostęp do tej dziedziny, jaką jest polityka, i, zwyczajnie mówiąc, na ogół się na polityce nie znają, a jeśli nawet, to gorzej niż świeccy.

Drugim powodem naiwności księdza Tischnera była tradycja filozoficzna, w której kształtowało się jego myślenie. Zauważcie, że przez całe życie ani razu nie odwołał się do klasyków liberalizmu. Jest to niejaki

paradoksem, bo po roku 1989 sam starał się rozwijać koncepcje liberalne, ale w oderwaniu od klasycznej myśli liberalnej. Zupełnie nieobecna w jego myśleniu jest tradycja filozofii anglosaskiej, realistycznej i kompetentnej w sferze polityki. Tischner inspirował się Heglem, Marksem, Heideggerem, taką, powiedziałbym, najgorszą tradycją abstrakcyjnego myślenia niemieckiego. I to jest, moim zdaniem, drugie źródło tego, co nazwałem polityczną naiwnością.

Co natomiast sprawiło, że po 1989 roku Tischner w sposób gruntowny przewartościował przedmiot swoich poglądów politycznych chociażby w kwestiach ekonomicznych? Zupełnie zarzucił wtedy wątki socjalistyczne swojego myślenia, a zaczął szukać jakiegoś spoiwa między tradycją chrześcijańską a liberalną. Dalej: kwestia rozumienia demokracji. Moim zdaniem, po 1989 roku bardzo przenikliwie opisał, na czym polegają problemy pojawiające się na styku Kościół – demokratyczne państwo, religia – polityka. Z czego to wynikało? Otóż właśnie z tego, że jego myślenie było – w moim odczuciu – myśleniem na wskroś religijnym (znow nawiązuję do poprzednich paneli). Wydaje mi się, że Tischner nie był szczególnie oryginalny jako filozof – tutaj moja opinia różni się od opinii dyskutantów drugiego panelu. Natomiast był wybitnym i głęboko oryginalnym myślicielem religijnym. I tą myślą analizował głęboko rzeczywistość, opisywał ją w sposób bardo trafny, ale zawsze tam, gdzie pojawiały się problemy natury duszpasterskiej, które wyrastały z jego doświadczenia duszpasterza, kapłana, spowiednika itd.

Po 1989 roku Tischner ku swojemu zdumieniu i przerażeniu przekonał się, że pomiędzy Kościołem katolickim w Polsce a nowym porządkiem politycznym, porządkiem liberalnej demokracji, rozwiera się jakaś przepaść. Zaczął budować pomosty i robił to w sposób bardzo przenikliwy. Jak dokładnie – o tym powiemy w dalszej części dyskusji.

ANTONI SZWED:

Mój Poprzednik postawił mnie w stosunkowo dobrej sytuacji. Pozwolę sobie nie zgodzić się z paroma tezami, które Pan Jarosław Gowin sformułował pod adresem filozofii społecznej księdza Tischnera. Na początku lat osiemdziesiątych w odpowiedzi na ankietę przeprowadzaną przez miesięcznik „Znak”, a zatytułowaną: „Filozofia, którą uprawiam”, ksiądz Tischner powiedział m.in.: „Pora zejść z grzbietu klasyków. Pora zostać ciasnym i tępyim filozofem Sarmatów.” To ostanie zdanie jest pełne przekory i autoironii, bowiem Tischner nie był ani tępy, ani ciasny, ani nie był Sarmatą w złym tego słowa znaczeniu. Był człowiekiem o szerokich horyzontach umysłowych, otwartym na różnych ludzi. Był także, a mo-

że przede wszystkim, człowiekiem dialogu. Nie obrażał się na nikogo, kto miał odmienne zdanie. Owszem, jego błyskotliwe polemiki nie wszystkim się podobały, ale ich celem nie było pogębienie przeciwnika, lecz gruntowne rozpatrzenie problemu w rzetelnym filozoficznym dyskursie. Ksiądz Tischner nie chciał być tylko interpretatorem myśli Hegla, Heideggera czy Lévinasa (choć wiele zrobił dla ich popularyzacji w Polsce), lecz przede wszystkim był – niemalże w starożytnym tego słowa znaczeniu – przyjacielem mądrości, który swoją myślą towarzyszy bólowi i nadziejom epoki.

W 1981 roku ukazała się *Etyka Solidarności*. W znacznej mierze składała się z uporządkowanych zapisków, które ksiądz Tischner poczynił na I Zjeździe Solidarności. Każdy dzień burzliwych obrad podsumowywał krótkim streszczeniem. Co napisał w *Etyce Solidarności*? Przede wszystkim zastanawiał się tam nad samym słowem „solidarność”, bardzo wówczas nośnym i ważnym. To słowo kluczowe znalazło się w nazwie olbrzymiego ruchu społecznego. Ale ksiądz Tischner wyszedł poza polityczne konotacje tego pojęcia, rozważając je w sensie etycznym. „Co znaczy słowo »Solidarność«? Sens odnajdujemy w Ewangelii: »jedni drugich ciężary noście, a tak wypełnicie Prawo Boże.«” W innym miejscu napisał: „Solidarności nie trzeba narzucać człowiekowi z zewnątrz, przy użyciu przemocy. Ta cnota rodzi się sama, spontanicznie z serca. Podstawą i źródłem solidarności jest to, o co każdemu człowiekowi naprawdę chodzi. Solidarność jest solidarnością sumień. Solidarność nie jest pojęciem ani teorią, jest ideą.”

Solidarność jest przede wszystkim solidarnością sumień. Ludzie jednoczą się ze sobą, pomagają sobie nawzajem, rozumieją siebie, zdejmują ciężary z pleców innych, wtedy gdy mają sumienie. Ksiądz Tischner nie poprzestał na tradycyjnych koncepcjach sumienia. On poszedł w kierunku filozofii spotkania, filozofii dramatu. Po roku 1989 jakby zarzucił tę problematykę, jakby o niej zapomniał. Wydaje mi się jednak, że to nie było zapomnienie. To było świadome odejście od rzeczy, który w tym momencie straciły swoją aktualność. Ksiądz Tischner świadomie wybrał refleksję nad ważnymi wydarzeniami i procesami społecznymi, które działy się w Polsce od roku 1989. Chciał być świadkiem, wyrazicielem, chciał pomóc budować najpierw Solidarność, a potem demokrację. Był w najlepszym tego słowa znaczeniu o b y w a t e l e m. Owszem, był księdzem, duszpasterzem, wielkim myślicielem religijnym, ale także obywatelem. Nie chciał być tylko profesorem filozofii, który z chłodną obojętnością, z dystansu stuleci opowiada wprawdzie o rzeczach doniosłych dla współczesnego człowieka, ale bez osobistego zaangażowania, obiektywnie i naukowo.

Wszyscy wiemy, że w tej chwili mamy w Polsce niepokojąco wysokie bezrobocie. Coraz więcej ludzi, zwłaszcza młodych, pozostaje bez pracy. To oczywiście nieprawda, że wszyscy młodzi ludzie są bez pracy. Pewna, stosunkowo niewielka część dobrze wykształconych, aktywnych, potrafi znaleźć zatrudnienie. I dobrze, że tak jest. Ale niestety miążdżąca przewagę stanowią ci mniej zaradni, mniej aktywni, mniej utalentowani, może jakoś bardziej upośledzeni przez los. I ci ludzie są pozostawieni samym sobie, ponieważ w nowym ustroju, stworzonym od lat dwunastu, w nowej, niepodległej Polsce nie ma dla nich miejsca na rynku pracy. W ogólnej świadomości umacnia się pogląd, że jednostka sama jest kowalem swego losu, że innym prawie niczego nie zawdzięcza. Stąd tak naprawdę liczy się mój sukces, moje pieniądze i zaspokojenie moich egoistycznych potrzeb. Duch egoizmu coraz skuteczniej wypiera ducha solidarności. W tej mentalności problem drugiego nie istnieje. Drugi niech sobie radzi sam, niech się nim zajmuje rząd, parlament, samorząd, Kościół, może jakieś instytucje opieki społecznej. Aktualność *Etyki Solidarności* polega na tym, że zmusza nas do przemyślenia na nowo tego wspólnego noszenia ciężarów społecznych.

Wbrew pozorom myśl społeczna księdza Tischnera nie była socjalistyczna czy wręcz marksistowska. Była to myśl z gruntu chrześcijańska, nawołująca do brania odpowiedzialności za drugiego człowieka, już nie tylko najbliższego członka rodziny, ale również tego mniej znanego, żyjącego z dala od mojego domostwa. Ksiądz Tischner był głęboko przekonany, że nie można być wolnym bez poszerzania wolności w otoczeniu, wolności w gminie, samorządzie, wolności, która znalazłaby wyraz w odpowiednim ustroju państwowym. Myślę, że gdyby ksiądz Tischner żył jeszcze wśród nas, na pewno powróciłby do etyki solidarności.

ALEKSANDER BOBKO:

Pojawiło się tu wiele wątków i jednocześnie wiele kontrowersji pomiędzy tymi dwiema wypowiedziami. Dodam od siebie kilka słów do bardzo ciekawego pytania o aktualność etyki solidarności. Faktycznie znajdujemy się w momencie pewnego zwątpienia w rozwiązania proponowane przez klasyczną filozofię liberalną, przez takie instytucje jak wolny rynek. Jednak podzieliłbym wątpliwości redaktora Gowina. Czy etyka solidarności Tischnera jest jakimś narzędziem, które także dzisiaj może być przydatne? Tutaj byłbym ostrożny i sceptyczny. To była znakomita rzecz na początku lat osiemdziesiątych. Ona ma w sobie pewną aktualność, ale w moim przekonaniu nie można tej aktualności przełożyć na rzeczywistość polityczną.

Dotykamy tu specyficznego zaangażowania Tischnera w sferę polityczną. On wszedł w tę sferę, jego to bardzo interesowało, bolało. Ale nie proponował właściwie rozwiązań politycznych; przychodził tam przede wszystkim jako duszpasterz. Pamiętam kilka rozmów z Tischnerem, w których wyraźnie było widać, że pewne jego oceny natury politycznej związane były z takim „duszpasterskim” nastawieniem do sprawy. Na przykład boleśnie doświadczał tego, że na początku nowego ustroju Kościół wydawał się odrzucać wielu ludzi z dawnej opozycji, ze środowisk związanych w jakiś sposób z Unią Wolności. Ludzie, którzy w latach siedemdziesiątych czy zwłaszcza osiemdziesiątych byli blisko Kościoła, potem przestali być przez Kościół akceptowani, ich drogi się rozeszły. Tischner w paradoksalny sposób stanął właśnie wśród ludzi, którzy znaleźli się na obrzeżach Kościoła. Czuł się odpowiedzialny za to, aby ich do Kościoła przyciągnąć i przybliżyć, budować te pomosty, o których tutaj także była mowa.

W moim przekonaniu to budowanie pomostów przez Tischnera w latach dziewięćdziesiątych nie bardzo się udawało. Trudno mówić o jakimś wielkim sukcesie Tischnera w budowaniu pomostów pomiędzy różnymi zwaśnionymi stronami nawet w obrębie Kościoła. Natomiast jego pogrzeb pokazał, że człowiek ten był niezwykle głęboko zanurzony w tej prostej, naszej polskiej, narodowej religijności. Z drugiej strony, był jednak intelektualistą, który rozumiał problemy współczesnego świata, świata, który nie wiąże aż tak bezpośrednio z Kościołem swoich nadziei. Tischner rozumiał ludzi, którzy są gdzieś na jego obrzeżach.

Przeciwstawienie z lat dziewięćdziesiątych pomiędzy Kościołem otwartym a tzw. integryzmem nadal jest aktualne, choć fala emocji już może opadła. Tischner nie miał w sobie na tyle determinacji, aby stanąć ponad tym podziałem; dość mocno zidentyfikował się z tylko jedną stroną konfliktu. Jego rozumowanie nie dotyczyło takiego Kościoła, którego emanacją jest Radio Maryja. Stąd wpływał ów konflikt, o którym warto jeszcze kilka słów powiedzieć.

JAROSŁAW GOWIN:

Jestem postawiony w bardzo trudnej sytuacji przez wypowiedzi moich Poprzedników, ponieważ zgadzam się z tym, który deklaruje, że się ze mną nie zgadza, a nie zgadzam się z tym, który mówi, że się ze mną zgadza. Proponuję rozróżnić pewne kwestie. Zaczniemy może od tej ostatniej, o której mówił pan Aleksander Bobko. Ja też myślę, że misja budowania pomostów pomiędzy Kościołem a światem liberalnym, co próbował robić ksiądz Tischner po roku 1989, w jakiejś mierze zakończył się fiaskiem.

Ksiądz Tischner, z jednej strony, bardzo ostro i stanowczo polemizował z tym nurtem w Kościele, który określał mianem integrystycznego, „radiomaryjnego”, nie nazywając go po imieniu. Starł się pokazać Kościołowi, że demokracja nie jest dla niego zagrożeniem, że wolność jest jakąś szansą dla wiary. Wolność, pluralizm, możliwość swobodnego dialogu stanowi jakąś szansę. Natomiast ja, rozglądając się dzisiaj po Kościele, mam poczucie, że głos księdza Tischnera nie przeobraził go wewnętrznie. Nie przekonał środowisk integrystycznych, powiedzmy sobie szczerze, że nawet nie bardzo próbował ich przekonywać; był dosyć niemilosierny w stosunku do nich. Nie przekonał też głównego, tradycyjnego nurtu polskiego Kościoła.

Nie powiodła mu się również druga część zadania, to o czym mówił pan Bobko, że próbował z drugiej strony pokazać zwolennikom liberalizmu, iż Kościół i religia też nie są zagrożeniem dla wolności; wręcz przeciwnie – dojrzała wolność jest możliwa tylko na gruncie głębszych wartości. W Polsce jak to w Polsce, powinny one wypływać z tradycji chrześcijańskiej.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych, na co niestety nie zwrócono uwagi, ksiądz Tischner coraz wyraźniej zaczął wdawać się w prowadzony bardzo delikatnie, ale jednak spór ze środowiskami liberalnymi. Dotyczyło to na przykład negatywnej koncepcji wolności, głoszącej, że wolność to jest tylko „wolność od...”. Przytoczę dwa fragmenty z pism księdza Tischnera:

„Jeśli jedyną dopuszczalną granicą mojej wolności jest wolność innego, to konsekwencją takiego poszanowania cudzej wolności jest to, że ja, szanujący wolność, mogę czuć się zwolniony z odpowiedzialności za to, co inna wolność wybiera. Jej sprawa – jej wina. Moja wolność stała się wolnością Piłata, który umywa ręce.” W ten sposób podsumowywał liberalną koncepcję wolności. Dalej pisał, że „przeznaczeniem człowieka jest wspólnota. Zwieńczeniem wolności jest My. Wolność nie ma w sobie nic z egoizmu, indywidualizmu i subiektywizmu. Wręcz przeciwnie, przynależy ona wprost do substancji etycznej człowieka i jego wolności.” A zatem pod koniec lat dziewięćdziesiątych zaczęły bardzo silnie powracać w myśleniu księdza Tischnera wątki wspólnotowe, o których mówił pan Szwed w nawiązaniu do etyki solidarności.

Kończę moją wypowiedź stwierdzeniem, że akurat wątek myślenia solidarnościowego jest czymś, co wydaje mi się bardzo cenne w refleksji księdza Tischnera; co nie znaczy, że *Etykę Solidarności* uważam za książkę, która się broni. Ona w dużej mierze jest zdezaktualizowana, wpisana w kontekst tamtej epoki, nawet konkretnych wydarzeń. Była pisana

pod wpływem doraźnych impulsów; a to gdzieś wybuchł jakiś strajk, tam jakiś konflikt „Solidarności” z władzami. Ksiądz Tischner starał się to racjonalizować, opisywać, i ta doraźność ciąży na książce. Ważne są jednak zawarte w niej główne intuicje moralne czy duchowe. Przede wszystkim stwierdzenie, że życie publiczne potrzebuje swojej głębokiej etyki – zasobu wartości, zasobu więzi pre-demokratycznych, takich więzi, które ustanawia właśnie Solidarność.

W *Etyce Solidarności* bardzo cenne jest to, że ksiądz Tischner podkreślał, iż Solidarność jest czymś ponadkonfesyjnym, ponadpolitycznym. Więź, jaką tworzy Solidarność, jest wewnętrznie pluralistyczna – to kolejny ważny element *Etyki Solidarności*. Pisał, że podstawą więzi społecznej ma być w Polsce Ewangelia. Powoływał się na obraz miłosiernego Samarytanina. Ale co oznacza miłosierny Samarytanin? I tutaj wracam do tego, co mówił pan Antoni Szwed na temat sytuacji polskiego kapitalizmu. Miłosierny Samarytanin w przełożeniu na kategorię społeczną pokazuje, że nie wystarczy państwo opiekuńcze. Co więcej, po roku 1989 ksiądz Tischner bardzo ostro to państwo opiekuńcze krytykował, z pozycji liberalno-ekonomicznych. Natomiast on sam kładł nacisk na to, co może być w nas „solidarnym społeczeństwem”, a więc takim, które próbuje kierować się zasadą pomocniczości, które nie czeka na pomoc ze strony państwa, ale samo rozwiązuje swoje problemy.

Zwieńczeniem *Etyki Solidarności* była republikańska wizja solidarności jako wspólnoty wolnych obywateli, ale spojonych ze sobą wolą czynienia dobra i wolą obrony dobra wspólnego. Ten wątek republikański w myśleniu księdza Tischnera wydaje mi się czymś w tej chwili najcenniejszym i najpotrzebniejszym.

ANTONI SZWED:

Kontynuując myśl Pana Redaktora, chciałbym zacytować fragment z książki *W krainie schorowanej wyobraźni*. Jest to bardzo interesująca książka, napisana szybko, może nawet za szybko, w której ksiądz Tischner poruszył mnóstwo ważnych problemów. Ta książka jest również w pewnym stopniu krytyką liberalizmu etycznego. Widać to szczególnie wyraźnie w odniesieniu do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Papieskie rozważania na temat wolności podsumowywał, że nie są one „krytyką płynącą z zewnątrz, lecz od wewnątrz. Wolność jest najwyższą wartością u człowieka, ponieważ służy prawdzie.”

Oczywiście ksiądz Tischner zgadzał się z krytykami myślenia totalitarnego. Sam zresztą był wielkim krytykiem zarówno nazizmu, jak i bolszewizmu. Właśnie w tej książce cały czas poddaje refleksji doświadcze-

nia Oświęcimia i Kołomy. Z drugiej strony, bardzo starannie pokazuje, że myślenie chrześcijańskie, zwłaszcza myślenie Jana Pawła II, nie jest skażone myśleniem totalitarnym, że istnieje coś takiego jak prawda pierwotna, która objawia się w relacji człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem. Do tej prawdy odnosi się wewnętrzna wolność człowieka. Tutaj ksiądz Tischner, wbrew Leszkowi Kołakowskiemu, nie waha się cytować św. Augustyna. Oczywiście nie atakuje Kołakowskiego, lecz możliwie najpełniej stara się ująć sens „wolności negatywnej”, o której Leszek Kołakowski mówi, że jest „wolnością do czynienia dobra i czynienia zła”, przeciwstawiając jej „wolność pozytywną”, gdzie prawda i dobro wyzwalają, czynią człowieka prawdziwie wolnym. W tym znaczeniu wolność wewnętrzna ma dla księdza Tischnera bardziej fundamentalne znaczenie niż wolność swobodnego wyboru między różnymi możliwościami.

Można więc powiedzieć, że ksiądz Tischner jest krytykiem liberalizmu, ale uwaga: etycznego, a nie gospodarczego. Te dwie rzeczy należy starannie odróżnić. W swoich pismach nie wystawiał negatywnego świadectwa przemianom gospodarczym, jakie zaszły w latach ostatnich. Był przede wszystkim etykiem i myślicielem religijnym, również w tym kontekście.

ALEKSANDER BOBKO:

Chciałbym nawiązać do wątku wolności, ponieważ wolność jest wątkiem kluczowym zarówno na gruncie filozofii politycznej, jak i religijnej. Wydaje mi się, że właśnie formuła wolności, którą Tischner jakoś ostatecznie wypracował i ku której się skłaniał, jak mówił pan redaktor Gowin, pojawia się w ostatnich słowach *Sporu o istnienie człowieka* – wtedy jestem wolny, kiedy ofiaruję wolność drugiemu, czyli „bądź w o l n o ś ć Twoja”. Powiedziałbym, że jest to sprawa niezwykle głęboka, ale bardziej ze sfery filozofii religii czy ze sfery głęboko rozumianej filozofii człowieka. Natomiast mam wątpliwości, w jakim stopniu taka formuła wolności może być przetransponowana na myślenie polityczne. Na ile można budować pewien ład polityczny na gruncie tego rodzaju formuły? Ona jest naprawdę niezwykle ważna. Ważne, aby takie rozumienie wolności w jakiś sposób funkcjonowało wśród obywateli biorących udział w życiu publicznym, ale budowanie na niej układu politycznego wydaje mi się utopijne. Nie wiem, czy koledzy zgodzą się z tym, być może ten problem będzie dyskutowany podczas „Nocy filozofów”, ale postawiłbym pytanie, czy teza, do której zmierza nasza dyskusja, że Tischner nie był filozofem politycznym, ale filozofem religijnym, że jego

głęboka intuicja dotycząca człowieka w samym żywiole polityki nie znajduje, nie mogą znaleźć oddziaływania? Albo czy ludzie, którzy będą się zajmować polityką, mogą być lepsi? Na tym zresztą polega według mnie fenomen Tischnera, że przy nim ludzie stawali się lepsi. Takie było jego oddziaływanie na świat polityki w Polsce. Możemy zgadzać się z Panem Redaktorem, że Tischner popełniał wiele niezręczności, idąc w kierunku, w którym, jako ksiądz może iść nie powinien, ale z drugiej strony – dokąd by nie poszedł, ludzie dzięki niemu stawali się lepsi. I to może usprawiedliwiało te naiwne czy niezręczne z punktu widzenia politycznego zachowanie.

JAROSŁAW GOWIN:

Nie wiem, czy nie idealizujemy wpływu Tischnera. Chciałem zauważyć, że wiele środowisk, do których wszedł, po prostu go odrzuciło. Ci ludzie nie stali się lepsi; oni w ogóle nie przyswoili sobie nic z myślenia Tischnera. Pytanie, czy stało się tak całkiem bez jego winy? Wspomniałem, że Tischner był dosyć niemiłosiernym polemistą. Bardzo dobrze wychodziło mu to na obszarze pozapolitycznym, na przykład w sporze z tomistami, gdzie po prostu ustawiał ich pod ścianą i to z wzajemnością. Świetnie wychodziło to również w polemice z nurtem, który nazywał integralizmem. Niewątpliwie ułatwiał sobie zadanie, posługując się metodą wielkiego kwantyfikatora. Nie rozróżniał stanowiska konserwatywnego od tego, co już zahaczało o integralizm.

Wracając do pytania, czy można zbudować porządek polityczny na formule „bądź wolność Twoja” – ja nie jestem aż tak sceptyczny i nie twierdzę, że nie można. Ale Tischner zwraca uwagę na coś niezmiernie ważne, dosyć elementarne w tradycji liberalnej: wolność jest politycznym minimum etycznym, jest warunkiem istnienia wszelkich innych wartości. Jeżeli zaczynamy na wolności i kończymy na wolności, to oczywiście żadnych ułatwień nie zbudujemy. Ale nie zbudujemy żadnego ładu również wówczas, jeśli zakwestionujemy wolność. Wtedy mamy wojnę wszystkich ze wszystkimi.

W pierwszej swojej wypowiedzi wspomniałem, że Tischner drogą licznych błędów politycznych doszedł do bardzo dojrzałego stanowiska. Mam na myśli zwłaszcza jego refleksję nad demokracją, kształtowaną, z jednej strony, w dialogu z Ernstem Wolfgangiem Böckenförde, wybitnym niemieckim prawnikiem i filozofem prawa, filozofem demokracji, a z drugiej strony w dialogu z Janem Pawłem II. Co było punktem wyjścia refleksji Tischnerowskiej? Demokracja narodziła się z doświadczenia wojen religijnych. W XVI, XVII wieku, chrześcijanie, któ-

rych wiara różniła się zaledwie niuansami teologicznymi, zaczęli wyrzynać siebie nawzajem i robili to przez prawie dwieście lat w imię tego, co rozumieli jako prawdę religijną. Jak uniknąć takiej sytuacji? Demokratyczne państwo liberalne kieruje się zasadą, że w polityce nie liczy się prawda; liczą się procedury. Nie jest ważne, kto rządzi; ważne, żeby rządziła większość, szanując jednocześnie prawa mniejszości, a przede wszystkim to podstawowe prawo, że za cztery lata, przy następnych wyborach owa mniejszość będzie miała prawo wystartować, przekonać do swojego programu większość społeczeństwa, sięgnąć po władzę. To jest pomysł na demokrację: rządy większości z poszanowaniem praw mniejszości, bez kierowania się tym, kto ma rację, po czyjej stronie jest prawda.

Po roku 1989 okazało się, że Kościół ma ogromny kłopot z zaakceptowaniem tego proceduralnego charakteru demokracji. Ksiądz Tischner ma ogromne zasługi jako ten, kto w sposób najbardziej przenikliwy i przekonujący dla szerokich rzesz laikatu katolickiego pokazał, że procedury demokratyczne stanowią nieusuwalny element dobra wspólnego, że nie ma żadnej takiej prawdy, w imię których wolno byłoby naruszyć zasady równości wobec prawa, zasady wolności zgromadzeń, wolności słowa itd., a więc te wszystkie formalne wartości demokratyczne. Ale z drugiej strony, ksiądz Tischner starał się pokazać środowiskom liberalnym, moim zdaniem bezskutecznie, że same procedury nie wystarczą, że aby demokracja dobrze funkcjonowała, musi być zakorzeniona w pewnej wspólnotocie tradycji i wspólnotocie wartości. Z czego ma wypływać, gdzie ma być zakorzeniona ta wspólnota? Po pierwsze w Polsce, w chrześcijaństwie. Niezależnie do tego, jaki jest nasz stosunek do Pana Boga, czy jesteśmy ludźmi wierzącymi, czy nie, chrześcijaństwo jest naszą wspólną tradycją kulturową. W tym sensie polska demokracja powinna czerpać z chrześcijaństwa, nie dlatego, żeby chrześcijaństwo było jedynie prawdziwą religią. Demokracji nie wolno rozstrzygać, która religia jest prawdziwa. Powinna czerpać z chrześcijaństwa, ponieważ jest to n a s z a tradycja.

Drugi element zakorzenienia to jest właśnie kategoria narodu rozumianego w sposób kulturowy, a nie biologiczny, jako pewna wspólnota tradycji, doświadczeń historycznych, wspólnota celów, do których dążymy. Tischner bardzo wyraźnie podkreślał, że naród to nie jest tylko wspólnota przeszłości, to jest także wspólna nadzieja, horyzont pewnych celów, które staramy się zbiorowo realizować. W tym sensie wydaje mi się, że jego rozumienie demokracji jako z jednej strony porządku, który szanuje, respektuje procedury, ale z drugiej strony odwołuje się

do pewnego zaplecza, fundamentu wartości demokratycznych, to jest coś, co musimy sobie głęboko przemyśleć i przyswoić. To jest bardzo dojrzała i potrzebna Polsce koncepcja.

ANTONI SZWED:

W *Nieszczęsnym darze wolności*, książce także pisanej na gorąco, z publicystycznym zacięciem, ksiądz Tischner już na pierwszych stronach daje wyraz pewnej obawie. Dotyczy ona nie tylko Kościoła, ale i całego społeczeństwa. Otóż ludzie pozostają w swoich kryjówkach, boją się z nich wyjść, rozmawiać ze sobą, boją się publicznego dialogu. Jakże często w Polsce ludzie obrażają się na siebie tylko dlatego, że różnią się, na przykład, poglądami politycznymi. Ile wtedy wzajemnych urazów i pretensji. Ksiądz Tischner, jak mało kto, dostrzegał zło tej sytuacji. Pisał: „Zajmowałem się kiedyś językiem polityki w czasach komunistów. Dziś nie mogę opędzić się od kojarzenia podobieństw. Ten sam podział świata wedle ideologii wrogów i sojuszników. Ta sama perfekcja oskarżania, pomawiania, podejrzewania i wyrokowania.” I dalej: „W czasach gdy Kościół podejmuje wysiłek pojednania zwaśnionych, gdy rośnie znaczenie ruchów ekumenicznych, katolicy polscy mozolnie wykopują między sobą trudne do przezwyciężenia przepaście.” Wskazywał na to, że choroba naszego społeczeństwa polega na unikaniu rzetelnego dialogu, żywieniu wzajemnych uprzedzeń i nieufności, co przekłada się na jakość rządzenia państwem.

Na koniec odwołam się do własnych spostrzeżeń. Bywam na różnych spotkaniach, podczas których prelegenci wypowiadają swoje kwestie. Czasem rozmawiają ze sobą, czasem są to monologi, sala milczy. Milczy nie dlatego, że nie ma nic do powiedzenia, ale dlatego że organizatorzy spotkania robią wszystko, aby sali nie dopuścić do głosu. Boją się bowiem, że ktoś wyrwie się z sali, wypowie jakiś kłopotliwy pogląd, z którym prowadzący dyskusję nie będzie wiedział, co zrobić, a poza tym może mówić zbyt długo i przedłużyć czas poświęcony na spotkanie. Ale czy jest sens urządzać spotkania, gdy nikt nie ma na nie czasu?

JAROSŁAW GOWIN:

Dodam jeszcze słowo na temat przemyśleń natury ekonomicznej księdza Tischnera, ponieważ wydają mi się bardzo przenikliwe i potrzebne. Podstawowym problemem w Polsce i poza Polską jest to, że rośnie nowe pokolenie ludzi pozbawionych nadziei. Większość osób tutaj zebranych należy do tego pokolenia. Jakie są pytania o źródła tego braku perspektywy? Jedni mówią: chcieliście mieć kapitalizm, to proszę bardzo – macie

kapitalizm, macie wolny rynek i proszę, do czego ta wolność gospodarcza nas doprowadziła – do bezrobocia, biedy społecznej, pojawienia się szerokiej warstwy ludzi zbyt bogatych. Inni, ortodoksyjni liberałowie uważają, że w Polsce tak naprawdę wolnego rynku nie ma, państwo jest nadal opiekuńcze, inicjatywa społeczna i gospodarcza jest tłamszona przez biurokrację i stąd wynikają te problemy.

Jaka była odpowiedź księdza Tischnera? Otóż moim zdaniem łączyła ona w sobie pewien element myślenia liberalnego, to znaczy nastawienie na wolność. On oczywiście uważał, że w Polsce jest za mało wolności gospodarczej i w tym sensie był zdecydowanym obrońcą kapitalizmu. Twierdził, że trzeba postawić na wolność gospodarczą. Równocześnie jednak podkreślał bardzo mocno, że celem tej wolności nie powinno być indywidualne bogacenie się. Jego zdaniem środowiska liberalne poprzestały na rzucaniu hasła „bogaćcie się”. Ale okazało się, że z tego indywidualnego bogacenia niekoniecznie musi wypływać ogólny dobrobyt i nie musi być to podstawa do budowania wspólnego dobra. Tym, co ksiądz Tischner starał się forsować w swoim myśleniu, była wizja czegoś, co on nazywał społeczną gospodarką rynkową, rozumianą w duchu niemieckiego ortoliberalizmu.

Owszem, wolny rynek, ale pomyślany nie jako droga indywidualnego bogacenia się, tylko jako droga do zbiorowego wysiłku nadrobienia potwornych zapóźnień cywilizacyjnych, z jakich wyszliśmy po epoce komunizmu.

Powraca tu wątek filozofii pracy. Rozważając jeden z jej aspektów, ksiądz Tischner odwoływał się do Norwida, który uważał pracę za „zbiorowy wysiłek postępu cywilizacyjnego”. Wydaje mi się, że jest to coś, nad czym powinniśmy nie tylko my, ale i nasze elity społeczne i gospodarcze dobrze się zastanowić: co ksiądz Tischner miał na myśli, mówiąc o wolnym rynku jako drodze do pewnego zbiorowego rozwoju cywilizacyjnego.

ALEKSANDER BOBKO:

Pojawiają się nowe pytania i otwierają nowe perspektywy, ale myślę, że czas ma też swoje nieublagane wymogi, więc będziemy kończyć. Nie oznacza to jednak końca dyskusji. Sądzę, że organizatorzy zadbają, aby i sala miała głos podczas „Nocy filozofów”.

DNI TISCHNEROWSKIE

NOC FILOZOFÓW

Na początek osoby prowadzące poszczególne panele dyskusyjne podczas porannych „Warsztatów młodych” przypominają postawione tam pytania.

PANEL I – DR ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Kim naprawdę jest podmiot w filozofii dramatu Tischnera? Czy jest to naprawdę filozofia dramatu, filozofia spotkania, filozofia dialogu, czy raczej filozofia podmiotu? Trzecie pytanie dotyczy myślenia religijnego księdza Tischnera. W naszej rozmowie wszyscy bowiem przyjęli założenie, że jest to myślenie religijne. Czy jednak da się to tak jednoznacznie określić? Myślę, że to bardzo istotny wątek i temat, przed którym stoimy: czy jest myślenie religijne? Wymaga ono stworzenia pewnej metody i pewnego metapoziomu, żeby móc zastanowić się nad narzędziami tego myślenia, nad metodą, którą posługiwał się Tischner, skoro mówi się, że jego filozofia jest myśleniem religijnym.

PANEL II – DR ADAM WORKOWSKI:

Zastanawialiśmy się nad samym myśleniem Tischnera, nad tym, co decyduje o godności tego myślenia. A myślenie u Tischnera pełni rozmaite funkcje. Nie tylko opisuje świat, ale również daje nadzieję, rozwija wolność i ocala człowieka. Dyskutowaliśmy, czy myślenie Tischnera ma w sobie tylko moc przekonywania, czy również dysponuje mocą argumentacji.

Pytaliśmy, czy myślenie o Tischnerze oznacza również myślenie *ra z e m* z Tischnerem, a więc zanurzenie się i uczestnictwo w dramacie jego myślenia.

Zastanawialiśmy się także nad funkcją, jaką pełni dobro w filozofii Tischnera. Kluczowa pozostaje kwestia, czy Dobro jest rozumiane w sensie religijnym i czy w związku z tym dramat człowieka i wyjaśnienie tajemnicy człowieka nie sprowadza się do wyjaśnienia religijnego? A zatem: czy dramat religijny nie pochłania czasami dramatu międzyludzkiego?

W końcu dyskusji próbowaliśmy rozstrzygnąć, czy Tischner był oryginalny, czy jedynie „tłumaczył Lévinasa na góralski”. Czy to, że tak wiele cytował z innych filozofów, oznaczało, że po prostu przystosowywał ich do własnych potrzeb, czy też ów dialog z innymi filozofami był mu potrzebny do istotnych celów?

PANEL III – DR ALEKSANDER BOBKO:

Nasz panel dotyczył spraw może bardziej przyziemnych, to znaczy zaangażowania księdza Tischnera w życie społeczne i polityczne. Główny spór dotyczył tego, czy spuścizna księdza Tischnera, jeśli idzie o pewną wizję społeczeństwa i polityki, jest aktualna, czy dotyczyła raczej odpowiedzi na pewne bieżące bolączki, które pojawiały się w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych? Czy na pewnych propozycjach Tischnera można budować przyszłość? Czy jego koncepcja solidarności, tak aktualna w latach osiemdziesiątych, przekłada się na dzisiejsze, współczesne problemy?

Może trudno o jednoznaczną konkluzję, ale wydaje się, że dyskusja zmierzała do stwierdzenia, iż myślenie Tischnera było jednak myśleniem religijnym, dotyczącym przede wszystkim filozofii człowieka. Natomiast niektóre jego zaangażowania polityczne trochę tchnęły naiwnością. W ciągu swojej aktywności politycznej Tischner popełnił parę niezręczności politycznych, zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych. Jego myślenie było głębsze niż myślenie polityczne, natomiast nie pozostawił po sobie żadnej koncepcji politycznej jako takiej.

DYSKUSJA

KS. STEFAN SZARY, zmartwychwstaniec, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa:

Zanim przejdziemy do pytań dotyczących samej istoty dramatu międzyludzkiego, zauważmy, że ten właśnie dramat, który istnieje między ludźmi, czy też dramat, jaki zachodzi między człowiekiem a Bogiem, odbywa się na scenie. Ksiądz Profesor pisze w jednym ze swoich tekstów o tym, że rozumienie siebie warunkuje rozumienie świata, zaś rozumienie świata warunkuje właściwe zrozumienie siebie. Zarówno świat, jak i podmiot są istotne we właściwym odczytywaniu i rozumieniu.

Wydaje mi się, że Ksiądz Profesor kładzie niezwykle mocny nacisk na zrozumienie siebie. Moje pytanie dotyczy zagadnienia sceny dramatu. Pytanie brzmi: czy nie jest odczuwalny pewien niedosyt, jeśli chodzi właśnie o rozumienie sceny? Czy to, co Ksiądz Profesor powiedział na temat rozumienia sceny – świata – jest rzeczywiście wystarczające?

PROF. KAROL TARNOWSKI, PAT:

Pisząc kiedyś o tej relacji w którymś z dawniejszych tekstów, ja również uważałem, że Tischnerowi brakuje czegoś takiego jak „wymiar franciszkański”, czyli refleksji na temat partycypacji człowieka w świecie, która wydaje mi się mocną stroną filozofii platońskiej, a także średniowiecznej. Natomiast przestudiowawszy dokładnie *Filozofię dramatu*, doszedłem do wniosku, że jednak jest to bardzo głęboka filozofia świata, ponieważ nie rości sobie pretensji do pewnych definitywnych stwierdzeń. To jest filozofia, w której świat stanowi pole możliwości różnych interpretacji, zarówno czynnych – „działaniowych”, jak i teoretycznych. Świat jest pewną stawką w grze o zbawienie i o potępienie. W zależności od tego, co człowiek robi ze swoim stosunkiem do drugiego człowieka i do Boga, w taki sposób czynnie i teoretycznie interpretuje świat. Traktuje go albo jak „ziemię odmówioną”, która jest właściwie przekleństwem i którą należy przekształcić, aby stała się podnóżkiem dla człowieka; albo świat jest dla niego miejscem gospodarowania, które staje się jednocześnie pewną drogą do zbawienia, czymś, co w gruncie rzeczy powinno być oswojone, ale równocześnie nie zagrożone absorpcją. Krótko powiedziawszy, jest to alternatywa pomiędzy ziemią odmówioną a ziemią obiecaną, pomiędzy metaforą ziemi odmówionej a metaforą ziemi obie-

canej. Można powiedzieć, że metafory u Tischnera są jak zwykle wieloznaczne i nie bardzo wiadomo, co z tym zrobić, ale – moim zdaniem – są one wystarczająco czytelnie i pięknie pokazują możliwości, tkwiące w różnych interpretacjach i różnych lekturach rzeczywistości: albo jako szyfr transcendencji i drogę do zbawienia, albo jako coś, co Tischner nazywa „terrystem”, czyli rodzaj materializmu ograniczającego człowieka do problemów tego świata.

DR ADAM WORKOWSKI, PAT:

Z wypowiedzi prof. Tarnowskiego wynika, że scena u Tischnera nie jest światem w sensie nauk fizycznych. Scena jest już przesycona obecnością człowieka i obecnością pewnych wspólnot. Są tam wyróżnione miejsca albo kryjówki. Zatem dość trudno przełożyć to, co Tischner mówi o scenie, na język filozofii nauk przyrodniczych.

O. MAREK PIENKOWSKI OP:

Kiedy rozmawiam na temat księdza Tischnera, zwłaszcza z różnymi proboszczami, którzy nie znali go osobiście, wyrażali oni pewną obawę dotyczącą niezależności jego myślenia. Sądzę, że wielka rzetelność i uczciwość bardzo osobistego myślenia to była rzecz, której ksiądz Tischner mógł wielu nauczyć. Ale w pewnym momencie wydaje się, że stajemy wobec pytania o zasadniczą relację: z jednej strony osobista rzetelność myślenia, a z drugiej zdolność do wejścia w dialog – dlatego że im bardziej niezależne myślenie, tym czasem trudniejsze do zrozumienia dla potencjalnych rozmówców. Wydaje się, że ksiądz Tischner potrafił znaleźć pewną równowagę. Ale jak to należy mądrze robić, żeby z jednej strony, wchodząc w dyskurs ogólnie zrozumiały, nie gubić niezależności swojego osobistego spojrzenia na świat? Z drugiej strony, żeby wchodząc zbyt osobiście, nie stracić możliwości przekazu i być zrozumianym?

GŁOS Z SALI:

Myślę, że u księdza profesora Tischnera najważniejsze było to, że on człowieka słuchał bez względu na to, co się działo dalej. Słuchanie jest najważniejszą kwestią.

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, PAT:

Bardzo cenna uwaga, wskazująca, że rzeczą istotną jest nie tylko umiejętność zadawania pytań, ale i słuchania.

ZBYSZEK DYMARSKI, doktorant PAT, Gdańsk:

Chciałbym odnieść się do wypowiedzi ks. Szarego i pana prof. Tarnowskiego. Chodzi o sprawę właśnie tej sceny, czyli świata. Mam wrażenie, że ksiądz Tischner nie potraktował tego problemu zbyt głęboko. Według niego, to drugi człowiek może mnie i każdego z nas otwierać na świat, na nowe doświadczenia, zmieniać nas. Drugi jest zagadką, wobec tego spotkanie jest zawsze przeżyciem, czymś, co może naprawdę wiele we mnie zmienić, choć oczywiście nie musi. Natomiast mam wrażenie, że postrzeganie świata jako sceny jest troszeczkę instrumentalne, zależne od człowieka – tak patrzy na to ksiądz Tischner. Moim zdaniem pojęcie „świat” nic mu nie mówi. Dla mnie jest to trochę dziwne. Przecież to góral, który na co dzień obcował z przyrodą. Ja, kiedy jestem w górach, doznaję wrażenia spokoju, odwieczności, stałości – można by mnożyć te określenia. Krótko, chodzi o coś, co było, zanim pojawiłem się ja, i co będzie istnieć nadal, gdy już mnie nie będzie. O coś, co na mnie wpływa, inaczej niż drugi, ale jednak wpływa... Mam wrażenie, że można zaryzykować próbę rozszerzenia myśli Tischnera – świat może mówić mi coś nie tylko o sobie, ale i o mnie. Można pociągnąć w tym miejscu ów wątek „wrzucenia w świat”. Ja nie wybieram miejsca ani czasu swojego urodzenia, nie wybieram rodziców. Ale jednak jestem w jakimś miejscu, w t y m miejscu. Dlaczego?

PROF. KAROL TARNOWSKI:

W tej wypowiedzi zawartych jest kilka pytań na raz. Powtórzę to, co powiedział Adam Workowski, i to, co ja powiedziałem na początku. Z całą pewnością Tischner nie buduje filozofii sceny ani w sensie filozofii świata, ani w znaczeniu kontemplacyjnym, jakiegoś platonizmu chrześcijańskiego, czy w znaczeniu franciszkańskim. Tęgo na pewno nie robi, tak samo jak na pewno nie buduje filozofii nauk przyrodniczych, które mogłyby stanowić podstawy filozofii nauki. To filozofia świata ludzkiego, natomiast ważne jest, jak człowiek przeżywa ten świat, to znaczy, jak go zagospodarowuje, co z nim robi. To jest przede wszystkim filozofia miejsc. Zdaniem Tischnera, człowiek porządkuje świat według pewnych miejsc, pewnej geografii, takiej jak dom, cmentarz, miejsce pracy itd. W tym sensie jest to świat uporządkowany, który ze swej strony organizuje w ogóle wizję świata. Człowiek porusza się w świecie w jakiś sposób zagospodarowanym. Tischner uważa, że reszta jest w pewnym sensie funkcją tego, co człowiek robi w tych miejscach z relacją do drugiego człowieka i do Boga.

ZBYSZEK DYMARSKI:

Bo to jest świat dla człowieka i przez człowieka. To antropocentryczne spojrzenie jest tutaj zawsze mocno akcentowane.

PROF. KAROL TARNOWSKI:

Ksiądz Profesor uważa, że jeżeli na przykład świat miałby być widziany jako *imago Dei* czy jako *destigium Dei*, to on będzie widziany wtedy, gdy człowiek upora się ze sobą, przede wszystkim ze swoim stosunkiem do drugiego. Kiedy buduje świat etyki, także świat polityki, wszystko to jest jakoś podporządkowane wartościom. To, co człowiek robi ze swoim życiem w relacji do drugiego człowieka, ostatecznie odbija się na jego stosunku do świata w ogóle.

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Wywołało to niepokój wśród panelistów, więc jeden z nich zabiera się do głosu. Słuchamy.

MICHAŁ BARDEL, absolwent PAT, doktorant:

Trudno zarzucać Tischnerowi, że będąc u siebie w bacówce, na łonie górskiej przyrody, dezawuuje cały ten obszar, bo nie jest dla niego dialogiczny ani w ogóle ważny. To jest inny rodzaj odbioru. Scena jest czymś, na co kierujemy się intencjonalnie. Osoba jest kimś, na kogo kierujemy się w dramacie, kogo doświadczamy w dramacie. To nie znaczy, że jeżeli coś znajduje się poza dramatem, przestaje być ważne. Przeciwnie, Tischner jest fenomenologiem i docenia znaczenie sceny. Te właśnie miejsca: cmentarz, dom, świątynia są ważne, ale w innym sensie niż sens dialogiczny, dramatyczny. Są ważne w sensie intencjonalnym. A ten spór idzie w troszkę innym kierunku.

DR ANNA KAROŃ-OSTROWSKA, Bruksela:

Dodam jeszcze, że scena jest dla Tischnera po prostu tłem dramatu. To tło gra. Ono może być różnego rodzaju miejscem, może być kryjówką, przestrzenią otwartą, może być przestrzenią przyjazną albo wrogą. Ale scena jest tym, co służy dramatowi, tłem scenografii dramatu rozgrywanego się pomiędzy ludźmi.

KS. WITOLD BACZYŃSKI, Wrocław:

W pierwszym panelu zostało pokazane, jak Tischner „doroślał”, jak przechodził od Ja transcendentalnego do Ja aksjologicznego, a potem do aga-

tologicznego. Moja refleksja osnuta jest na kanwie ostatnich prac księdza Tischnera. Czy czasami nie próbował iść dalej, w kierunku mistyki? Bardzo mocno odwoływał się do mistrza Eckharta, do św. Faustyny. Z drugiej zaś strony, wchodził w coś, co pozostaje nieodgadnione dla człowieka, mianowicie w stronę jego psychologii głębi, w stronę psychoanalizy. Pojawiła się również wątpliwość, czy Tischner jest zrozumiały dla człowieka niewierzącego. Postaram się zadać bardziej pojemne pytanie: czy człowiek niewierzący w Boga może być mistykiem? A jeżeli nie, to dlaczego w dzisiejszym świecie jest tak ogromna popularność Paulo Coelho, Fiodora Dostojewskiego czy teorii pozytywnego myślenia?

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Jako „niewierzący mistyk” spróbuję na to pytanie odpowiedzieć. Myślę, że Tischner, wychodząc ze szkoły dialogistów, dość długo odnosił się nieufnie do mistyków. W dziejach mistyki przez długi czas panowało napięcie pomiędzy poszukiwaniem bezpośredniego pojednania z Bogiem, bezpieczeństwa i spokoju, jakie stąd wynikają, a odpowiedzialnością etyczną. I tutaj zarówno Rosenzweig, jak i Lévinas występowali przeciwko mistyce. U wcześniejszego Tischnera byłoby coś z tego. Natomiast myślę, że w jego dojrzałej myśli religijnej cytaty z Eckharta nie są jedynie ozdobnikami, ale wyrazem odkrywania nowej perspektywy. To jest odpowiedź co do interpretacji Tischnera.

Natomiast problem, czy w ogóle możliwa jest mistyka pozareligijna, to już troszeczkę inne zagadnienie. W znanych mi tekstach Tischnera nie spotkałem się z tak sformułowanym problemem. Sądzę, że można na to odpowiedzieć pozytywnie. Zakresy mistyki i religii nie pokrywają się, to znaczy są ludzie religijni nie będący mistykami i ludzie niereligijni, którzy są mistykami. Istnieją także – i tych jest chyba najwięcej – religijni, którzy są mistykami. W jaki sposób można byłoby to wyjaśnić? Największy procent mistycznych religijnych jest również wśród nas tu obecnych... Z kolei: czy człowiek niewierzący może być mistykiem? Myślę, że tak, dlatego że zarówno wierzący, jak i niewierzący ma duszę. Relacja do własnej duszy i własnej duchowości jest wyrazem jego mistyki. Pewne zapowiedzi, fragmenty można znaleźć w bardzo ciekawym, może nie docenianym przez filozofów tekście, gdzie Tischner zestawia siostrę Faustynę z różnymi filozofami. Przeczytałem to, ale nie zdążyłem jeszcze ogarnąć intelektualnie i duchowo. Wiem, że wypływa to z głębokiego doświadczenia egzystencjalnego, które stało się jego udziałem podczas choroby. Podejrzewam, że mimo pewnych trudności i skrótów zawartych w tekście, jest to coś bardzo interesującego. I w tym wi-

działbym możliwość otwarcia się na perspektywę autentycznie mistyczną, przy pełnej solidarności ze wszystkim, co powiedział wcześniej o byciu wobec drugiego człowieka.

DR ADAM WORKOWSKI:

Jeszcze jedna uwaga do wypowiedzi ks. Baczyńskiego. Zaniepokoił mnie wymiar „cenzurki”, która została postawiona Tischnerowi: oto jego myślenie „doroślało” i dojrzało. Była to faktycznie jego droga, ale myślenie Tischnera otwierało wiele różnych dróg i nie wiadomo, która z nich jest najlepsza. Znam ludzi do dziś idących różnymi drogami, które On otworzył.

KS. WITOLD BACZYŃSKI:

To była tylko kwestia semantyki.

DR ADAM WORKOWSKI:

Dziękuję. W takim razie moje zaniepokojenie już się rozwiało.

ŁUKASZ PUTYRA, student filozofii PAT:

Odniosę się do tego, co ks. Baczyński i o. Kłoczowski mówili o miłosierdziu. Przyznaję, że też tylko przeczytałem książeczkę *Drogi i bezdroża miłosierdzia* i pewnie jej intelektualne ogarnięcie zajmie mi więcej czasu. Ale jest tam dosyć ciekawa rzecz. Dziś w panelu często padała uwaga, że *Spór o istnienie człowieka* był ostatnim dziełem filozoficznym Tischnera i jakby jego testamentem filozoficznym. Natomiast dziełko *Drogi i bezdroża miłosierdzia* powstało cztery miesiące później – przynajmniej tak datowany jest wstęp do niego. Mimo że jest to dziełko bardziej teologiczne niż filozoficzne, kategoria miłosierdzia, czy też samopoświęcenia się Boga, wydaje się bardzo istotna dla całej filozofii dramatu. Mam przecucie, że to właśnie miłosierdzie pozwala ludziom wychodzić z kryjówek, pozwala usprawiedliwiać istnienie. Być może miłość Boga, o której tam mowa, i rozwój religijny myśli ks. Tischnera może prowadzić w kierunku dyskusji właśnie na temat, czy filozofia dramatu jest filozofią dramatu, czy filozofią podmiotu. I to rozwiązuje pewien problem...

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Co w takim razie wnosiloby to do dyskusji „czy to filozofia dramatu, czy podmiotu”?

ŁUKASZ PUTYRA:

Największy kłopot sprawiało zdanie, że „ocalając innego, ocalam także siebie”...

DR ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

Przepraszam, odwrotnie: ocalając drugiego, ja ocalam się p o p r z e z niego.

ŁUKASZ PUTYRA:

Tak. Niepokoilo mnie to, iż dyskusja zmierzała do stwierdzenia, że chodzi tu o m ó j podmiot, o m o j e ocalenie. W ten sposób niebezpiecznie stawiamy Tischnera dość blisko Heideggera, a na to bym się nie zgodził. Nawet jeśli – tak jak o. Kłoczowski powiedział – „trzeba się zatracić, żeby się odzyskać”, nie można kłaść akcentu na to, żeby się odzyskać, gdyż wtedy byłby to faryzeizm. Ważna w tym momencie jest intencja działania. Miłość Boga i w ogóle kategoria miłości pozwala rozumieć takie poświęcenie jako żertwę ofiarną.

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Dziękujemy, bo to bardzo interesujące dopowiedzenie do myślenia religijnego.

ELŻBIETA KOT, doktorantka PAT:

Mam pytanie dotyczące pierwszego panelu. Zostało tam powiedziane, że kluczem do filozofii dramatu jest rola. Wydaje się to z jednej strony słuszne, ponieważ chyba nie należy interpretować Tischnera w takim najbardziej oczywistym sensie, że rola jest czymś złym, że skoro dramat – to maska, a maska coś ukrywa. Jak wiadomo, już w dramacie greckim maska bardziej odkrywała niż zakrywała. Ale tu pojawiają się dwa problemy. Po pierwsze: jak w takim razie odróżnić osobę, która rzeczywiście angażuje się w swoją rolę i z nią utożsamia, od wytrawnego gracza, na którego Tischner nie chciał się zgodzić? Wydawałoby się, że dla niego złe jest zbyt zaangażowanie w grę. Po drugie: czy w tym ujęciu filozofii dramatu jest możliwa Lévinasowska relacja do twarzy? Czy ten, kto do mnie przychodzi – sierota, wdowa czy cudzoziemiec – też gra określoną rolę? Czy ja również przyjmuję rolę osoby, która czuje się przez nich zobowiązana i wywołana, bo wydaje się, że skoro raz przyjmie się tę rolę, nie można jej odrzucić. Czy to w takim razie dalej jest rola?

DOBROŚLAW KOT, absolwent PAT, doktorant:

Nie wiem, czy filozofia Tischnera daje narzędzia niezbędne do takich rozróżnień. Z człowiekiem jest trochę tak, że może udawać, posługując się zasłoną lub maską. My możemy to brać za prawdziwą rolę. Jak mówiłem, można udawać dobrego ojca albo być dobrym ojcem. Zawsze istnieje to napięcie, niebezpieczeństwo, i oczywiście występuje ono u Tischnera. Natomiast drugie pytanie porusza kwestie, które wymagałyby dokładnego przebadania podstaw filozofii dramatu. To jest pytanie nie tylko o to, czy wdowa i sierota są tylko pewnymi rolami na scenie, czy drugi poprzez bycie sierotą i wdową jest mi dany na scenie. To jest pytanie, kim ja jestem wobec nich na scenie. Ja mogę przejść obojętnie.

Analizowaliśmy kiedyś z o. Kłoczowskim przypadek symbolicznej „dziewczynki z zapalkami”. W wigilijny wieczór, kiedy śnieg pada, idzie ulicą mężczyzna. Skulona i zziębnięta „dziewczynka z zapalkami” czeka na pomoc. Mężczyzna może ją minąć, może przyjąć rolę osoby obojętnej, nie otworzyć się na twarz, na sierotę. Przyjmuje rolę obojętną, ponieważ ważniejsza jest dla niego rola męża i ojca, który spieszy się na Wigilię. W domu czekają żona i dzieci, którym on niesie prezenty, choinkę czy karpie. Ale może być dla niego ważniejsza rola Samarytanina, odpowiedź na objawienie twarzy. On się pochyli nad tą dziewczynką i zaprosi ją na wieczór wigilijny, umyje, ubierze i posadzi przy stole. Wydaje mi się więc, że poprzez rolę mamy możliwość wyjścia na scenę i kontakt z ludźmi.

Pytanie ma jednak charakter otwarty i jest pytaniem o podmiot dramatu. Czy podmiotem dramatu jestem ja, czy ja w pewnej roli? Czy moje ja aksjologiczne, czy agatologiczne? Kto tak naprawdę jest podmiotem dramatu w szerokim sensie, nie tylko w metaforze sceny, ale i samej filozofii? I analogicznie: kogo spotykam na scenie? Drugiego czy też innego człowieka w jakiej roli? Przecież „dziewczynka z zapalkami” może zagrać wiele innych ról. Może zostać, na przykład, małą złodziejką.

DR ADAM WORKOWSKI:

Józef Tischner uczył nas, że spotkanie między ludźmi jest wydarzeniem niezwykłym. Zdarza się rzadko i łatwo je przegapić. Nie chciałbym zatem, abyśmy przegapili możliwe spotkanie. Jest wśród nas profesor Charles Taylor, którego myśl jest zbieżna z myślą księdza profesora Tischnera. Korzystając z obecności Pana Profesora, chciałbym zadać pytanie.

W książce prof. Taylora *Źródła podmiotowości współczesnej* pierwszym warunkiem ludzkiej tożsamości jest uczestnictwo w przestrzeni Dobra, przestrzeni „silnych wartościowań”, w której pojawia się rozróżnienie

na to, co lepsze, i to, co gorsze. Drugim warunkiem tożsamości jest zajmowanie miejsca w tej przestrzeni: przybliżanie lub oddalanie się od Dobra.

U Józefa Tischnera również pojawia się hierarchia dobra i zła, a człowiek sytuuje się także wobec Dobra Najwyższego. Moje pytanie brzmi: jeśli dla Józefa Tischnera człowiek ocala się przez to, że oddaje się w opiekę Dobru Najwyższemu, to czy według profesora Taylora taki człowiek zyskuje pełną tożsamość?

PROF. CHARLES TAYLOR (tłumaczenie):

Dziękuję za to pytanie. Z pewnością w tym właśnie zgadzaliśmy się z księdzem Tischnerem, że orientacja na Dobro, czyli pewien silnie pojęty wybór moralny, nie jest opcją, a więc czymś, z czego można byłoby zrezygnować. Jest czymś niezbędnym w ludzkim życiu, od tego zależy ludzka tożsamość. Natomiast niekoniecznie zgadzam się z tym, że jedynym sposobem na osiągnięcie silnej tożsamości jest orientacja na Najwyższe Dobro, które ksiądz Tischner nazywa Bogiem. Dlaczego nie zgodziłbym się z tym zdaniem? Dlatego, że często relacja do Boga pociąga za sobą właśnie rozbitcie naszej tożsamości. Często silna tożsamość opiera się spotkaniu Boga, ponieważ relacja do Boga jest czymś, co wnika w naszą tożsamość, relatywizuje ją w jakiś sposób i czyni ją w oczach Boga niczym. W pewnym sensie pozostają ze sobą w silnej opozycji właśnie tożsamość i poczucie zakorzenienia w Bogu, poczucie zaczepienia w boskiej obecności, zakotwiczenia, które jest rzeczywistością dosyć paradoksalną. Dostarcza siły, natomiast niekoniecznie w sensie silnej tożsamości, kojarzy się raczej z umiejętnością znalezienia odpowiedzi na każde pytanie, z pewnością egzystencjalną. Relacja do Boga czegoś takiego nie dostarcza, choć z pewnością może być źródłem siły.

DR ADAM WORKOWSKI:

Czyli tożsamość wymaga silnych wartościowań, ale nie „nazbyt” silnych?

PROF. CHARLES TAYLOR:

Chodzi tu o pewien paradoks, może nawet dwuznaczność, która towarzyszy słowu „siła”. Możemy pojmować ją w sensie pejoratywnym, czyli silna tożsamość będzie tożsamością zdolną udzielić odpowiedzi na każde pytanie, wprost przerażającą jasnością, udzielającą odpowiedzi na wszystkie problemy. Chodzi mi natomiast o siłę związaną z poczuciem silnego zakotwiczenia w czymś, co niekoniecznie jest źródłem tego rodzaju klarownych rozwiązań.

KS. WITOLD BACZYŃSKI:

Chciałbym odnieść się jeszcze do wczorajszej dyskusji. Pan profesor Taylor powiedział, że kiedy człowiek straci nadzieję, odnajduje ją gdzie indziej. Później prof. Władysław Stróżewski przypomniał, że jeżeli zagubimy jakieś niższe dobro, czy niższą nadzieję, szukamy ich w wyższych sensach. Z tym się zgodzę, ale chodzi o to, że idziemy coraz wyżej. Co się stanie, kiedy człowiek zagubi ten wysoki cel? Czy czasami to pójscie w górę, po wyższych sensach, nie zamyka oczu na scenę, na rzeczywistość? To, że zgubimy się w życiu codziennym i idziemy troszeczkę wyżej, powiedział już Frankl i cała jego terapia. Ale jeśli wejdziemy na bardzo wysokie sensory i stracimy z oczu rzeczywistość, to może dojść rzeczywście do rozpacz.

PROF. CHARLES TAYLOR:

Z pewnością ma Pan rację, że człowiek nie żyje samymi wysokimi wartościami. Kiedy mówiłem wczoraj, że utrata nadziei w jednej sferze oznacza, że przenosimy ją w inną, to niekoniecznie ujmowałem to w sensie pozytywnym. Raczej nadawałem temu charakter negatywny i mówiłem, że rozczarowanie w jednej sferze czasami zmusza ludzi do poszukiwania nadziei gdzie indziej. Podawałem przykład rozczarowania nadziejami społecznym, które niekoniecznie owocują czymś pozytywnym, a mianowicie zwróceniem się ludzi ku drobnym nadziejom prywatnym, czyli, na przykład, że dzieci pójdą do lepszych szkół, że będzie nam się lepiej wiodło. Także z pewnością jest tak, że lokowanie nadziei gdzie indziej po rozczarowaniu może sprawić, że tracimy kontakt z tym, co rzeczywście istotne w naszym życiu, czyli właśnie tą sceną wypełnioną interpersonalnymi relacjami.

ŁUKASZ MAZURKIEWICZ, student filozofii i absolwent teologii PAT: Sądzę, że jeżeli wyjdziemy od stwierdzenia, że to na nas spoczywa odpowiedzialność za wmyślanie się w myśl księdza profesora Tischnera, to nie powinien nam uciec z horyzontu ten ostatni rozdział jego twórczości, czyli medytacje nad życiem siostry Faustyny. Myślę, że przesłanie tam zawarte jest niezwykle istotne jako wyraz najbardziej dramatycznego doświadczenia w życiu księdza Tischnera. Brakuje mi wkomponowania tego elementu w całą jego myśl. Zatrzymujemy się na *Sporze o istnienie człowieka*, ale przecież on dalej pisał. Zastanawiam się, na ile to doświadczenie wzbudziło w Tischnerze coś na kształt n a d ś w i a d o m o ś c i, której wyraz chciał dać w tym ostatnim okresie swo-

jego życia i twórczości. Czy można interpretować jego ostatnie teksty jako już nabrzmiałe treścią – może to mocne słowo – mistyczną?

ADAM HERNAS:

Myślę, że ten problem omówiliśmy już rano, to znaczy o dwóch poziomach myślenia: myśleniu o dramacie i myśleniu dramatycznym. *Filozofia dramatu* i *Spór...* są wyrazem pewnej drogi myślenia o dramacie. Jest to właściwie pewna teoria dramatu i zapis przekonań, przemyśleń na temat jego rozwoju i miejsca, w którym się kończy. W tym sensie *Spór...* jest jakby ostatnim aktem przemyślanego dramatu religijnego. Natomiast książka o miłosierdziu mogłaby być interpretowana wtedy jako droga samego myślenia doświadczającego. To jakby zapis drogi myślenia, które doświadczą, w tym przypadku doświadczającego myślenia profesora. To nie jest wykład jakiejś teorii, ale właściwie świadectwo. Natomiast te dwie zasadnicze książki są poniekąd teorią dramatu, wydarzeń dramatycznych i drogi, jaką przechodzi człowiek, na jaką poniekąd jest również skazany.

PIOTR MURZAŃSKI, PAT:

Jeśli można, też odpowiem na to pytanie, ale w inny sposób. Myślę właśnie, że cierpienie wpisywało się u Tischnera w ów dramat nazywany tutaj religijnym. Mówiliśmy o książce *Spór o istnienie człowieka* jako o ostatniej, bo była to ostatnia z jego książek filozoficznych. Jest tam mowa o ofiarowaniu siebie, tak jak matka poświęca życia dla dziecka. Cierpienie czy ofiara z siebie jest wyrazem pewnej dojrzałości ludzkiej, osobowej. Również na końcu tej pozycji jest mowa o dawaniu siebie Boga. Bóg daje siebie w Trójcy Świętej, Bóg daje siebie w osobach. Stąd myślę, że ta książeczka o siostrze Faustynie jest dopowiedzeniem tego, co było wcześniej w *Sporze o istnienie człowieka*.

KS. STEFAN SZARY:

Chciałbym dopowiedzieć do powyższych wypowiedzi, iż wydaje mi się, iż problematyka religijnego cierpienia była Księdzu Profesorowi bliska nie tylko w ostatnim czasie, ale już wcześniej. W roku 1994 głosił wykład *Człowiek istotą religijną*, a następnie *Dramat religijny*. Były one głęboką analizą dzieł Kierkegaarda, zwłaszcza *Bojaźni i drżenia*, a następnie *Drogi na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża. Wykłady te były, jeżeli wolno tak powiedzieć, filozoficznym kunsztem myślenia religijnego. Sądzę więc, że myślenie religijne i myślenie inspirowane dziełami mistyków było

u ks. Tischnera obecne bardzo wcześnie. W 1993 roku poprosiłem Księdza Profesora o komentarz do słów znajdujących się pod koniec *Filozofii dramatu*, mówiących o tym, że człowiek tym bardziej rośnie, im większe dobro wybiera. Chciałem wiedzieć, co to znaczy. Książka Profesor opowiedział mi wówczas historię z okresu, kiedy pracował na swojej pierwszej parafii jako duszpasterz. Wspomniał o osobie ciężko chorej na raka, którą odwiedzał z Komunią św. Wniosek końcowy był następujący: „Oczywiście, to, co się powie teraz, w słowach, to wygląda na banalne – powiedział ks. Tischner – ale ja tutaj jako młody ksiądz – to było na mojej pierwszej wikariackiej placówce – zobaczyłem, że bardzo ważne jest to: nie, »że« się cierpi, tylko »z Kim«. I ona to odkryła, że jest z Chrystusem.”

Zatem jedno jest istotne: nie to, „że” się cierpi, tylko to „z Kim”. Jestem pewien, że już w czasie pracy nad *Filozofią dramatu* ta problematyka była wyraźnie obecna w horyzoncie myśli Księdza Profesora.

Natomiast druga rzecz, która mnie niepokoi i według mnie jest nierozwiązana, to sprawa dotycząca „grania ról”. Jak pamiętamy, w ostatnich tekstach Książka Profesor mówi, że jest czas, kiedy człowiek przeżywa zabawę, grę. Ale jest też czas, kiedy grę trzeba przekroczyć. W pewnym momencie człowiek nie ma już grać, to znaczy przyjmować pewnej roli z zewnątrz. Ma on „stać się”, ma „być”. Książka nie ma grać roli księdza, ale ma być księdzem. Matka nie ma grać roli matki, bo wówczas ciągle będzie na zewnątrz. Ona ma „być” matką. To jest nawet więcej niż odpowiedzialność; to jest jakiś absolutny sposób-własnego-bycia; „prawda bycia”. Wydaje mi się, że są to zagadnienia ważne, aby właściwiej zrozumieć tajemnicę dramatu.

DR ADAM WORKOWSKI:

Uderzyło mnie jedno ze zdań w naszej dyskusji, tak mocno, że aż trochę drżą mi wargi, gdy o tym mówię. Chodzi mi o stwierdzenie pana Łukasza Mazurkiewicza, że śmierć i poprzedzające ją cierpienia były najbardziej dramatycznym doświadczeniem w życiu księdza profesora Tischnera. Zastanowiłbym się nad tym głęboko, ponieważ w ostatnich czasach Tischner dość często mówił, że śmierć go nie interesuje. Czy zatem śmiertelna choroba i bliskość śmierci były naprawdę najbardziej dramatycznym wydarzeniem w życiu Księdza? Czy jego filozofia, jego myślenie, jego życie nie było skierowane przede wszystkim ku życiu i stąd najbardziej „dramatyczne” doświadczenia przeżywał również wtedy, gdy cieszył się dobrym zdrowiem?

ZBYSZEK DYMARSKI:

Przepraszam, że wejdę w słowo, ale chciałbym dorzucić coś do pytania o grę. Trzeba bowiem odpowiedzieć na to pytanie.

Otóż gdy Tischner pisze w *Sporze...* o grze, umieszcza ją w kontekście pełnego dojrzwania człowieka. Mówi o tym, że człowiek przechodzi okres zabawy czyli dzieciństwa, potem okres gry, czyli młodości, a następnie dochodzi do odpowiedzialności. Jest gra i gra. Ta gra, o której mówił ks. Szary na początku, jest rozumiana przez Tischnera jako etap dochodzenia do bycia sobą w pełni świadomym, w pełni dojrzałym. Natomiast w przypadku pojęcia gry w sensie bycia kimś – jak to mówił Piotr Murzański – bycia matką czy ojcem, szukałbym odpowiedzi na ten problem w następujący sposób: Człowiek stara się być sobą, ale musi dostosowywać się do sytuacji. Jest w pracy, w domu, ze znajomymi lub w kawiarni – ta sytuacja zmusza go do odnalezienia się w niej. To znaczy, że ja prawdziwy, zależnie od miejsca i człowieka, z którym jestem, robię coś, co temu miejscu czy temu człowiekowi się należy. Nie będę mówił do kogoś, kogo widzę pierwszy raz, „mój ty ptaszku” czy „mój ty słodki wróbelku” (jak do żony), tylko powiem to, co mówi się człowiekowi, którego widzi się po raz pierwszy. Jestem sobą, ale jednak generuję z siebie pewne słowa, gesty, zachowania, które należą się temu miejscu i temu spotkaniu.

DR ANNA KAROŃ-OSTROWSKA:

W czasie pierwszego panelu cytowałam ze *Sporu...* Tischnera teksty dotyczące gry. Oczywiście, że wyróżnia on okres zabawy i okres gry. Mówi, że granie roli w dramacie scenicznym jest pewnym rodzajem gry. Natomiast dramat życia przynosi rolę, w której się jest. Jestem ojcem, jestem matką, jestem kimś. W tym „jestem” zawiera się pewien dystans, ten margines, który Tischner zostawia i o którym nie możemy zapominać. Jeszcze raz wrócę do tego ważnego cytatu. Tischner mówi tak: „to, że podmiot jest kimś, jest wynikiem zbiegu okoliczności i wolnej decyzji, które mogły być inne niż były. Człowiek jest rzucony w bycie jak kamień w wodę.”

W tym byciu, to znaczy w tym, że jestem kimś, są dwa wymiary: problem wolnej decyzji, mojego wyboru, że jestem tym, kim jestem, ale również moment dystansu i moment rzucenia w życie. Mogłem być kimś innym i mogłem również podjąć inną decyzję. To nie jest jednoznaczne: jestem i już. Jestem tym, kim jestem. Ale pozostaje też ten dystans.

PIOTR GLINKOWSKI, Uniwersytet Łódzki:

Pozwolę sobie podzielić się z Państwem moją sytuacją dramatu w tej chwili. To, że trzymam mikrofon. Skłania mnie do tego, że powinienem zadać pytanie. Zdaję sobie jednak sprawę z kłopotliwości tego, że my ciągle atakujemy Panelistów pytaniami. I dlatego pozwolę sobie poddać pod dyskusję taki oto problem, który pojawia się od początku dzisiejszego dnia, mianowicie: na ile myśl księdza Tischnera otwiera czy daje perspektywę nowemu sposobowi uprawiania filozofii człowieka, której przedmiotem jest człowiek i która wypływa z wnętrza ludzkiego dramatu? Stawiam tutaj dwie kwestie. Po pierwsze – metafory: czy metafora często używana przez Tischnera i stanowiąca zasadniczy element jego języka filozoficznego świadczy o słabości mówienia o człowieku, wynikającej stąd, że metafora nie jest precyzyjnym środkiem formułowania jakiejś kwestii? Druga sprawa: czy utrwalone, znane i powszechnie używane pojęcia całkiem niewinne, jak zło, jak doświadczenie, pojęcia filozoficzne i należące do języka są przez Tischnera modyfikowane na poziomie sensu w taki sposób, że nabierają charakteru kategorii technicznych?

Nasuują mi się tutaj trzy przykłady: dramat, który właściwie nie jest dramatem szekspirowskim. U Szekspira każdy z nas gra dramat, bo jeśli nie gra, zapłaci określoną cenę za swoją bezczynność. Jeśli natomiast gra, to może zrobić to dobrze lub „spaprać” robotę, jak ujął to Arystoteles, mówiąc, że „dramat może być wykonany przez aktorów w sposób niedoskonały”. U Tischnera przed dramatem, tak jak przed wolnością, człowiek uciec nie może. Dramat nie tyle go dopada, co człowiek rozpoznaje siebie ze względu na dramat, ze względu na dramat zapytań, które do niego dobiegają ze strony innych ludzi, będących jakby narzędziami wyrażania tych pytań, a jednocześnie podmiotami. Drugi przykład: zło w sensie właściwym i zło w sensie niewłaściwym. Zło w sensie właściwym Tischner wiąże z dramatem. Natomiast zło, którego iluzoryczność próbuje pokazać (bo tak naprawdę jest według Tischnera nieszczęściem), nie należy do dramatu, tylko do rzeczywistości sceny. Sceny, na której dramat się rozgrywa, ale która sama – jak pani Anna powiedziała – ma charakter jedynie scenografii, czegoś, co posiada dwa parametry: miejsca i czasu. Ale o kierunku rozwoju dramatu nie przesądza, czy ten dramat zmierza ku tragedii, czy ku ocaleniu. Zło właściwe, mające charakter pewnej kategorii technicznej, jest u Tischnera fenomenem paradoksalnym, ponieważ na scenie go nie widać. Jest fantomem, ale fantomem groźnym, bo może człowieka pozbawić tego, co w nim najcenniejsze. Może człowieka powalić w sensie aksjologicznym.

W przeciwieństwie do nieszczęścia, które powala człowieka w sensie scenicznym, ale niekoniecznie właśnie aksjologicznym.

Formułuję jeszcze raz tematy do dyskusji: jaka jest rola metafor u Tischnera i czy pojęcia, które nie są metaforami, ale mogą wprowadzać w błąd ze względu na styl ich użycia u księdza Tischnera, są pewnym sygnałem do nowej formuły uprawiania filozofii człowieka?

Jeśli zaś chodzi o problem zła: czy możemy – czy musimy – się zgodzić z taką Tischnerowską perspektywą, że zło otwiera nasze rozumienie na nieszczęście? A więc jeśli ktoś nie rozumie się na złu, nie może rozumieć się na nieszczęściu, ale paradoksalnie w ujęciu scenicznym, nieszczęście jest takim kadłubowym złem. Czyli problem polega na relacji między nieszczęściem a złem. Zło w sensie właściwym Tischnerowskim może przyjść tylko w dialogu. Jeżeli drzewo wywróci się na kogoś, to jest nieszczęście. Ale czym jest zło, skoro nie można go dotknąć – jest pewną iluzją nadającą sens.

DR ADAM WORKOWSKI:

Na określenie zła użył Pan takich sformułowań jak „iluzja”, „fantom”, natomiast Tischner posługuje się technicznym pojęciem „zjawia”. Celowe byłoby pokazanie różnic między tymi pojęciami. Poruszył Pan również problem relacji między złem a nieszczęściem. Mamy zatem dwa nowe tematy do dyskusji, które powinny wejść w jej krwioobieg.

DOBROŚLAW KOT:

Wypowiem się na temat kwestii metafory, która była tu poruszana wielokrotnie i naświetlana z różnych punktów widzenia podczas drugiego panelu. Chciałbym tu dodać jedną, wydaje mi się, że interesującą rzecz: Tischner, niezależnie od tego, czy uznamy go za filozofa dialogu, czy też nie, w tej tradycji myślał i stanął przed tym samym problemem, przed którym staje każdy filozof dialogu. Filozofowie dialogu najpierw dokonali zmasowanej krytyki wcześniejszej filozofii, która zamyka człowieka w sztywnych pojęciach i kategoriach. Ontologizacja człowieka, zamknięcie go w system zabija prawdę o nim, uniemożliwia jego rozumienie i uprzedmiatawia go. Pamiętajmy o tym rozróżnieniu: scena, do której mamy odniesienie intencjonalne, i człowiek, z którym się spotykamy, nawiązujemy dialog. Nie o nim mówimy, ale d o niego mówimy, z nim rozmawiamy. W tym momencie pojawia się problem; czy zastępować te stare pojęcia nowymi, czy zamykać człowieka w nowych pojęciach, czy też spróbować mówić o tym człowieku zupełnie inaczej. Wydaje się, że metafora i cały język metaforyczny istnieje właśnie po to,

by ocalić prawdę o człowieku. Nie dlatego, żeby rozmywać pewne znaczenia, ale żeby nie zamykać człowieka w tych pojęciach. Filozof dialogu powinien coś powiedzieć o tym człowieku, o relacji pomiędzy człowiekiem a człowiekiem i pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Ale nie może ponawiać błędów swoich poprzedników i tworzyć nowego systemu. Oni muszą problemu człowieka tylko lekko dotykać, wskazywać pewne drogi, kierunki, doświadczenia. Wydaje mi się, że to jest kluczowa sprawa i uzasadnienie, dlaczego mamy tu metafory i dość niejasne opisy człowieka, a nie twardą antropologię, która pozwala powiedzieć, kim jest człowiek, jak wygląda i jak jest skonstruowany.

PROF. KAROL TARNOWSKI:

Poza tym nie zapominajmy, że Tischner jest fenomenologiem. Przecież *Filozofia dramatu* to kilka wspaniałych opisów fenomenologicznych, właśnie zła, kłamstwa piękna. Metafora jest Tischnerowi potrzebna przede wszystkim po to, żeby unikać gotowych pojęć, czyli nie popełniać tego podstawowego błędów fenomenologów, którzy wychodzili od definicji i na niej budowali całe myślenie. Tischnerowi znakomicie udaje się go uniknąć, między innymi dzięki temu, że odkrywa znaczenie metafory w tym myśleniu fenomenologicznym. To jest dość ciekawe z punktu widzenia historii samej fenomenologii. Wydaje się, że u Tischnera metafora ma dużo większe znaczenie, niż miała wcześniej. Nie jestem tego tak bardzo pewien, ale w każdym razie u Tischnera najlepiej ją widać.

DR ADAM WORKOWSKI:

Wedle „metaforycznego” rozumienia metafory byłaby ona „odbijaniem” się od tego, co jest „tutaj”. Mówiąc prostym językiem, tutaj nie jest tak, jak powinno być, zatem dzięki metaforze wzbijamy się trochę w górę. Wzbijamy się, potem wracamy, ale wiemy już, że jest coś „ponad” i „poza” naszym światem. I o tym ma nam przypominać metafora, której wiele funkcji omawialiśmy już rano.

DOBROŚLAW KOT:

Chciałbym odnieść się jeszcze do tego mówienia o zlu. To, co mój Przedmówca mówił na temat zła tak długo, metafizyka ujęła wprost: zło jest metafizycznym brakiem dobra. Z tym poglądem mocno polemizował Tischner. Dla niego zło jest konkretną rzeczywistością, konkretną zjawą. Jeżeli zło nazwiemy „pewną techniczną sprawą”, to – tak jak pani Anna Ostrowska powiedziała na początku – nie ma możliwości dramatu. Punk-

tem wyjścia dramatu jest zobaczenie czegoś złego, decyzja, że trzeba jakoś wyratować się z tragedii, która mnie spotyka.

GŁOS Z SALI (PIOTR GLINKOWSKI?):

Nie wiem, czy to jest nośny temat, ale czy metafora może być jakąś propozycją wzbogacającą język filozofii człowieka, bo doświadczenie prywatne jest oczywiście tym pierwszym, budzącym człowieka? Ale to nie metafora budzi człowieka, tylko doświadczenie. Jest coś, czego nie powinno być. Natomiast o tym mówimy przy pomocy metafory i pytanie, czy ten fakt świadczy o słabości języka filozofii, że nie możemy powiedzieć po ludzku, tylko przy pomocy metafory, czy świadczy to o tym, że – jak mówi pani prof. Skarga – nie sposób mówić o człowieku inaczej niż poza metaforą. Czy można już dziś próbować prognozować, że metafora w przyszłości wzbogaci język, czy jest ułomnością języka filozofii?

Została poruszona kwestia punktu wyjścia. Wydaje mi się, że nie zachca on jeszcze swoją refleksją ani o zło, ani o dobro. Punkt wyjścia pojawia się w momencie spotkania, a spotkanie nie wydarza się ani jeszcze w kategorii dobra, ani zła, tylko w nadziei na ocalenie.

PROF. KAROL TARNOWSKI:

Na pewno spotkanie ma dla Tischnera jednak charakter otwierający natychmiast z perspektywy agatologicznej – aksjologiczną. Nie ma spotkania o charakterze neutralnym, nie ma w ogóle takiego aksjomatu u Tischnera. Czy tak jest, czy tak nie jest w rzeczywistości, to już inna sprawa, ale on przyjął takie założenie. Natomiast co do kwestii metafory... Dla Tischnera spotkanie otwiera horyzont możliwości, horyzont dobra. W tym horyzoncie pojawia się moment wolności i wolności myślenia, której nie da się po prostu ograniczyć przez twardo ustalone pojęcia. To znaczy, że spotkanie od razu generuje coś więcej ku pewnemu absolutowi. Tego absolutu także nie da się objąć pojęciem, tylko może on być wyrażony przy pomocy, z jednej strony, metafor, a z drugiej strony – tego, co powoduje, że dla Tischnera nie istnieje sztywny podział pomiędzy myśleniem filozoficznym a teologicznym.

Wydaje mi się, że za bardzo się niepokoimy, czy on jest wystarczająco filozofem, a za bardzo teologiem. Czy nie mieszamy tutaj różnych języków? Czy Tischner nie mieszał języków? Oczywiście, że w jakimś sensie mieszał, ale uważał, że myślenie, które tworzy się na kanwie spotkania z drugim człowiekiem, skłania do interpretacji w moc zarówno języka filozoficznego, jak i teologicznego. Jeden język przechodzi w drugi i na to nie ma rady. To nie jest tak, żeby filozoficzność stanowiła wartość

sama w sobie, że tak powiem, i żeby w związku z tym należało postawić granice pomiędzy myśleniem filozoficznym a teologicznym. Ono ma oczywiście w pewnym sensie różne źródła, ale można przechodzić z jednego źródła do drugiego. Językową figurą tego przejścia jest właśnie metafora. Rozumiał to doskonale Platon, który był wielkim filozofem, ale jednocześnie tam, gdzie chodziło o sprawy religijne, używał języka mitologii. Po prostu wiedział, że w tej prawdzie, która dotyczy człowieka, przejście jest i płynne i niepłynne równocześnie. Ale jest uprawnione i nie powinno powodować typowo nowożytnej nerwicy, strachu, że możemy przesadzić z autonomią, używając języka religijnego. U Platona było to zupełnie naturalne i Tischner trochę wraca do tej sytuacji, dlatego że odczytuje ją w świetle elementarnego doświadczenia spotkania, które ostatecznie przebiega w horyzoncie religijnym.

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Drogi Kolego, mylisz się fundamentalnie, co stwierdzam ze wstydem. Myślę, że wychodzimy tu poza akademicki podział: filozofia – teologia. Istnieje pojęcie, które je łączy. Uważam, że jest to już coś więcej niż próba mówienia dwoma językami; to próba odpowiedzi na pytanie, czy można jednym językiem mówić o człowieku. I to jest myślenie religijne, które dotyka czegoś fundamentalnego, co nie wyklucza filozofii w jej autonomii i nie wyklucza teologii w jej autonomii. Rozważaliśmy w przerwie to zagadnienie i próbowaliśmy roboczo podsumować, co to znaczy myślenie religijne. To jest próba fenomenologii podstawowego doświadczenia religijnego. Teologia to zakłada. Współczesny dramat religijnego człowieka polega na tym, że mówi mu się o problemach teologicznych, nie dając mu tej fenomenologicznej podstawy, którą kiedyś miał, kiedy był w sposób naturalny zatopiony w scenie mającej odniesienie do transcendencji. Teraz tego nie ma, dlatego trzeba opisać ten fundament. Gdy pisze na przykład o usprawiedliwieniu, oczywiście wiem, że usprawiedliwienie jest pojęciem teologicznym. Ale spróbujemy znaleźć jakąś metaforę – właśnie metaforę – która dotyczyłaby naszej strony tego zagadnienia. Opiszmy to: być może da się to przenieść na tę drugą stronę rzeczywistości. Teolog tak nie pracuje. Filozof też boi się przenieść na drugą stronę. Myślenie religijne jest próbą wyjścia poza to klasyczne rozumienie myślenia.

PROF. KAROL TARNOWSKI:

Zgadzam się, tylko że dla Tischnera nie ma problemu w tym, żeby w razie czego zacząć mówić językiem teologii. Koniec końców to, co mówić

o relacji łaski, jest z konieczności zakotwiczone w teologii chrześcijańskiej. Ale on używa tego języka dlatego, że przechodzi na teren myślenia religijnego, które – jak się okazuje – może łączyć dwa języki, skądinąd różne. Łączy je poprzez metaforę, ale również poprzez te dwa języki, możliwe do połączenia w świetle podstawowego doświadczenia człowieka.

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Nie wiem, czy na sali są teologowie, ale zaryzykowałbym tezę, że ponieważ teologia przestała posługiwać się językiem religijnym, to Tischner postanowił odnowić język religijny.

PIOTR MURZAŃSKI:

Jeśli mogę zabrać głos w sposób polemiczny, powiedziałbym że w moim widzeniu Tischner pozostaje jednak filozofem. Trzeba powiedzieć, że jest dość swawolny w dobieraniu różnych metod filozoficznych, ale bynajmniej nie jest to teologia. Sięgnięcie do terminu „łaska” u Tischnera jest takie samo, jak sięgnięcie do terminu „dramat”. Równie śmiało korzysta on z różnych przykładów literackich, a potem teologicznych. Chodzi tutaj o to, by wyjaśnić po prostu dramat człowieka. Trzeba więc zgodzić się z o. Kłoczowskim, że takie myślenie również otwiera perspektywę dla nowej teologii.

DR ADAM WORKOWSKI:

Musimy pamiętać, że o metaforze można myśleć dwojako. Dla niektórych stanowi ona rozcieńczenie myślenia; mówiąc obrazowo – metafora zawiera mniej treści niż precyzyjne, jednoznaczne pojęcie. Natomiast wydaje się, że w myśli księdza Tischnera, a przede wszystkim u Ricoeura, metafora mówi „więcej”, niż może wypowiedzieć język naukowy. W takim ujęciu myślenie pojęciowe jest „uboższe” od metafory. Wydaje się, że myślenie Tischnera polegało na umiejętności eksploatacji metafor, to znaczy czerpaniu z bogactwa jej sensu.

ANNA BOROWICZ, Uniwersytet Gdański:

Nawiązując do dyskusji, czy Tischner jest bardziej filozofem, czy teologiem, przychyliam się do opinii profesora Tarnowskiego na temat jedności myślenia religijnego i filozoficznego u Tischnera. Chciałam jeszcze zwrócić uwagę na to, co kilkakrotnie podkreślał w różnych kontekstach pan dr Workowski. Otóż z jednej strony kwestia bogactwa metafory, a drugiej strony problematyka związania Tischnera z życiem. Czy to jest

filozofia w jakimś sensie przydatna do życia i czy wiąże się również z zagadnieniem śmierci?

Myślę, że Tischnera można interpretować jako jednego z kontynuatorów myślenia jeszcze głębszego od filozofii życia. Chodzi mi tu o pewne podobieństwo do Bergsonowskiej filozofii życia, z którą mamy do czynienia u Tischnera. Sam Tischner zresztą, choćby w *Przekonać Pana Boga*, pisze o pewnym typie wrażliwości religijnej, wiążąc go z religijnością ludową. Zbliża to jego koncepcję życia do koncepcji Bergsonowskiej. Myślę, że jest to w ogóle tradycja głębsza, sięgająca korzeniami neoplatonizmu. Tischner jest dość specyficznym kontynuatorem tej tradycji i zagadnienie metafory też się z tym wiąże. Jaką metaforą operuje na przykład Bergsonowska filozofia życia? Wnętrzem i zewnątrz. I właściwie Tischnerowskie myślenie jest kontynuacją myślenia w głąb. Może jakąś podstawową metametąforą byłoby skontrastowanie wnętrza i zewnątrz?

Jeśli więc chodzi o kwestię metafory, jest to zarówno wyraz słabości filozofii, jak i jej niesłuchanej siły. Dlaczego? Metafora po prostu, może tak jak w Bergsonowskiej filozofii życia, ukazuje kierunek. Do czego? Jeżeli na przykład rozumiemy życie jako swego rodzaju drogę prowadzącą właśnie od powierzchni w głąb, to Tischnerowskie bycie ku śmierci, któremu poświęcił jeden z wczesnych artykułów, zestawiając myśl Heideggera i św. Pawła, jest może nie tyle tak jak u Heideggera drogą ku śmierci, ale drogą ku jakiemuś wyzwoleniu, połączeniu właśnie z istotą absolutu. W związku z tym metafora, po pierwsze, pomaga określić kierunek tej drogi. Po drugie, umożliwia wyróżnienie w niej etapów, pomiędzy którymi nie ma prostej ciągłości. Stąd też u Tischnera nacisk na to, że przejście na głębszy etap rozwinięcia, czy ja aksjologicznego, czy pomiędzy łaską stworzoną a niestworzoną – o czym pisze w swych ostatnich, mistycznych pismach – to jest wytracenie, zniszczenie czegoś. I właśnie to myślenie z wnętrza metafory umożliwia tutaj zarówno ukazywanie ciągle właściwego kierunku tej drogi, jak również uchwycenia (przynajmniej tak miało to wyglądać w zamierzeniu Tischnera) dramatyizmu tych punktów nieciągłości.

Każde pojęcie będzie tutaj petryfikacją, a więc czymś, co filozofia życia ocenia negatywnie. U Tischnera analogicznie; będzie ono oznaką zatrzymania się w którymś punkcie tej drogi, która jest w istocie ciągłym pogłębianiem, zbliżaniem się do centrum Ja, które jest bardziej nami niż my sami, czyli po prostu do wewnętrznego Nauczyciela – Chrystusa. Tu też wątek neoplatonicki kojarzy się z wątkiem augustyńskim. Tyle jeśli chodzi o tę koncepcję metafory.

DR ADAM WORKOWSKI:

Czyli Tischner wchodził w głąb jaźni, podobnie jak Bergson. Otwiera się tu możliwość wprowadzenia augustyńskiej metafory wewnętrznego nauczyciela. Jednak czy nie zaniedbujemy w ten sposób relacji między ludźmi, która interesowała Tischnera przede wszystkim?

ANNA BOROWICZ:

Właśnie chciałabym dodać, że tutaj nie ma sprzeczności. Z chwilą kiedy zaczyna się dramat, istnieje tam, jak Tischner pisze, możliwość potępienia, może nie tyle tragedii, co utraty usprawiedliwienia własnego istnienia, czy stania się przyczyną, lub jedną z przyczyn, utraty usprawiedliwienia istnienia innych ludzi. Ale spotkanie otwiera nas również na możliwość podążania drogą ku rzeczywistemu spotkaniu. Można powiedzieć, że prawzorem tego spotkania jest spotkanie z wewnętrznym nauczycielem. We wczesnym tekście *Myślenie religijne* jest to bardzo wyraźnie ukazane. To rozmowa nie o kogoś i nie o kimś, a z kimś. Mówiliśmy, że w spotkaniu z drugim chodzi bardziej o otwarcie na tę możliwość. Katalizatorem może być również wstąpienie na drogę zupełnie przeciwną. Z jednej strony, ku zewnątrz, drogą ku utracie usprawiedliwienia przez nasze istnienie. Być może Tischner tego wątku tak zupełnie nie pogłębił. Nieco prowokacyjnie zestawiałabym Tischnera z Bernanosem. Zadałabym jednocześnie prowokacyjne pytanie: czy Tischnerowska koncepcja dialogu i Tischnerowska koncepcja zła daje się pogodzić z tą dość manichejską wizją, z możliwością integracji Ja, chociaż też niepełnej? Koncentracji tego ja w opoście dość demonicznego centrum, czy też nie? Czy istnieje taka możliwość pogłębienia myślenia Tischnerowskiego?

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Chciałbym powiedzieć o tym wewnętrznym nauczycielu. Niewątpliwie Tischner za Rosenzweigiem i innymi zgodziłby się, że *Dialogi platońskie* tylko w tytule są dialogami, bowiem w rzeczywistości jest to monolog jednego pryncypała, który wiezie tę główną nutę. Dialogi augustyńskie, a przede wszystkim *Wyznania*, chociaż napisane w formie monologu, są dialogiem wewnętrznym. To najlepsza ilustracja nauczyciela wewnętrznego.

DR ADAM WORKOWSKI:

Czyli ideałem dramatu byłby dialog z wewnętrznym nauczycielem, czy raczej spotkanie z drugim człowiekiem?

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

A dlaczego to jedno wyklucza drugie?

DR ADAM WORKOWSKI:

Ponieważ wybór ideału determinuje sposób myślenia. Dla Tischnera spotkanie z drugim jest kluczowym wydarzeniem dla ludzkiej egzystencji, tymczasem dla św. Augustyna jest tylko etapem drogi do spotkania z wewnętrznym nauczycielem. Zatem drugi człowiek odgrywa inną rolę w świecie Tischnera, a inną w świecie św. Augustyna.

ANNA BOROWICZ:

Myślę, że po prostu spotkanie z drugim człowiekiem, jeżeli ma być rzeczywistym spotkaniem, czyli dialogiem, w którym (mówiąc po Lévinasowsku) mowa pierwotna nie degraduje się ani do pedagogiki, ani do przemocy, to spotkanie ma zawsze jakiś sens, jakiś stopień pogłębienia. Jest spotkaniem z wewnętrznym nauczycielem. Wtedy gdy mówi się do kogoś lub o kimś, ale nie z kimś, do spotkania z wewnętrznym nauczycielem automatycznie nie dochodzi. Być może właśnie wewnętrzny nauczyciel otwiera horyzont, perspektywę, stwarza możliwość zaistnienia dialogu międzyludzkiego. Może to jest tak u Tischnera, ja przynajmniej tak to ujmuję.

PROF. KAROL TARNOWSKI:

Chciałbym dodać tu jedną rzecz, która nam trochę umyka. Tischner nauczył się od Lévinasa, że spotkanie z drugim człowiekiem jest braniem odpowiedzialności etycznej, która jest analogiczna z odpowiedzialnością absolutną u Lévinasa. Z tym, że u Tischnera jest to wyraźnie odpowiedzialność przed Bogiem, przed Którym trzeba zdać sprawę. Tego momentu u Lévinasa nie ma, dlatego że Bóg u Lévinasa jest wolnością, która wymyka się całkowicie jakiegokolwiek relacji dialogicznej. Natomiast u Tischnera Bóg jest jednak partnerem w dramacie, w którym trzeba zdać sprawę ze swojego stosunku do drugiego przed Bogiem. To jest jak gdyby zwiększona odpowiedzialność.

MARIA PIESKO, doktorantka PAT:

Chciałabym dorzucić jeszcze słówko o metaforze. Ona również prowokuje – i to jest chyba istotna rola metafory – że nie mogę tak po prostu przyjąć pojęcia, tylko kiedy opowiada mi się o czymś poprzez metaforę, muszę to przemyśleć, aby tę metaforę zrozumieć. Druga rzecz: ponieważ metafora funkcjonuje najczęściej w obrębie obrazów, które są zro-

zumiałe na wielu poziomach, to stąd może bierze się i to, że na wykłady Tischnera przychodzili bardzo różni ludzie. Może stąd też i *Filozofia po góralsku*. Ale tu pojawia się i niebezpieczeństwo, bo metafora została ukazana jako pewna droga, której kierunek jest wyraźnie wyznaczony, ona ma mnie poprowadzić w jakieś rejony.

Chciałabym nawiązać do tego, co pojawiło się wprawdzie, ale zaraz nam umknęło; pytanie o to, jaki jest rygor myślenia u Tischnera? Odcieśliśmy się od sceny, która pozostała jedynie jako tło. Ale czy my sobie poradzimy bez sceny w dramacie? Co wtedy będzie naszym wyznacznikiem pracy? Wydaje się, że Tischner poszedł dalej, ale pojawiło się tu już pytanie: skąd ja wiem, że zamiast Najwyższego Dobra nie znajdę Najwyższego Zła? Oczywiście zakładam w domyśle, że nową kategorią, która będzie nas prowadzić przez dramat, już nie będzie Prawda, tylko Dobro. Mogę podeprzeć to faktem, że Tischner krytykował Heideggera za to, że on zatrzymał się na poziomie prawdy. Pytanie: co będzie pozwalało nam dyskutować, co będzie trzymało nam rygor myślenia? Jeżeli poruszamy się w obrębie metafory, która może być wieloznaczna, która ma nas przenieść w obszar tego, co ważniejsze nawet niż obszar sceny i prawdy, to nasuwa się pytanie: co jest teraz tropem, który pozwala nam nie zbłądzić? Czy wewnętrzny daimonion, czy głos Dobra, czy samo pragnienie, czy odpowiedź, czy drugi? A może scena jednak jest ważna? Może scena jest muzyką pomiędzy nami? Jeżeli oboje słyszemy muzykę, to wtedy możemy się porozumieć i nie zbłądzimy. Wtedy możemy tańczyć w swoim dramacie. Co nas prowadzi?

PIOTR MURZAŃSKI:

W metaforze Tischner mówi niewątpliwie o doświadczeniu. Mówi, że metafora może uczulać na coś, ale może tak samo znieczulać, zamykać na pewne rzeczy. Cały czas tym kryterium pozostaje jednak doświadczenie, wracanie do doświadczenia, na ile metafora odpowiada temu, co chcę powiedzieć. Oczywiście zawsze istnieje niebezpieczeństwo niezrozumienia wieloznaczności.

GŁOS Z SALI:

Chciałabym nawiązać do mojej Przedmówczyni w sprawie używania języka metaforycznego. To jest oczywiście związane z pewną koncepcją filozofii Tischnera i tutaj pojawia się problem jego polemik; nie tylko z Heideggerem, Husserlem, ale również z filozofią tomistyczną i w ogóle z semantyką języka klasycznej metafizyki, która nie wydała się dostatecznie adekwatna do budowania jakiegokolwiek antropologii. Wydaje się,

że język filozoficzny używany przez Tischnera jest w sensie semantycznym otwarty, dopuszcza możliwość wystąpienia rozmaitych pojęć, które przybliżają nam doświadczenie. U Tischnera jest coś takiego, jak język dopasowany do doświadczenia, nie doświadczenie do języka. Tischner nie przyjmuje z góry jakiegoś określonego języka czy ustalonych kategorii, aby narzucić to na doświadczenie. Zgodnie z metodą fenomenologiczną to doświadczenie generuje język i urabia odpowiednie pojęcia. W filozofiach systemowych natrafiamy na zupełnie coś innego, tam nie liczy się doświadczenie.

Metodę Tischnerowską można przyrównać w pewnym sensie do filozofii Gabriela Marcela, który mówił o konkretnych zbliżeniach w egzystencji człowieka; że nie da się za pomocą zbyt sztywnych pojęć i zbyt sztywnych kategorii dotknąć człowieka w tym, co jest najbardziej jego. Ta semantyka musi być rozluźniona, żeby można było ująć człowieka. I o to chodzi Tischnerowi, o to chodziło również Marcelowi, żeby wejść do wnętrza człowieka. Pewne kategorie – na przykład te właściwe filozofii tomistycznej, takie jak substancja, forma, materia, istota, istnienie – u Tischnera się nie znajdują, bo znaleźć się nie mogą. Opcja metody Tischnerowskiej tego nie przewiduje. Książd profesor Tischner dość krytycznie wypowiadał się na temat wszelkich kategorii, które prowadzą do ontologizacji człowieka. Karol Wojtyła, czy Władysław Stróżewski tutaj w Krakowie próbują łączyć filozofię klasyczną z metodami fenomenologicznymi. Podobnie Ingarden i Hegel. I tu jest pytanie, czy rzeczywiście u Tischnera było konieczne odrzucenie tych podstawowych kategorii filozofii klasycznej, zwłaszcza substancjalizacji człowieka? Czy rzeczywiście substancja reifikuje człowieka, czy takie myślenie w ogóle jest dopuszczalne? Czy możemy wystawić taką ocenę filozofii klasycznej?

PIOTR MURZAŃSKI:

Odpowiem polemicznie. Być może jest tak, że ta filozofia musi stosować metody wyklęte przez systematyczną filozofię, aby cokolwiek powiedzieć o człowieku.

DR ADAM WORKOWSKI:

Chciałabym odnieść się do głosu Marii Piesko, która wyraża duże zaniepokojenie tym, że jeżeli pominiemy wspólną scenę, to będziemy mieli trudności z porozumieniem. Mówi pięknie, że scena dramatu jest muzyką, która pozwala nam wspólnie tańczyć. Zauważyłem u podstaw tej wypowiedzi założenie, iż ludzie mają trudności z porozumieniem na

poziomie duchowym. Natomiast im bliżej spraw dotyczących sceny, tym porozumienie jest łatwiejsze. Prowadzi to do często spotykanego i smutnego wniosku, że potrafimy się dogadać przede wszystkim co do spraw materialnych. Natomiast trudno o zbudowanie wspólnego świata duchowego, w którym ludzie rozumieliby się naprawdę.

MARIA PIESKO:

Oczywiście nie o to mi chodziło. Wcale nie twierdzę, że możemy się dogadać tylko poprzez scenę, a wręcz wydaje się, że Tischner proponował coś innego. Pamiętam jeden z jego wykładów, podczas którego omawiał dowód ontologiczny Anzelmą. Mówił wtedy, że błędem jest w ogóle rozumienie go jako błędu opierającego się na samej logice. Pamiętam, jak Tischner z uśmiechem twierdził, że tutaj przecież chodzi o Dobro, o pragnienie Dobra. A więc on wskazywał inny sposób porozumienia, ważniejszy od tej pracy, o której tak pięknie pisał Heidegger. Skoro więc wydaje się to aż tak istotne, właściwie najistotniejsze, chciałabym teraz zapytać: co to jest? Co jest tym Dobrem, a także warunkiem możliwości porozumienia między ludźmi? Co jest warunkiem ocalenia, jeśli praca może być zniesiona? A wydaje się, że wedle Tischnera istnieją kategorie istotniejsze niż praca.

PROF. KAROL TARNOWSKI:

Wydaje mi się, że praca nie jest wcale zniesiona u Tischnera i wcale nie jest w tym sensie podporządkowana Dobru, żeby była uznana za coś, bez czego Dobro może się obyć. To jest absolutnie wykluczone, dlatego że Dobro musi być prawdziwe, żeby w ogóle było Dobrem. Natomiast sądzę, że Pani niepokój w pewnym sensie dzielimy my wszyscy. Tischner odwołuje się do Absolutu – użyjmy tego języka, którego on sam niechętnie używał, ale myślę, że wiemy, co pod tym rozumiemy. Otóż Absolut ma to do siebie, że na dobrą sprawę może wyrazić się tylko przy pomocy metafor. Jeżeli my próbujemy go dookreślić, to natychmiast wkraczamy w skończoność. Dlatego metaforyzacja jest w pewnym sensie naprawdę niezbędna. Platon to świetnie rozumiał. Wydaje mi się, że on jest nauczycielem raz na zawsze. Tischner dlatego powraca do metafor, że Absolut da się w pewnym sensie lepiej wyrazić przy ich pomocy jako Absolut niż przy pomocy bardzo dobrze określonych terminów. Stąd niezbędność metafory.

Z drugiej strony, myślę, że cała filozofia Tischnera oparta jest na przekonaniu o tym, iż wolność jest czymś, bez czego nie można się obyć. On apeluje do doświadczenia drugiego człowieka, które nieodłącznie to-

warzyszy wolności. To łączy go (moim zdaniem) z myślą Gabriela Marcela. Myślenie, w szczególności myślenie religijne jest nieodłączne od wolności; to znaczy, że zawsze można nie zobaczyć, zawsze można się nie zgodzić. Po prostu tak jest dany Absolut w życiu ludzkim, że można go odrzucić. To zupełnie fundamentalna sprawa. Dlatego wiara jest kluczem do mówienia o Absolutcie. Nic nas nie zmusza, żeby go przyjąć, natomiast jeżeli otworzymy oczy, to owszem. I metafory mają to do siebie, że mogą pomagać otwierać oczy.

O. PROF. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP:

Myślę, że tu jest jeszcze inny problem. Odkąd od czasów Kanta odwróciliśmy się od rzeczywistości, od sceny, która decyduje o wspólnym świecie, wspólne były nam te kategorie transcendentalne. Ja tak rozumiem pytanie Marysi Piesko: co decyduje o tym, że mamy wspólny świat? Co powoduje, że możemy się porozumieć? A jeżeli nie jest to Prawda, Dobro, co tutaj jest decydujące? Czy w takim razie filozofia spotkania nie jest z założenia filozofią, która odmawia uznania wspólnego świata dla wszystkich istot ludzkich?

DR ADAM WORKOWSKI:

Chciałbym odnieść się do Dyskutantów, którzy do tej pory nie otrzymali odpowiedzi na temat substancjalności bytu ludzkiego. Na początek drobna uwaga. Otóż pojęcie substancji na początku myślenia filozoficznego było metaforą: bowiem oznaczało pierwotnie majątek i ludzkie mienie. Dopiero później metafizycy nadali pojęciu substancji znaczenie techniczne.

Józef Tischner często mówił, że kategorii substancji nie powinno się odnosić do bytu ludzkiego. Nie będę powtarzał wszystkich argumentów, chciałbym jedynie wskazać na najbardziej kluczowy.

W klasycznym rozumieniu substancji pozostaje ona niezmienna, zmieniają się tylko akcydensy. Zatem gdyby człowiek był substancją, jego istota od początku byłaby zadekretowana. Własnej substancji nie da się ani utracić, ani porzucić. Tymczasem w filozofiach takich jak Tischnerowska, to, co najistotniejsze w człowieku, jest stawką w dramacie. Można zyskać albo utracić samego siebie. Najbardziej dramatyczne w filozofii Tischnera jest to, że w naszych rękach lub w Dobru jest nasze ocalenie. A zatem możemy się uratować albo zginąć. Nie chodzi o śmierć fizyczną, lecz o to, że zginiemy jako ludzie.

Ks. DARIUSZ OKO

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO DROGA DO POZNANIA BOGA I NAWRÓCENIA

Religia i poznanie Boga są w oczywisty sposób ze sobą powiązane. Każda religia zakłada pewne poznanie Boga i prawie każda stara się systematyzować, usystematyzować i wyrazić to poznanie w postaci teologii (a niekiedy i filozofii). Istnienie Boga jest fundamentalną prawdą religii, warunkiem możliwości jej samej, jej sensowności. Dlatego też akceptacja religii i jej miejsce w kulturze zależą, między innymi, od możliwości uznania racjonalnej drogi do istnienia Boga. Zachodzi też oczywiście odwrotna relacja, uznanie tej drogi także zależy od religii, od doświadczenia religijnego. Każda argumentacja za istnieniem Boga dokonuje się w pewnym horyzoncie, w którym określona rolę odgrywa również religia. Nie sposób przeoczyć, że na ogół tym bardziej jest się skłonny na polu racjonalnym uznać istnienie Boga, im bardziej uznaje się je na polu egzystencjalnym, im bardziej jest się samemu religijnym, natomiast im mniej jest się takim, tym większe miewa się z tym trudności. Stosunek do argumentów za istnieniem Boga jest często jedynie racjonalizacją uprzedniej, pozytywnej lub negatywnej, postawy religijnej. Człowiek religijny poprzez argument za istnieniem Boga zwykle jedynie zdaje sprawę z racjonalnego wymiaru swojego religijnego życia, swojego nawrócenia, a ateista poprzez jego odrzucenie też zwykle jedynie racjonalizuje poprzednią decyzję odrzucenia tego wymiaru (niezależnie od tego, z jakiego powodu to nastąpiło). Także ci filozofowie, którzy starają się mówić o problematyce istnienia Boga nawet w najbardziej bezzako-

niowy i teoretyczny sposób, pozostają pod wpływem swoich osobistych doświadczeń religijnych i doświadczeń z religią.

Ta problematyka zajmuje niemało miejsca w bogatej myśli Bernarda Lonergana (1904-1984), najwybitniejszego myśliciela z angielskojęzycznej szkoły Maréchala.¹ W toku swojego filozoficznego rozwoju, szczególnie po tak zwanym „zwrocie egzystencjalnym”, poświęcał on jej coraz więcej uwagi, dostrzegając, że w ramach fundamentalnego uwarunkowania tego, co racjonalne, przez to, co egzystencjalne, doświadczenie religijne ma kluczowe znaczenie dla możliwości afirmacji Boga. Między innymi dlatego w kwestii argumentu za istnieniem Boga, ale też w ogóle na polu myślenia filozoficznego, Lonergan przypisywał doświadczeniu religijnemu o wiele większą rolę, niż było to przyjęte w tradycyjnym myśleniu, zwłaszcza tomistycznym. W bogatej mozaice poglądów filozofów religii (już poprzez swą wielość odzwierciedlającą bogactwo rzeczywistości doświadczenia religijnego) warto poznać również jego stanowisko, stanowisko jednego z najbardziej znaczących myślicieli współczesnych. Temu właśnie ma służyć ten artykuł.

1. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A POZNANIE BOGA

Doświadczenie religijne jest ważne przede wszystkim dla teologicznego poznania Boga. To centralny temat teologii, źródło teologicznych kategorii, rozumowania i twierdzeń. Ale ma ono także ogromne znaczenie dla filozoficznego poznania Boga. Przede wszystkim, przyjęcie tego doświadczenia chroni nas przed redukcjonizmem – przed sprowadzeniem zagadnienia Boga do czysto intelektualnej gry pojęć i twierdzeń. Taki redukcjonizm może opróżnić zarówno religię, jak i myślenie z wszelkiej poważnej treści.

Religijne doświadczenie może być punktem wyjścia dla filozoficznego poznania Boga – jako doświadczenie powszechne, a zarazem trudno wytłumaczalne. Kiedy człowiek stara się zrozumieć, wyjaśnić dane tego doświadczenia, musi pomimo wysiłków uznać, że nie jest w stanie tego uczynić, ponieważ ich pochodzenie jest tajemnicze. Musi jednak zarazem tego próbować, ponieważ do natury umysłu należy dążenie do rozumienia i wyjaśnienia wszystkich danych, a tym bardziej danych do-

¹ Bliższe dane biograficzne i bibliograficzne na temat Bernarda Lonergana można znaleźć w moich artykułach *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „*Analecta Cracoviensia*” 29 (1997) s. 283-297, s. 283 oraz *Przekonanie obecne w wiedzy i w wierzy*, „*Analecta Cracoviensia*” (praca w druku).

świadczania religijnego, które tak bardzo wpływa na całe życie. Jest ono doświadczeniem spełnienia nieograniczonego dążenia do intelektualnej i moralnej samotranscendencji, spełnienia, które pociąga za sobą przewartościowanie – ze względu na miłość – wszystkich dotychczas uznawanych wartości, stąd może być nazwane byciem-w-miłości-z-Bogiem (*being-in-love-with-God*).² To spełnienie konstytuuje nową zasadę życia, odkrywa nowy horyzont, nie znaną wcześniej perspektywę, w której doświadczenie, odczuwanie, myślenie, decydowanie i działanie zostają dostrojone do transcendentnego misterium. Wzbogaca ono świat podmiotu o najgłębszy sens i najwyższą wartość. Doświadczenie to nie jest li tylko odosobnionym aktem, ale trwałą i silną orientacją. Dopuszcza ono różnice w długości trwania i intensywności, ale z zasady cechuje się stabilnością. Wiemy też, że choć samo w sobie proste, jest ono zarazem czymś bogatym i ubogającym. Spotykamy je przy tym we wszystkich religiach. Bycie-w-miłości-z-Bogiem jest niezmiennikiem transkulturowym. Jest faktem niepodważalnym, a zarazem jest darem. Jest to tak, jak gdyby pokój był wypełniony światłem i muzyką, których źródła nie są znane. Musi jednak istnieć jakieś wytłumaczenie tego faktu, ponieważ, jak wiemy, byt jest poznawalny i to nawet, w pewnym sensie całkowicie poznawalny.³ Lonergan pisze o tym wytłumaczeniu następująco:

Być w miłości to kochać kogoś. Być w miłości bez obwarowań, warunków, zastrzeżeń i granic, to kochać kogoś transcendentnego. Jeśli ktoś transcendentny jest moim ukochanym, jest on w moim sercu, jest rzeczywisty dla mnie wie. Kiedy owa miłość jest spełnieniem mojego nieograniczonego dążenia do samotranscendencji przez inteligencję, prawdę i odpowiedzialność, ten, kto spełnia owe dążenie, musi być najwyższą inteligencją, prawdą i dobrocią.⁴

Ponieważ bycie-w-miłości nie dopuszcza żadnych warunków, zastrzeżeń czy granic, ponieważ jest ono nieograniczonym wypełnieniem transcendentnych ujęć⁵, można wnioskować, że ich źródłem musi być istota nieskończona, Istota Absolutna. Jest to miłość z całego serca, z całej

duchy i ze wszystkich sił, umiłowanie całym umysłem. Bycie-w-miłości jest darem, a jego charakter daru absolutnego objawia cel miłości jako nieznanego absolutnego Dawcę. Wszystkie dane świadomości muszą mieć swoje wytłumaczenie, swoją przyczynę. A jedynie nieograniczona, nieskończona Istota może być źródłem nieograniczonego doświadczenia, tylko taka Istota może spełnić transcendentalne warunki tego doświadczenia. W ten sposób doświadczenie religijne prowadzi do sądu o istnieniu Istoty Absolutnej. Jest to przesłonięte obłokiem objawienie absolutnej inteligencji, absolutnej prawdy, absolutnej dobroci i świętości, to znaczy objawienie Boga. Stąd ludzkie dążenie do tego, co pojęte i nieuwarunkowane, dążenie do wartości – okazuje się ostatecznie dążeniem ku Bogu. To podstawowe dążenie wbudowane w niezmienną strukturę umysłu jawi się jako ruch, wezwanie do Boga i jedynie Bóg może być jego spełnieniem i wytłumaczeniem.⁶

Naturalnie, Boga, który jest celem takiej miłości, nie można znaleźć w świecie, w którym wszystko, co istnieje, jest przypadkowe, niekonieczne. Zdolność człowieka do nieograniczonej samotranscendencji, jego zdolność do miłości nie może dać się pochłoniąć ostatecznie przemijającej wciąż postaci tego świata. Jej przedmiotem może być wyłącznie tajemnicza rzeczywistość – transcendentna z natury i jednocześnie immanentna dzięki religijnemu doświadczeniu – którą nazywamy Bogiem. Dlatego miłość o charakterze religijnym jest skierowana ku Komuś, kto jest z innego obszaru, kto bytuje inaczej, kto jest Osobą transcendentną. Oto zasada, która w każdy horyzont znaczenia wprowadza wymiar niezemski, wymiar innego świata. I chociaż Bóg nie jest z tego świata, Jego istnienie jest dla nas nie mniej realne niż istnienie świata, o ile sąd o istnieniu Boga powstaje w podobny sposób, jak wszystkie inne sądy (w tym również sąd o istnieniu świata). Jest on oparty na danych doświadczenia i na uchwyceniu tego, co wirtualnie nieuwarunkowane (czyli tego, co jest uwarunkowane, ale istnieje, a więc warunki Jego istnienia są aktualnie spełnione). A rzeczywistość może być dla nas racjonalnie zapośredniczona wyłącznie poprzez sądy i przez nic innego. Rzeczywistość jest tym, co jest dane w prawdziwym sądzie.⁷

Doświadczenie religijne, oczywiście, nie jest jedyną drogą do afirmacji istnienia Boga, nie wyczerpuje tego wszystkiego, co można o Nim powiedzieć. Można mówić o innych drogach do Boga, o drogach, które

² Takie rozumienie doświadczenia religijnego przedstawiłem w artykule *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, który ma się ukazać w najbliższym numerze „Roczników Filozoficznych” KUL-u.

³ Na temat całkowitej poznawalności bytu por. mój artykuł *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego*, „Analecta Cracoviensia” 30-31 (1998-1999), s. 37-60, 44.

⁴ B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk (przekład z ang. *Method in Theology*, London 1975), s. 114. Por. także s. 120, 282n, 329 oraz *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, s. 10 i 38. Jeżeli tak, jak tutaj nie podaję nazwiska autora dzieła, oznacza to zawsze, że jest nim Bernard Lonergan.

⁵ Na temat ujęć transcendentnych por. *Lonerganowskie rozwiązanie*, op.cit., s. 39.

⁶ Por. *Metoda w teologii*, op.cit., s. 108.

⁷ Na temat Lonerganowskiej teorii poznania, na temat kumulatywnego procesu prowadzącego do wydania sądu por. mój artykuł *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 1 (6) 1998, s. 29-45.

wychodzą od innych danych, od innego doświadczenia. Doświadczenie religijne jest faktem ważnym również dla tych innych dróg. Stanowi ono kontekst i horyzont każdej drogi do Boga, wzbudza dążenie i nada je drodze kierunek, ponieważ doświadczenie bycia-w-miłości jest źródłem pragnienia wiedzy i tęsknoty za zjednoczeniem z umiłowanym. A zagadnienia poznawcze są właściwie na każdej z dróg rzeczą wtórną, pojawiają się *a posteriori*. Pierwsza i najważniejsza jest decyzja podmiotu co do postawy, jaką zajmie wobec doświadczenia religijnego, którego uprzedmiotowienie można uznać za niewyraźne objawienie Absolutu. Lonergan pisze:

Pytanie o Boga powraca z owym uprzedmiotowieniem w nowej postaci. Jest ono bowiem teraz przede wszystkim sprawą decyzji. Czy chcę Go kochać, czy też odrzucić? Czy chcę pozostać w służbie Jego daru miłości, czy też chcę zatrzymać się, odwrócić, wycofać? Dopiero w drugiej kolejności powstaje pytanie o istnienie Boga i Jego naturę, a są to bądź pytania człowieka kochającego, który chce Go poznać, bądź niewierzącego, który chce przed Nim uciec. Oto zasadniczy wybór, jakiego musi dokonać podmiot egzystencjalny wezwany przez Boga.⁸

Na czwartym poziomie świadomości egzystencjalna decyzja podmiotu ma fundamentalne znaczenie dla całego poznania Boga.⁹ Stąd wszystko, co można powiedzieć na temat egzystencjalnych warunków poznania, jak najbardziej odnosi się do poznania Boga, ponieważ doświadczenie religijne i decyzja podmiotu o jego stosunku do niego wywiera ogromny wpływ na proces poznawczy na niższych poziomach. Wszystko to, co można powiedzieć o różnych uwarunkowaniach poznania, jest także przygotowaniem, wprowadzeniem do opisu znaczenia doświadczenia religijnego – stwarza właściwą przestrzeń dla niego.¹⁰

Jeśli mówimy o znaczeniu doświadczenia religijnego w poznaniu Boga, trzeba też podkreślić, że nie jest to bezpośrednie doświadczenie Boga. W tym życiu nie możemy widzieć Boga twarzą w twarz, Bóg nie może stanowić danych naszego doświadczenia. Sugestia mówiąca, że Boga można poznać w sposób bezpośredni, oznacza jedynie, że przeoczony, niedoceniony zostaje fakt Jego transcendencji, a wyolbrzymio-

ny, przeceniony fakt Jego immanencji w sercu człowieka. Nie mamy danych o Bogu, a jedynie dane o byciu-w-miłości-z-Bogiem – to są jednak dwie różne rzeczy. Jasne, tematyczne doświadczenie miłości nie jest jasnym, tematycznym doświadczeniem Boga. Bóg nie jest poznawany jak przedmiot czyjś procesu poznawczego, ale jako Ktoś ponad wszystkimi przedmiotami, jako Bezgraniczny, Nieskończony, jako Istniejący, który warunkuje i wyjaśnia doświadczenie religijne, lecz zarazem sam jest całkowicie Nieuwarunkowany i w dużym stopniu Niepojęty. Dzięki doświadczeniu religijnemu człowiek wie o istnieniu Boga, przyjmuje, że Bóg przewyższa, przekracza wszystkie inne przedmioty poznania, przyjmuje też, w jakim kierunku należy rozwijać myślenie o Bogu – ale nie zna Boga w ten sposób, w jaki zna byty z obszaru świata proporcjonalnego, adekwatnego dla swego sposobu poznawania. Taka droga poznania jest tu niemożliwa, ponieważ podmiot nie ma (i nie może mieć) danych empirycznych koniecznych dla osiągnięcia aktu zrozumienia. Nasza wiedza odnosi się zatem bezpośrednio do świata, a jedynie pośrednio do Boga. O Bogu możemy mówić wyłącznie w sposób zapośredniczony. Z tego powodu nasze poznanie Boga, do którego dochodzimy poprzez doświadczenie religijne, jest bezpojęciowe, przed-konceptualne i nie daje się sprowadzić do świata pojęć pochodzących ze świata bytów proporcjonalnych do naszego poznania.¹¹ O Bogu myślimy nie bezpośrednio, a jedynie poprzez analogie. Myślimy w kierunku Boga, w kierunku tego niepojętego, nieskończonego misterium, jakie nazywamy Bogiem.

¹¹ Por. William V. Dych, *Method in Theology According to Karl Rahner*, w: William J. Kelly (wyd.), *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner*. Milwaukee 1980, s. 39-53 48. Ten przedpojęciowy charakter poznania Boga jest mocno akcentowany przez innych transcendentalnych tomistów, szczególnie przez K. Rahnera i J. B. Lotza. Mówią oni o tym w związku z doświadczeniem transcendentalnym. Doświadczenie to odgrywa według nich równie ważną i kluczową rolę w poznaniu Boga, co doświadczenie bycia-w-miłości-z-Bogiem u Lonergana. K. Rahner definiuje je w sposób następujący: „Subiektywną, nietematyczną i w każdym duchowym akcie poznania współdaną, konieczną i nieusuwalną współświadomość poznającego podmiotu oraz jego otwartość na nieograniczony obszar wszelkiej możliwej rzeczywistości nazywamy doświadczeniem transcendentalnym” (*Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1984², s. 31.) Według Rahnera właśnie to doświadczenie jest źródłem anonimowego i nietematycznego poznania Boga. Pisze on: „Na ile to subiektywne, bezprzedmiotowe rozjaśnienie podmiotu jest zawsze transcendentnie skierowane na świętą tajemnicę, poznanie Boga jest już dane nietematycznie i bezimiennie, a nie dopiero wtedy, kiedy zaczynamy o nim mówić. Wszelkie mówienie o tym, chociaż konieczne, jest każdorazowo jedynie wskazaniem na to transcendentalne doświadczenie jako takie, w którym Ten, którego nazywamy Bogiem, zawsze milcząc obiecuje się człowiekowi – właśnie jako Absolut, jako Niepojmowalny, jako niedające się właściwie zamknąć w układzie współrzędnych *Dokąd* tej transcendencji, która jako transcendencja miłości również doświadcza właśnie owego *Dokąd* jako świętej tajemnicy” (tamże, s. 32; por. także J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978, s. 267-271 oraz najbardziej wyczerpującą pracę na ten temat w języku polskim: K. Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999).

⁸ *Metoda w teologii*, op. cit., tłum. A. Bronk, s. 120. Widać tu, jak ważne dla poznania Boga są relacje intersubiektywne, personalne, ponieważ miłość wydarza się zawsze pomiędzy osobami. Więcej na temat intersubiektywnej miłości ludzkiej jako doświadczenia, które prowadzi do doświadczenia bycia-w-miłości-z-Bogiem – por. Salvino Biolo, *L'amore umano ponte sull'Eterno secondo S. Agostino*, w: „Atti del Congresso Internazionale – L'UMANESIMO DI SANT'AGOSTINO – tenutisi a Bari il 28-30 ottobre 1986”, Bari 1986, s. 69-87.

⁹ Na temat poziomów świadomości por. mój artykuł *Struktura ducha*, op. cit., s. 287.

¹⁰ Na temat tych uwarunkowań por. mój artykuł *Kulturowe uwarunkowania*, op. cit.

Ale, jak wiemy, ten sposób myślenia o Bogu jest możliwy dzięki doświadczeniu religijnemu, dzięki jego głębokiemu i dalekosiędnemu wpływowi na podmiot, dzięki przemianie podmiotu, jaka jest jego owocem. Raz jeszcze widzimy więc, jak bardzo poznanie jest uwarunkowane przez tego, kto poznaje; jak bardzo prawdziwe jest często przytaczane przez Lonergana stwierdzenie, że „obiektywność może być owocem jedynie autentycznej subiektywności”. Droga do autentyzmu jest doświadczenie religijne, to doświadczenie przemiana subiektywność w sposób najbardziej radykalny, dlatego więc musi mieć szczególnie głęboki wpływ na poznanie przez człowieka tego, co obiektywne, a szczególnie na poznanie Boga. Dlatego ten wpływ na podmiot, ta przemiana w podmiocie, która jest tak głęboka, że można ją nazwać nawróceniem, domaga się teraz omówienia.

2. NAWRÓCENIE

Według Lonergana nawrócenie

nie jest zwykłą zmianą czy nawet rozwojem; jest raczej radykalnym przeobrażeniem, na bazie którego następuje na wszystkich płaszczyznach życia seria ściśle ze sobą powiązanych przemian i rozwojów. To, co dotąd pozostawało niezauważone, staje się żywo obecne i widoczne. Co nie miało żadnego znaczenia, staje się sprawą wielkiej wagi. Tak wielkiej przemianie w rozumieniu i warto-

Stąd według Rahnera poznanie Boga pierwotne jest dane w doświadczeniu transcendentnym, w którym podmiot sięga poza wszelkie kategorie i wszelkie możliwe przedmioty – w doświadczeniu nieograniczonej ludzkiej intencjonalności, która umożliwia ową transcendencję (zarówno w poznaniu, jak i w wolności). Jest to zatem fundamentalne doświadczenie ludzkiej egzystencji, doświadczenie, które poprzedza tematyzację i obiektywizację jakiegokolwiek innego doświadczenia. Jest to zarazem doświadczenie własnej samotranscendencji podmiotu. (Szczegółowo przedstawiam i analizuję tę Rahnerowską koncepcję doświadczenia transcendentnego jako doświadczenia łaski w mojej pracy *Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998², s. 220-240.)

Trzeba tu dodać, że Lonergan nie przeczy znaczeniu, jakie dla poznania Boga ma doświadczenie transcendentne, analiza ludzkiej intencjonalności jest w *Insight* początkiem jego drogi do Boga. Najważniejszym jednak doświadczeniem religijnym jest dla niego doświadczenie bycia-w-miłości, jako doświadczenie spełnienia naszego dążenia do samotranscendencji. Natomiast dla Rahnera i Lotza samo doświadczenie tego dążenia jest już źródłem nietematycznego poznania Boga. Właśnie ta różnica – która nie oznacza wzajemnego wykluczenia – stanowi zasadniczą odmiennąść pomiędzy stanowiskiem Lonergana i innych tomistów transcendentnych w tej kwestii.

Oczywiście, jest rzeczą możliwą, że, jak mówi Marc E. Smith, Lonergan zgodził się z Rahnerem i Lotzem, którzy uważają, że każde doświadczenie jest przynajmniej potencjalnie religijne (por. Marc E. Smith, *Religious Experience and Bernard Lonergan*, „Philosophy Today” 23 (1979) s. 359-366, 365), nie można jednak wskazać tekstu, w którym Lonergan wypowiadałby się jasno na ten temat. Kiedy Lonergan mówi o doświadczeniu, które jest źródłem nietematycznego poznania Boga, ma zawsze na myśli doświadczenie bycia-w-miłości.

ściach towarzyszy nie mniej wielkie przeobrażenie osoby, jej relacji do innych osób i jej relacji z Bogiem.¹²

Nawrócenie nie jest tylko jakąś prostą kontynuacją poprzedniego stanu, ale jego radykalną zmianą prowadzącą do czegoś zasadniczo nowego. Natura nawrócenia zależy od prawd i wartości, które zostały poprzez nie zaakceptowane, to one tworzą podstawę dla różnych typów nawróceń. Dla Lonergana jednak pierwotnym, kluczowym nawróceniem jest nawrócenie religijne, w którym dochodzi do odkrycia i akceptacji wartości religijnych, a przede wszystkim odkrycia i uznania Boga. Czym jest to nawrócenie? Można je zdefiniować jako akceptację doświadczenia religijnego, jako przyjęcie owoców tego doświadczenia.¹³ Wiadomo, że doświadczenie religijne jest doświadczeniem bycia-w-miłości bez granic, jest ostatecznym rozszerzeniem i zmianą ludzkiego horyzontu. W doświadczeniu tym miłość Boga dokonuje przewartościowania naszych wartości i przekształca nasze poznanie, decydowanie i działanie, dostarczając ostatecznego kryterium oceny wszystkiego. Doświadczenie religijne radykalnie przeobraża ludzką świadomość – właśnie to przeobrażenie według definicji stanowi nawrócenie religijne. Dlatego te dwie rzeczywistości, doświadczenie religijne i nawrócenie religijne, są fenomenologicznie i pojęciowo ściśle ze sobą powiązane. Doświadczenie religijne owocuje nawróceniem religijnym, jest głębią, z której ono wyrasta. Nawrócenie religijne jest rozszerzeniem i częścią doświadczenia religijnego. Doświadczenie to samo w sobie jest darem, który domaga się akceptacji przez podmiot. Akceptacja pojawia się w akcie religijnego nawrócenia; jest ona po prostu przyjęciem owoców doświadczenia religijnego. Dlatego wszystko to, co można powiedzieć o owocach religijnego doświadczenia, jest zarazem opisem religijnego nawrócenia. Trzeba tylko szczególnie pamiętać, że owoce religijnego doświadczenia polegają na całkowitym oddaniu się, na bezwarunkowej odpowiedzi na bezwarunkowe dobro, na ostatecznej aktualizacji dążenia do tego, co poznawalne, do prawdy i dobra, do rzeczywistości. Nawrócenie religijne aktualizuje zatem pełnię możliwości ludzkiego dynamizmu duchowego w jego nieograniczoności.¹⁴

¹² *Theology in its new Context*, w: *A Second Collection*, op. cit., s. 55-67, 65n. Por. także *Metoda w teologii*, op. cit., s. 328.

¹³ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 276n i 317n.

¹⁴ Powyższy opis nawrócenia religijnego jest prawdziwy dla nawrócenia we wszystkich religiach. Nawrócenie w specyficznym rozumieniu chrześcijańskim Lonergan określa bliżej przy pomocy takich pojęć jak łaska działająca i współdziałająca. Sądzi on, odwołując się do słów proroka Ezechiela, że nawrócenie „dla chrześcijan jest miłością Bożą, wypełniającą nasze serca przez Ducha Świętego, który został nam dany. Jest darem łaski, a od czasów Augustyna istnieje rozróżnienie pomiędzy łaską działającą

Nawrócenie religijne objawia wartości w całym ich blasku (dzięki przewartościowaniu wszystkich wartości oraz dzięki dostrzeżeniu więzi pomiędzy nimi a wartościami religijnymi) i mocą nawrócenia zaczynają one być realizowane. W ten sposób nawrócenie religijne głęboko przeobraża życie moralne podmiotu – stwarza podstawy dla n a w r ó c e n i a m o r a l n e g o.¹⁵ Nawrócenie moralne jest związane nierozłącznie z nawróceniem religijnym – nie można w istocie być nawróconym religijnie, nie będąc nawróconym moralnie, nie zmieniając swej relacji do człowieka i do wartości. W przeciwnym razie nawrócenie religijne jest pozorne, staje się iluzją lub hipokryzją. Moralne nawrócenie jest ze swej istoty wyzwoleniem – wyzwoleniem od rozmaitych skrzywień i uprzedzeń, które blokują albo sprowadzają na manowce nasze podstawowe dążenie do samotranscendencji. Mamy tu na myśli przede wszystkim uprzedzenia indywidualnego i grupowego egoizmu oraz ogólne uprzedzenie zdrowego rozsądku (to ostatnie polega na przekonaniu, że popularna, praktyczna wiedza wystarcza do rozwiązania prawie wszystkich istotnych problemów).¹⁶ Nawrócenie moralne czyni z wartości jedyne kryterium decyzji, wyborów i działań. Dzięki nawróceniu podmiot jest motywowany obiektywną hierarchią wartości i nie absolutyzuje jakiejś częściowej, skończonej wartości; dąży ku temu, co jest rzeczywiście dobre; wykracza poza wszelkie li tylko osobiste satysfakcje, zainteresowania, preferencje, smaki – już więcej nie szuka tylko samego siebie. Dzięki nawróceniu moralnemu podmiot stara się być wierny wartościom, chociaż często wymagają one największego trudu czy bolesnej rezygnacji z wartości niższych. A to moralne nawrócenie, ta otwartość na wartości prowadzi z kolei do n a w r ó c e n i a i n t e l e k t u a l n e g o, bowiem często jest tak, że człowiek zaprzecza prawdzie jedynie dlatego, że oznacza ona konieczność wyrzeczenia, rezygnacji z wartości, do której jest on zbyt przywiązany. Nawrócenie moralne usuwa tę przeszkodę.

Według Lonergana nawrócenie intelektualne jest ze swej istoty krytyczną samoafirmacją podmiotu jako poznającego. Jest świadomie przyjętym zespołem sądów o naszej intencjonalności, o niezmiennej strukturze poznawczej, o wzorze powiązanych ze sobą czynności, o sposo-

jąca i współdziałająca. Łaska działająca jest zastąpieniem serca z kamienia sercem z ciała, dokonującym się poza horyzontem serca z kamienia. Łaska współdziałająca jest sercem z ciała, działającym w dobrych uczynkach przez ludzką wolność. Łaska działająca jest nawróceniem religijnym. Łaska współdziałająca jest skutecznym nawróceniem, stopniowym posuwaniem się ku pełnemu i całkowitemu przekształceniu całego naszego życia i odczuwania, naszych myśli, słów, czynów i zaniedbań” (*Metoda w teologii*, op. cit., tłum. A. Bronk, s. 235n.)

¹⁵ Por. tamże, s. 233-238.

¹⁶ Por. tamże, s. 226n.

bie, w jaki podmiot osiąga obiektywność i poznanie rzeczywistości. Stąd nawrócenie intelektualne to inaczej akceptacja Lonerganowskiej filozofii poznania, to przyjęcie jego rozwiązania problemu krytycznego, czyli uznanie między innymi, iż rzeczywistości nie można utożsamiać ani z materią, ani z ideami czy pojęciami, lecz jedynie z tym, co poznajemy poprzez uchwycenie wystarczającego świadectwa w poprawnym sądzie. Oczywiście akceptacja tej filozofii nie polega na ślepym posłuszeństwie, ale na osobistym odkryciu jej prawdy poprzez wgląd we własną aktywność poznawczą, we własną świadomość intencjonalną. Nawrócenie intelektualne jest więc przyjęciem krytycznego realizmu jako fundamentalnej orientacji w myśleniu o poznaniu i rzeczywistości oraz jest zarazem odrzuceniem przeróżnych uproszczonych redukcjonistycznych przekonań, na przykład, że poznanie jest jednorodnym prostym aktem, którego najwznioślejszym paradygmatem jest albo intuicja, albo patrzenie, albo percepcja.¹⁷ Nawrócenie intelektualne oznacza odrzucenie redukcjonizmów wszelkiego rodzaju, jakie można spotkać chociażby w materializmie, empiryzmie, pozytywizmie czy idealizmie. Oznacza zatem nieraz porzucenie pewnych poglądów filozoficznych, które być może sprawiały wrażenie dobrego wytłumaczenia świata na określonym etapie intelektualnej drogi, ale teraz przestały już wystarczać.

Okazuje się więc, że wszystkie te trzy nawrócenia są wzajemnie powiązane, że z przyczynowo-skutkowego i chronologicznego punktu widzenia nawrócenie religijne tworzy zwykle podstawę dla nawrócenia moralnego i intelektualnego. Co prawda z logicznego punktu widzenia, *de iure*, wydaje się, że powinno być właśnie odwrotnie, że nawrócenie intelektualne powinno poprzedzać pozostałe, że odkrycie prawdy powinno zmienić postawę moralną i religijną. Jednak *de facto* często jest inaczej, nawrócenie religijne poprzedza i warunkuje pozostałe. Dzieje się tak zapewne dlatego, że podmiot może być tak ograniczony i negatywnie uwarunkowany pod względem intelektualnym lub moralnym, że bez interwencji Boga, właśnie bez doświadczenia religijnego, nie może się wyrwać z tego stanu, ze swego błędu i deformacji duchowej.¹⁸ Doświadczenie bycia-w-miłości przemienia postawę mo-

¹⁷ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 233. William Ryan sądzi, że znaczenie nawrócenia intelektualnego u Bernarda Lonergana jest analogiczne do znaczenia redukcji transcendentnej u Edmunda Husserla. Por. W. Ryan, *The Transcendental Reduction According to Husserl and Intellectual Conversion According to Lonergan*, w: Matthew Lamb (wyd.), *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee 1981, s. 401-410.

¹⁸ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 238. To stanowisko Lonergana jest związane z okresem późniejszego jego twórczości, dominuje więc w *Metodzie teologii*. W *Insight* natomiast odnosi się wrażenie, że nawrócenie intelektualne jest najważniejsze i że dopiero w dalszej kolejności, po poprawnym osobistym przyswojeniu sobie dynamicznej struktury czynności poznawczych, może nastąpić moralne na-

ralną podmiotu, co zgadza się z powszechnym doświadczeniem, że nawrócenie moralne jest zwykle praktycznie niemożliwe bez uprzedniego nawrócenia religijnego.¹⁹ Pośrednio jednak nawrócenie religijne prowadzi także do nawrócenia intelektualnego, wywiera wpływ na rozum, na cele i autentyczność poznania. Ten ścisły, wzajemny związek trzech nawróceń jest całkiem naturalny, bo jego źródłem jest jedność naszej świadomości, ciągłość jej czynności i ich kumulujący się efekt. Jedność intencjonalności jest źródłem jedności nawróceń. Podstawowym dążeniem podmiotu jest przekroczenie samego siebie, samotrascendencja, przekraczanie granic wiedzy i wartości, jakie posiada. Owo przekraczanie granic jest pójściem w kierunku bytu – który jest rzeczywisty, prawdziwy, dobry. Ten pęd do samotrascendencji jest prawem wbudowanym w ludzkiego ducha; autentyczność człowieka sprowadza się do jej osiągnięcia, człowiek jest prawdziwy i autentyczny w tym stopniu, w jakim przekracza sam siebie na wszystkich poziomach świadomości dążąc w kierunku różnych poziomów, aspektów bytu. Droga do religijnej, moralnej i intelektualnej samotrascendencji prowadzi właśnie przez nawrócenia, które są tym bardziej potrzebne, im bardziej podmiot jest nieautentyczny, niewierny sobie samemu. Trzy nawrócenia, o jakich mówimy, to trzy jakości jednej samotrascendencji, trzy etapy jednego osiągnięcia, trzy łuki jednego mostu. Dlatego nie powinno się ich rozdzielać. Należy rozpatrywać ich wzajemne relacje w kategorii z n i e s i e n i a (czyli przekształcającej syntezy, która ze swoich elementów zachowuje to, co istotne), podobnie jak relacje pomiędzy poziomami świadomości.²⁰ Każde z tych nawróceń przynajmniej potencjalnie jest

wrócenie, tzn. zgodność pomiędzy działaniem i poznaniem (rozdział XIII). Potem następuje afirmacja istnienia Boga (o czym mowa jest w rozdziale XIX), która powinna prowadzić do nawrócenia religijnego. Lonergan stwierdził jednak później, że ta sekwencja nawróceń odnosi się wyłącznie do porządku prezentacji. Porządek faktycznego pojawiania się, który jest tu najważniejszy, jest akurat odwrotny. (Por. *Bernard Lonergan Responds*, w: Philip McShane (wyd.), *Foundation of Theology: Papers from the International Lonergan Congress*, Dublin 1971, s. 223-234, 233n.) Spośród współczesnych filozofów przykładem nawrócenia religijnego, które poprzedziło nawrócenie intelektualne, może być św. Edyta Stein. Do nawrócenia z ateizmu będącego również nawróceniem intelektualnym nie doprowadziły jej bynajmniej same filozoficzne rozważania, sam tak sprawny intelekt, ale (zapośredniczony) udział w religijnym doświadczeniu innych, które w końcu stało się jej udziałem. Było to najpierw spotkanie z młodą wdową po Adolfe Reinachu, która z niezrozumiałą wtedy dla Edyty siłą wiary zносиła śmierć męża, a potem poznanie pism św. Teresy Wielkiej. Podobnie Alfred Whitehead wyzwoił się z ograniczeń kandyzmu i wszedł w świat metafizyki nie tyle pod wpływem samych dociekań intelektualnych, ale raczej pod wpływem wstrząsu, jakim była dla niego śmierć ukochanego syna, która uświadomiła mu lepiej znaczenie wymiaru metafizycznego i religijnego ludzkiej egzystencji.

¹⁹ Por. Marc E. Smith, *Can Moral and Religious Conversion be Separated?*, „Thought” 56 (1981), s. 178-184, 181. Na temat wzajemnych powiązań religijnego i moralnego nawrócenia w świetle chrześcijańskiej tradycji por. S. Biolo, *Reciproco influo tra la conversione morale e la conversione religiosa in S. Agostino*, „Augustinianum” 27 (1987), s. 303-316.

²⁰ Na temat zniszczenia por. *Struktura ducha*, op. cit., s. 292n.

zarodkiem dwóch pozostałych, a faktycznie stanowi egzystencjalny warunek możliwości ich zaistnienia.²¹ Owe trzy nawrócenia stanowią właściwie trzy wymiary, trzy aspekty jednej, głębokiej, radykalnej przemiany ludzkiego ducha, jednego zasadniczego egzystencjalnego nawrócenia, które polega na fundamentalnej akceptacji własnego dążenia do samotrascendencji, własnej otwartości wobec wszystkiego, co istnieje i jest poznawalne.²²

Oczywiście, nawrócenie jako głęboka przemiana ma ogromne konsekwencje dla istnienia podmiotu i społeczeństwa. Lonergan wielokrotnie w swoich pracach je analizował, między innymi mówił o nawróceniu jako nowym rodzaju fundamentu dla teologii, jako wyzwoleniu od wielu rozmaitych aberracji w ludzkim poznaniu i działaniu, jako przeobrażeniu się człowieka dryfującego jak drewno na fali opinii większości w autentyczny podmiot, w człowieka, który jest samodzielny i niezależny w swoim myśleniu i wyborach. Tylko taki człowiek ma szansę nie rozminąć się z życiem, które byłoby na miarę możliwości jego samego i jego czasów. Lonergan w nawróceniu upatruje również warunku postępu społeczeństwa, widząc w nim (często jedyne) remedium na wiele spośród kryzysów i upadków kultury, na wady jednostek, które stały się uznaną praktyką i tradycją całych społeczeństw. Podkreśla on, że przyszłość społeczeństwa i kultury jest w rękach ludzi, którzy mają dość odwagi, aby żyć prawdziwie, autentycznie, nawet jeśli autentyczność może prowadzić do wyobcowania z nieautentycznych, wyalienowanych społeczeństw i kultur.²³ Nie można jednakże analizować teraz tych różnych skutków nawrócenia. Podobnie też nie możemy omawiać szczegółowo wszystkich czynników wpływających na proces nawrócenia, na przykład roli zdrowej inercji, jaka chroni człowieka przed zbyt gwałtownym zwrotem, który może być nie tyle nawróceniem, co raczej tragiczną pomyłką (albowiem im głębsze ma być nawrócenie, tym większą wagę muszą mieć argumenty przemawiające za nim i tym dłuższy czas musi ono dojrzewać). Nie możemy tu też omawiać samego procesu nawrócenia, na przykład napięć istniejących pomiędzy „ja” jako transcendującym i „ja” jako transcendowanym. Ograniczymy się tu do stwierdzenia, że fundamentalne, istotne nawrócenia mają olbrzymie konse-

²¹ Por. Bernard Tyrrel, *Bernard Lonergan's Philosophy of God*, South Bend 1974, s. 49 oraz Charles E. Curran, *Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan*, w: Philip McShane (wyd.), *Foundation of Theology*, op. cit., s. 41-59, 57.

²² Por. *Unity and Plurality: The Coherence of Christian Truth*, w: *A Third Collection*, op. cit., s. 239-250, 247n.

²³ Por. *Third Lecture: The Ongoing Genesis of Methods*, w: *A Third Collection*, op. cit., s. 146-165, 153n.

kwencje dla całej ludzkiej egzystencji. Fakt ten pozwala nam zrozumieć i przyjąć rolę, jaką nawrócenie posiada w procesie poznania Boga.

Egzystencjalne nawrócenie ma rzeczywiście znaczenie decydujące dla tego poznania i jest kluczem do niego. Nawrócenie religijne prowadzi do wyłonienia się religijnej świadomości, prowadzi do religijnej dziedziny znaczenia – odsłania nowy horyzont sensu. W horyzoncie tym zagadnienie Boga pojawia się jako kwestia istotna, a nawet najbardziej istotna.²⁴ Właśnie w ten sposób powstaje fundamentalne zainteresowanie Bogiem, podstawowe otwarcie się na Niego. Każdy dowód ma znaczenie jedynie w odpowiednim dla siebie horyzoncie, a doświadczenie religijne jest często konieczne dla takiego poszerzenia horyzontu podmiotu, aby był w nim możliwy dowód istnienia Boga. Teraz lepiej rozumiemy to, co stwierdziliśmy na początku tego artykułu. Wszelkie próby sformułowania dowodu na istnienie Boga są zwykle osadzone egzystencjalnie w postawie religijnego otwarcia, ponieważ, jak wiadomo, prawie wszystkie są podejmowane przez ludzi religijnie nawróconych, wierzących, którzy pragną wykazać rozumowy, racjonalny charakter swej wiary. Nawrócenie moralne zwiększa prawdopodobieństwo, że będą uczciwi w swoich próbach, a nawrócenie intelektualne gwarantuje, że zajmą słuszne stanowisko filozoficzne, że posłużą się właściwą filozoficzną metodą. Oczywiście, człowiek religijny jest przekonany, iż Bóg istnieje, zanim może dowieść tego w sposób ścisły, filozoficzny. Nie oznacza to jednak, że jego przekonanie jest nierozumne albo że musi on korzystać ze swej wiary w konstruowaniu dowodu. Proces dochodzenia do wiary jest procedurą racjonalną, a doświadczenie religijne samo w sobie jest drogą do afirmacji Boga. Można jednak podejmować próbę konstrukcji drogi do stwierdzenia istnienia Boga niezależnie od wierzeń i doświadczenia religijnego – można korzystać w tym jedynie z argumentów intelektu, a nie serca. Taki dowód może mieć duże znaczenie chociaż dla zmniejszania wątpliwości teistów oraz dla zachwiania pewności siebie ateistów, a dla agnostyków może on być przynajmniej punktem wyjścia dla bardziej uczciwego i intensywnego poszukiwania. Ta ściśle racjonalna droga do Boga będzie tematem następnego opracowania.

DIE RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS BEDINGUNG DES ARGUMENTES FÜR GOTT UND DIE BEKEHRUNG

Zusammenfassung

Bernard Lonergan (1904-1984), der führende Vertreter der Maréchal-Schule im Raum der englischsprachigen Philosophie, widmete seine Aufmerksamkeit, besonders nach seiner existentiellen Kehre, immer mehr der religiösen Erfahrung. Das Wesen dieser Erfahrung war für ihn *Das-Sein-in-der-Liebe-mit-Gott* (*being-in-love-with-Gott*), das zugleich die höchste Erfüllung des unbegrenzten menschlichen Strebens nach Wahrheit und Wert darstellt. Diese Erfahrung ist die Quelle des Friedens, der Freude und des Glücks, die alles anderes übersteigt und so zutiefst die Person verändert, da ihr erlaubt die wahre Werthierarchie klar und deutlich zu begreifen und ihr gemäß zu handeln. Diese Erfahrung ist für Christen die Erfahrung der Gnade, aber sie ist für allen Religionen gemeinsam, was deutlich zeigt, daß sie eine einzige, gemeinsame Quelle hat (was eine sehr wichtige Grundlage für den Dialog zwischen den Religionen sein kann). Das Wesen dieser Erfahrung ist im Prinzip gleich, verschieden ist nur die Form, die Verkleidung, die sie in einzelnen Kulturen und Religionen bekommen kann. Diese Erfahrung ist so stark und so unabhängig von jedwedem Wissen und anderen Erfahrungen; sie ist so sehr (nach Worten des hl. Ignatius von Loyola) „ein Trost ohne Grund“, daß sie sich selbst rechtfertigt und selbst bestätigt. Sie ist eine Gabe, die den unendlichen und unbedingten Geber offenbart, auf Ihn hinweist. Sie beeinflusst alle Ebenen des Bewußtseins und initiiert deshalb eine tiefgreifende Verwandlung und Entwicklung des menschlichen Geistes. Diese Erfahrung selbst bildet schon an sich das Argument für Gott, weil nur Seine Existenz der ausreichende Grund und Erklärung für Sie sein kann. Sie schafft auch den neuen Horizont, neuen Kontext, der notwendig sein kann, damit die Frage nach Gott überhaupt entsteht und der rationale Weg zu Ihm eröffnet wird. Seine wesentliche Frucht ist auch die religiöse Bekehrung in der die Liebe Gottes unsere Werte umwirft und aus uns einen neuen Menschen schafft. Folgend verursacht diese religiöse Bekehrung gewöhnlich *de facto* die moralische und die intellektuelle Bekehrung obwohl *de iure* man würde die umgekehrte Reihenfolge erwarten.

²⁴ Por. *Philosophy of God, and Theology, op. cit.*, s. 7.

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK

ESEJ O INTRYGANCTWIE WSPOMNIENÍ

Sytuacja pierwsza. Pamięć w orientacji praktycznej – poza tym, że jest absolutnie niezbędna – jest również w pewnym innym aspekcie wielce oszukańcza i sprowadzająca na manowce. Pamiętamy, jak wygląda droga na dworzec czy do sklepu, i dzięki tej pamięci możemy tam dotrzeć. Owe dane pamięci *in praxis* są, jak dobrze wiadomo, *najczęściej adekwatne*, na co dowodem jest fakt, że jak dotąd wciąż jako tako funkcjonujemy. W orientacji praktycznej posługujemy się *przypomnieniami*. Problem pojawia się wówczas, kiedy przyzwyczajeni w praktycznych kontekstach do ciągłego odkrywania rzeczywistości pod danymi pamięci, jesteśmy w kropce, gdy przywołujemy lub gdy przywołują się same zupełnie inne dane pamięci, a mianowicie *wspomnienia*. (Różnicę między *przypomnieniem* a *wspomnieniem* rozumiem w ten sposób, że *przypomnienie* jest raczej umysłowe, informacyjne, krótkotrwałe, rzeczowe, traktowane jako narzędzie, *wspomnienie* zaś, odpowiednio – emocjonalne, nastrojowe, długotrwałe, rozmamlane, traktowane jako rzeczywistość do przeżywania; w *przypomnieniu* przypominam sobie minione uczucie, we *wspomnieniu* *stają się* tym uczuciem.) Nauczeni przykładem orientacji praktycznej i realności *przypomnień* sądzymy, że również *wspomnienia* o czymś realnym nas informują – o czymś równie realnym jak złożone w magazynach pamięci ulice, drzewa czy domy, po których rozpoznajemy drogę na dworzec lub do sklepu. Sądzymy ponadto, że skoro pamięć we *wspomnieniach* informuje nas o czymś, ma się nam to na coś przydać – że wraz z całą strukturą bytową, której

praktyczna orientacja jest tylko pewnym przejawem, służą *wspomnienia* ludzkiej ontycznej *celowości*.

Każdy przyzna, że w takich okolicznościach pamięć jest naturalnie źródłem mniejszych lub większych traumatycznych przeżyć: złe wspomnienia dręczą, napadają, osaczają; kiedy to czynią, wszyscy przed nimi co prawda uciekają, ale w głębi ducha nie tylko nie uznają – co należałoby uczynić – że rzeczywistość wspomnień jest pewną fikcją, ale, co więcej – na mocy owych ontycznych, finalistycznych praw bytu ludzkiego – czują się zmuszeni przyznać im *prawo* do dręczenia.

Teza zaś, że rzeczywistość wspomnień jest pewną fikcją, wynika przynajmniej z następujących argumentów. Przede wszystkim jedynie *tu i teraz* realną rzeczywistością jest teraźniejszość – a więc ani przeszłość, ani wspomnienia. Można co prawda powiedzieć, że skoro teraźniejszość jest wynikiem ukształtowania przez przeszłość, każde wspomnienie informuje nas w istotnym stopniu o tym, co tworzy naszą teraźniejszość, a zatem każde wspomnienie jest zawsze w jakimś stopniu realne. W rozumowaniu tym kryje się jednak problem. Nie ma bowiem żadnej gwarancji, że dane wspomnienie czy też że w ogóle jakiegokolwiek wspomnienie informuje nas o wydarzeniu, które nas *rzeczywiście* ukształtowało. Jest to punkt, który jest w tym miejscu zasadniczy. Jak wiadomo, istnieje duża grupa psychologów–psychoanalityków, którzy twierdzą, że to, co nas istotnie ukształtowało, znajduje się w *nieświadomości* i że wiele wysiłków należy włożyć w autentyczny wgląd w stłumione wrażenia z przeszłości.

Ponadto, jeśliby nawet przyjąć, że wydarzenie przedstawione w danym wspomnieniu *rzeczywiście* ukształtowało naszą teraźniejszość, nie sposób wyobrazić sobie, że jakieś wydarzenie tworzy naszą teraźniejszość w sposób izomorficzny – że w tej postaci, w jakiej je widzimy we wspomnieniu, jest również *jakoś* częścią naszej teraźniejszości. Trzeba raczej przyjąć, że wydarzenie dane we wspomnieniu jest ewentualnie jakimś surowym materiałem, z którego – niczym ozdobny sztuciec z rudy żelaza – życie wytopiło jakieś wysublimowane fragmenty teraźniejszości. Jeżeli następnie przypuścimy, że owe sublimacje surowego materiału przeszłości weszły dodatkowo w związki z oddziaływaniem innego rodzaju elementów (np. z naszą biologicznością czy psychicznością), tworząc nowe konstrukcje i wyrafinowania, to izomorficzność wspomnień i teraźniejszości stanie się jeszcze bardziej wątpliwa i nie do przyjęcia. Jeżeli tedy przyjmie się, że teraźniejszość jest jedynie realną rzeczywistością, *nie wiadomo*, które elementy danego wspomnienia należałoby potraktować jako w tym sensie realne.

Zwróćmy uwagę także na to, że pewna fikcyjność wspomnień wynika również z *aksjologicznej oceny* faktów danych we wspomnieniach. Przedstawiają się nam one bowiem w formie albo radosnej i rozpromienionej, albo smutnej i przygnębiającej, w każdym razie – *ekscytującej*. Tymczasem prawdziwa terażniejszość, to znaczy, terażniejszość maksymalnie wolna od balastu przeszłości i niepokojuw przyszłości jest spokojna, łagodna, zadowolona. I z punktu widzenia tego spokoju burzliwość wspomnień, a wraz z nimi one same, są pewnym względnym fałszem i fikcją.

Sytuacja druga. W pamięci szukamy podstaw nie tylko dla praktycznej i zewnętrznej orientacji, ale również dla *orientacji egzystencjalnej, duchowej i religijnej*. W przeszłości szukamy *mocy*. Reiner Rilke wyraził ten proces w wierszu *Erinnerung*. W pierwszej zwrotce autor mówi o pragnieniu mocy, *das Mächtige*:

Und du wartest, erwartest das Eine,
das dein Leben unendlich vermehrt;
das Mächtige, Ungemeine,
das Erwachen der Steine,
Tiefen, dir zugekehrt.

Początkowo miejscem poszukiwania owego *das Mächtige* stają się dość chaotyczne wrażenia:

Es dämmern im Bücherständer
die Bände in Gold und Braun;
und du denkst an durchfahrene Länder,
an Bilder, an die Gewänder
wiederverlorener Frau.

I nagle pojawia się poszukiwana moc (*das war es*), która zostaje wyrażona w tak typowej dla poety zagadkowej formie – mocą tą okazuje się jakiś dawny łęk, postać i modlitwa:

Und da weisst du auf einmal: das war es.
Du erhebst dich, und vor dir steht
eines vergangenen Jahres
Angst und Gestalt und Gebet.¹

¹R.M. Rilke, *Poezje/Gedichte*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1993, 50. Wiersz w tłumaczeniu M. Jastruna brzmi następująco: „A ty czekasz, ty czekasz na jedno, co twe życie wzniesie nieskończenie, na wielkie, niezwykle zdarzenie, na kamieni nagle przebudzenie, na głębie, co u nóg twych legną. / Zmierzchają na półkach twoich / rzędy ksiąg w brąz oprawnych, złoconych, a ty myślisz o krajach zwiedzonych, o obrazach, o strojach / kobiet znów utraconych. / I wiesz nagle: to już kiedyś było. / I podnosisz się. I staje w twych progach / jakiegoś roku, co minął. / Postać, Modlitwa, Trwoga”. Tamże, 51.

Każdy zapewne posiada w swojej indywidualnej przeszłości moc, do której w sytuacjach granicznych powraca: moc owych kluczowych doświadczeń i decydujących natchnień, które są dlań niewątpliwe, bezwzględnie wiążące i co do których nie spodziewa się, aby ich prawdziwość mogła zostać kiedyś w zasadniczy sposób podważona.

Jak pamięć w orientacji praktycznej dostarcza nam w *przypomnieniu* narzędzi dla działalności zewnętrznej, tak pamięć w orientacji egzystencjalnej dostarcza nam zatem w *przypomnieniu* narzędzi dla naszej wędrówki duchowej i egzystencjalnej. I podobnie jak tamta dostarczała *wspomnień*, których oddziaływanie okazywało się przykre i traumatyczne, a zarazem nieusprawiedliwione, tak samo przedstawia się sytuacja obecnie. Czynnikiem wyróżniającym obecną sytuację jest to, że teraz dramat toczy się nie tyle w kategoriach wydarzeń przeszłych jako takich, ale właśnie w kategoriach *mocy* cechujących te wydarzenia. A także, że w grę wchodzi ściśle uwikłanie w pewien rodzaj stosunków społecznych – stosunków, które nie są egzystencjalne czy duchowe, ale które są *sztucznym i zbytecznym* dodatkiem do egzystencji i duchowości. Zwróćmy oto bowiem uwagę na istniejący w nas mechanizm psychiczny polegający na robieniu swoistego *rachunku zysków i strat*, którego istota zawiera się w oszacowaniu naszych osiągnięć życiowych. Rachunek ten jest niezbędny właśnie ze względu na ten fundamentalny, a zarazem sztuczny rodzaj życia społecznego, jakim jest gra-rywalizacja. To grywalizacja sprawia, że jednym z najważniejszych powodów poczucia własnej wartości są nasze osiągnięcia oceniane ze społecznego punktu widzenia. Innymi słowy, istnieje mechanizm dokonywania rachunku zysków i strat, ponieważ nasza sytuacja jest niepewna – narażeni jesteśmy nieustannie na uwarunkowany społecznie kompleks niższości, poczucie bezwartościowości i niezadowolonia z *hic et nunc*. Boimy się nieustannie owego złożonego i trudno rozdzielnego wewnętrznie uczucia, jakiego doświadczamy, kiedy doznajemy jakiejś społecznej klęski lub/i kiedy drugi osiąga powodzenie – uczucia, na które składa się odczucie *słabości, niepewności, zazdrości, zawiści, bycia skrzywdzonym, niesprawiedliwości, agresji*. Odwołujemy się wówczas do przeszłości po to, aby zdobyć poczucie własnej wartości i aby znaleźć w niej osiągnięcia, które były naszym dziełem – w pierwszym rzędzie oczywiście te, które są cenne ze społecznego punktu widzenia. Aby doświadczyć całej pełni sukcesu zawartej w osiągnięciach, nie wystarczają krótkotrwałe i rzeczowe przypomnienia; do tego potrzebne są ożywiające całą naszą emocjonalność, długotrwałe wspomnienia – wspomnienia, w których rzeczywistość jawi się „jak żywa”. Im bardziej podważenie naszej wartości jest

zasadnicze, tym bardziej odwołanie się i uobecnienie przeszłych osiągnięć jest szersze i tym większy obszar minionego życia obejmuje. Im bardziej poczucie własnej wartości jest podważone, tym bardziej rachunek zysków i strat jest całozyciowy. Ale niezależnie od tego, czy jest całozyciowy czy też nie, to właśnie rachunek ten zdaje się jednym z ważniejszych generatorów wspomnień.

Mimo pewnych pozytywnych stron wspomniania, w czynności tej kryje się duże niebezpieczeństwo. Istnieją bowiem zarówno miłe, jak i złe wspomnienia; niektóre ze wspomnień, zwłaszcza jeśli bazują na miocie dzieciństwa, dają niekiedy słodycz, inne jednak przynoszą druzgocące upokorzenia. Dla nas kluczowy jest fakt, że pierwszych *nie można posiadać bez drugich*: przywoływanie miłych wspomnień oznacza bowiem *włączenie mechanizmu*, na mocy którego wkraczają do świadomości zarówno miłe, jak i niemiłe wspomnienia. Skoro zgadzamy się, aby do świadomości weszły miłe wspomnienia, żadne już wspomnienie nie pyta się o zgodę na wejście – jeżeli czynimy wspomnianie *aktem*, staje się ono stopniowo procesem pasywnym, mimowolnym i bezwiednym – a więc, jak to się nieraz mówi, „naturalnym”. I zwłaszcza ze względu na ową mimowolność i bezwiedność procesu wspomniania mamy, jak się wydaje, wrażenie, że przeszłość wspomnień jest czymś, co jest i co będzie na zawsze obecne; sądzimy, że jej obecność jest naturalna, nieprzezwyteczalna i że będzie nas już na zawsze albo wynosiła, albo przygnębiała.

Konkludując, zauważmy, że poczucie realności przeszłości wspomnień jest oczywiście o tyle nieuniknione, o ile nieunikniona jest społeczna gra-rywalizacja. Ta zaś odpowiednia jest raczej dla wieku dziecięcego i wraz z dzieciństwem powinna pójść w zapomnienie. Zwróćmy uwagę na jeszcze inną, *pozornie* oczywistą rzecz, a mianowicie, że owa swoista *powaga gry*, o której mówią jej teoretycy (zob. paragraf *Święta powaga w zabawie*, w: J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985, 34-39) i którą aż za dobrze znamy z codziennego doświadczenia, jest *de facto* wielce niepoważna i że potrzeba nam *rzeczywistej powagi*, w której człowiek staje twarzą w twarz z rzeczywistymi problemami życia i rzeczywistymi dobrami – dobrami nie będącymi wytworem „sztucznych rajów” i „sztucznych piekieł” rywalizacji społecznej.

Sytuacja trzecia. Sytuacja ta jest dość prosta i jasna. Jednym z głównych źródeł intrygantstwa wspomnień jest również względnie racjonalne przekonanie, że wszystko, co wydarzyło się w przeszłości w naszym

życiu, *może powtórzyć się* w przyszłości. Mogą zatem powtórzyć się przykre i traumatyczne wydarzenia, jakie przedstawiają nam złe wspomnienia. Żeby przeciwstawić się owemu lękowi i przygnębieniu, jakie wówczas powstają, można zgłosić tezę *odwrotną*: o ile przekonanie, że wydarzenie z przeszłości może się powtórzyć, jest racjonalne, równie racjonalne jest przekonanie, że wydarzenie z przeszłości może właśnie się *nie* powtórzyć. I to na owym prawdopodobieństwie nie-wydarzenia opiera się zdolność rozplątania tej intrygi wspomnień.

Sytuacja czwarta. Paul Valéry powiada:

Historia jest najbardziej niebezpiecznym produktem chemii intelektu. Jej właściwości są dobrze znane. Rozbudza ona marzenia, upaja ludy, tworzy dla nich fałszywe wspomnienia, wyolbrzymia ich odruchy, podtrzymuje ich dawne rany, burzy ich spokój, prowadzi je do manii wielkości albo manii przesładowczej i sprawia, że całe narody stają się zgorzkniałe, pełne pychy, nieznośne i próżne (P. Valéry, *Mysli bez retuszu*, wybrał i tłum. J. Gauk, Białystok 1994, 36).

Uwaga Valéry'ego przenosi nas w domenę wspomnień żywionych nie przez jednostki, ale przez narody i społeczeństwa. Żeby zdemaskować intrygantwo wspomnień, należy odnieść się również do owej olbrzymiej roli i olbrzymiego obszaru wspomnień, jaki funkcjonuje w życiu społecznym, w którym jako istoty społeczne często bezwiednie uczestniczymy.

Życie społeczne, a zwłaszcza narodowe, zdaje się stosować mechanizm wspomnień w sposób spontaniczny. Człowiek narodowy identyfikuje się z przeszłością bliską i niezwykle daleką – z wszystkim, co nosi na sobie ślady jego narodu. Mimo więc że żyje w XXI wieku, bez cienia podejrzenia, że wypowiada coś absurdalnego, może powiedzieć: „W 1410 roku *zwyciężyliśmy* w bitwie pod Grunwaldem” – tak jakby on sam brał udział w tej bitwie. Zabytki wytworzone przez jego naród są przedmiotem niedyskutowalnej fascynacji, wielcy bohaterowie – przedmiotem czci; i zarówno ową fascynację, jak i cześć wpaja się dzieciom w najwcześniejszym wychowaniu i edukacji szkolnej.

W szkole powszechnej – powiada ojciec Mieczysław Albert Krąpiec – nauczycielka wymagała od nas znajomości całego pocztu królów polskich i nie mając jeszcze dziesięciu lat, już znałem na pamięć władców od Mieszka I do Poniatowskiego. A nadto, byliśmy wychowani uważać niejako *za swoje* przeżycia walki Mieszka czy Chrobrego z Niemcami, albo napady Rusi Kijowskiej na

Polskę. Grunwald, Chocim nie stanowiły – w codziennym doświadczeniu – jakichś rzeczy oddalonych, były to nasze osobiste przeżycia (M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, 65, podkr. moje – Z.K.).

Jak się wydaje, dla człowieka narodowego wspomnianie faktu, że jego naród zwyciężył w jakiejś wielkiej bitwie pięćset lub tysiąc lat temu, podyktowane jest tymi samymi motywami jak wspomnianie, jakiego dokonuje każda jednostka odnośnie swojego własnego osobistego życia. W rocznicach narodowych zdaje się chodzić o przywołanie wielkiego wydarzenia z przeszłości po to, aby członkowie narodu uzyskali poczucie własnej wartości w kontekście wielowymiarowej rywalizacji między narodami. Jak w przypadku życia jednostkowego, tak również w życiu narodowym mechanizm wspomnień zostaje bowiem uruchomiony poprzez ten sam fundamentalny akt gry. Że taka rywalizacja między narodami nie jest fikcją, niech poświadczy wypowiedź gloryfikatora wartości narodowych ojca Józefa Marii Bocheńskiego, który zresztą – z polskiego punktu widzenia patrząc – na serio zatroskany jest o jej rezultat:

Inne [niż Polska] narody mogą się powołać na swój wkład kulturowy, czy tym podobne rzeczy; my narazilibyśmy się na śmieszność, gdybyśmy chcieli *konkurować* pod tym względem z Włochami, czy nawet Niemcami (J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 1999, 60, podkr. moje – Z.K.).

Trzeba zauważyć, że w życiu narodowym wspomnienie jest prawdopodobnie o wiele bardziej niezbędne niż w życiu jednostkowym. O ile bowiem jednostka, zdystansowawszy się do przeszłości jednostkowej, dostrzega, że jej tożsamość psychologiczna i aksjologiczna nie zostaje nadwątlona, o tyle w życiu narodowym ograniczenie się do teraźniejszości jest pewnym wyzwaniem postawionym elementom, które zaliczane są – słusznie czy nie – do samej istoty narodu: wspólnota narodowa konstituowana jest przecież najczęściej nie tylko w oparciu o czynniki, które posiadają pełną rację bytu w teraźniejszości (jak wspólny język, polityka czy ekonomia), ale również właśnie w oparciu o jej tożsamość *historyczną*.

Jak więc widzimy, przeszkodą na drodze do rozwiązania intrygantwa wspomnień może stać się poczucie narodowe. Dla Polaka przeszkoda ta może okazać się szczególnie duża. Jak bowiem twierdzi Norman Davies, „nie ma kraju, w którym przeszłość bardziej ciąży na teraźniejszości niż w Polsce” (N. Davies, *Boże igrzysko. O odwiedzeniu polskiej kra-*

iny czarów, tłum. E. Nowakowska, Kraków 1995, 39). Jeżeli zatem nie zdystansujemy się do poczucia narodowego lub przynajmniej jeżeli nie ograniczymy tego poczucia do czynników mogących funkcjonować poza kontekstem ściśle historycznym (np. wspólnoty językowej, ekonomicznej, politycznej), nie będziemy prawdopodobnie mogli dysponować jasną świadomością faktu, jaki w płaszczyźnie jednostkowej da się spostrzec stosunkowo wyraźnie, a mianowicie, że *przeszłość ujmowalna we wspomnieniach jest pewnym rodzajem fikcji*. Trudno bowiem wyobrazić sobie sytuację, że jako „człowiek prywatny” jednostka byłaby w ogóle w stanie osiągnąć poczucie dystansu do swojej własnej osobistej historii, jeżeli w planie narodowym żyłaby wciąż historią swojego narodu.

WIDZIALNE I NIEWIDZIALNE

...i jeszcze tyle niewidzialnego
 gdyby nie to – niczego nie byłoby widać
 ks. Jan Twardowski

zaprawdę zaprawdę powiadam wam
 wielka jest przepaść
 między nami
 a światłem

Zbigniew Herbert

1.

Podzielmy więc wszystko na widzialne i niewidzialne... Wysiłmy się tak, żeby wyczerpać naprawdę wszystko i żeby nie pozostało nic nijakie – ani takie, ani takie albo w połowie takie, w połowie takie. Podzielmy, tak dla kaprysu. Ustawimy sobie z jednej strony wszystko to, co widzialne, z drugiej wszystko to, co niewidzialne, i zobaczymy, jak nam się to będzie podobało.

Chyba jednak nie tędy droga... Rozpatrując dwie kategorie filozoficzne, które podejrzewamy o wzajemną komplementarność, należałoby przede wszystkim próbować – właśnie filozoficznie – wykazać ją. Wiąże się to z ustaleniem trzeciej kategorii, spełniającej względem nich rolę najbliższego rodzaju, a także określeniem tej jej materii, której specyfikacja daje w wyniku ową dychotomię, o którą by nam chodziło.

Dopiero wówczas dysponujemy odpowiednimi definicjami wspomnianych dwóch kategorii, co z kolei pozwala na ewentualne zajmowanie się tym, co pod nie podpada.

Mówiąc: *widzialne i niewidzialne*, domniemy filozoficzną wagę takiego rozróżnienia, mamy też pewne intuicje co do kierunku, w jakim mogłaby iść jego eksplikacja. Następne kroki winny, jak sądzę, polegać, z jednej strony, na próbach formułowania jak najdalej idących hipotez odnośnie do wzajemnego związku interesujących nas kategorii, z drugiej, na ich weryfikowaniu. Powiedzmy, że *dalej idąca hipoteza* oznacza ściślejszy związek kategorii i zarazem bardziej zasadniczą różnicę między nimi. Weryfikowanie polegałoby zaś na sprawdzaniu konsekwencji przyjęcia danej hipotezy. Powiedzmy, że szukamy hipotez o *konsekwencjach dalej idących*. Za takie możemy znowu uznać hipotezy, które wskazują na ściślejsze i rozleglejsze więzi pomiędzy zależnością analizowaną a innymi zależnościami, i zarazem takie, które rozciągają się jak pomosty pomiędzy grupami zależności bardziej od siebie teoretycznie odległymi. Pozostawałaby więc hipoteza będąca według nas najbardziej wartościową kombinacją śmiałości oraz wagi konsekwencji, hipoteza po prostu dla nas najmocniejsza. Przyznajemy jej status tezy.

Rzecz dotyczy oczywiście postępowania konkretnego filozofującego podmiotu, postępowania regulowanego przez jego własny system *metafilozoficznych wartości*. System ów nie może jednak w żaden sposób poprzedzać całego systemu uznawanych przez ów podmiot tez ani ogółu czynności związanych z jego budowaniem. Wartości te muszą być immanentne tak owemu systemowi, jak i jego budowaniu – w przeciwnym razie filozoficzne uzasadnianie opierałoby się na jakichś założeniach nie-filozoficznych. Co więcej, samo filozofowanie nie wydaje się niczym innym, jak właśnie wypróbowywaniem konsekwencji rozmaitych wariantów takiej filozoficznej aksjologii. Warianty te musiałyby być filozoficznie porównywalne i wartościowane, a wszelkie niezbędne do tego kryteria musiałyby zawierać w sobie samych. Filozofowanie jawi się więc jako nie kończący się proces *aksjologicznej automodyfikacji*.

2.

Zostawmy jednak na boku tego typu dywagacje, przechodząc do uwag bliżej związanych z tematem. Zwróćmy uwagę, iż tytułowa para kategorii zdaje się funkcjonować w kilku filozoficznych konwencjach. Po pierwsze, w tej, która mówi o konstytuowanych przez nas przedmiotach (teoria przedmiotu); po drugiej, w tej, która mówi o bycie jako zasa-

dzie tych przedmiotów (ontologia); po trzecie, w tej, która mówi o istnieniu jako racji bytu (metafizyka).

Konstytuujemy przedmioty widzialne i niewidzialne. Do pierwszych należy pewnie pióro, którym kreślę te słowa, do drugich – odpowiadające tym słowom pojęcia. Intuicje jednak zawodzą, gdy zapytać o widzialność np. historii, świata jako takiego, konkretnej osoby ludzkiej czy Boga–człowieka. Pojawia się też pytanie, dlaczego w ogóle konstytuujemy jedne przedmioty jako widzialne, inne zaś jako niewidzialne. Widzialność bądź niewidzialność należy pewnie do sposobu ich bycia, pytamy jednak, jak mają się generalnie jedne do drugich, czy jedne i drugie są konieczne.

Odpowiedzi trzeba zapewne szukać na poziomie teorii bytu. Byt jako taki można rozumieć jako zasadę rządzącą konstytuowaniem przedmiotów. Czyżby widzialność i niewidzialność wypływały z jakiegoś jej pęknięcia? Może byt musi być zarazem widzialny i niewidzialny? Jakkolwiek by było, widzialne i niewidzialne muszą się w nim wzajemnie dopełniać... Właśnie do *bytu*. Z jego natury wynika w każdym razie, że coś musi bytować widzialnie i jednocześnie coś musi bytować niewidzialnie.

Jeśli zaryzykujemy hipotezę, że w przeciwnym razie byt nie mógłby istnieć, wkraczamy już w obszar metafizyki. Tutaj wszelkie filozoficzne pytania i odpowiedzi muszą znaleźć swój ostateczny kres. To więc z natury pozbawionego jakichkolwiek pęknięć istnienia samego musi wypływać to, że – cokolwiek istnieje – bytuje jako gra widzialnego i niewidzialnego.

3.

Obecność naszego problemu w każdej z owych trzech sfer filozoficznego zapytywania jest oczywiście tylko hipotezą. Nie ma powodu, by od razu wykluczać możliwość jego ograniczenia się do jednej czy dwóch z nich. Zakładamy, że tytułowe rozróżnienie jest dla danej sfery konstytutywne, a więc dotyka – jak wyżej – jej zasadniczej kategorii. Jeśli rozróżnienie takie zachodzi w teorii przedmiotu, nie musi w takiż istotny sposób zachodzić w ontologii; a jeśli zachodzi w istotny sposób w ontologii, nie musi także zachodzić w metafizyce. Na odwrót byłoby trochę inaczej. Wydaje się, że jeśli nasze rozróżnienie dotyczy w istotny sposób metafizyki, musi również w takiż sposób dotyczyć ontologii i teorii przedmiotu. Nie jest też możliwe, aby rozróżnienie to dotyczyło teorii przedmiotu i metafizyki, z pominięciem ontologii – gdyby z taką sytuacją zetknąć się w czymś tekście, należałoby uznać, że autor przynajmniej

w jednym przypadku stosuje to rozróżnienie w sposób nieuzasadniony, nadając stosowanym pojęciom tak niewspółmierne znaczenia, że nie można by nawet mówić o ich analogiczności.

Ktoś mógłby utrzymywać, że podstawą rozróżnienia widzialnego i niewidzialnego jest po prostu rozróżnienie rzeczywistości immanentnej i rzeczywistości transcendentnej; podobnie można by twierdzić, że podstawę tę stanowi rozróżnienie: przyrodzone – nadprzyrodzone lub: materialne – duchowe. Wydaje się jednak, że nasze rozróżnienie przebiega jakoś w poprzek tych dystynkcji. Transcendens jest oczywiście niewidzialny, ale niewidzialne są również pojęcia, idee, kategorie. Filozofowie mówią o rozpoznawalnych w naszym świecie „szyfrach transcendencji” czy „jakościach metafizycznych”, teologowie – o Objawieniu, cudach, a nawet możliwości oglądania Boga. Dystynkcja: cielesne – duchowe niewątpliwie wiąże się jakoś z naszym problemem, lecz sama w sobie nie czyni go jaśniejszym. Pozostawałoby pytanie, dlaczego cielesne musi być widzialnym, duchowe zaś niewidzialnym.

Wydaje się bardzo prawdopodobne, że tytułowe rozróżnienie wypływa z tej części metafizyki, która skoncentrowana jest na kategorii *Bóg*. Wiąże się z Bogiem duchowość, nadprzyrodzoność i transcendencja, nie sposób jednak nie założyć, że On sam jako osoba jest źródłem zarówno widzialności, jak i niewidzialności. Następne pytanie nie brzmiałoby jednak: dlaczego jedne rzeczy uczynił widzialnymi, inne zaś niewidzialnymi?, lecz raczej: jakie muszą być tego metafizyczne konsekwencje?

4.

Domniemana komplementarność tytułowych kategorii nie musi więc mieć swego źródła w jakiejś właściwej im konieczności. Źródłem tym mogłaby być wola – w szczególności Boska lub ludzka. Wówczas zasadą ich dopełniania się nie byłaby jakaś wykraczająca poza nie kategorialna jedność, lecz stanowiąca jego rację wartość.

Jakkolwiek by było, należy dopuścić możliwość, że owa zasada czy racja ustosunkowuje wzajemnie owe kategorie w ten sposób, iż jedna z nich stanowi klucz do rozumienia drugiej. Oznaczałoby to, po pierwsze, że konstytuowanie przedmiotów widzialnych warunkuje konstytuowanie przedmiotów niewidzialnych, i na odwrót. Po drugie, albo sam byt stanowi pewne złożenie widzialnego i niewidzialnego, albo też stanowią one dwa komplementarne jego aspekty. Po trzecie, albo istnienie samo stanowi pewną grę widzialności i niewidzialności, albo też tego typu gra wypływa jakoś z jego natury.

Należałoby, jak sądzę, wyjść od rozważenia formalnie najmocniejszej z hipotez dotyczących tytułowych kategorii, mianowicie że samo istnienie stanowi źródło widzialności i niewidzialności i że w związku z tym ich komplementarność jest również konstytutywna dla ontologii i teorii przedmiotu. Zasadnicza różnica między umocowaniem naszego problemu w metafizyce i w innych dziedzinach polegałaby na tym, że w pierwszej tytułowe kategorie nie dopełniałyby się do jej zasadniczej kategorii – istnienia, lecz niejako wypływałyby z niej. Jak to jest możliwe?

5.

Opozycja: widzialne – niewidzialne warta jest skonfrontowania z opozycją: światło – ciemność. Która z nich jest bardziej podstawowa? Warunkiem widzenia jest światło. Z kolei przyczyną niedostrzegania czegoś może być brak światła, ciemność. O ile jednak ciemność można rozumieć jako stan braku światła, nieoświetlenie, niewidzialność nie jest po prostu brakiem widzialności, lecz posiada samodzielny walor. Światło można rozumieć jako warunek widzenia *czegoś*, ale trudno byłoby przyjąć, że stanowi ono warunek widzialności w ogóle, tzn. przeciwstawianej niewidzialności. Temu, co zasadniczo widzialne, trzeba światła, aby mogło być widziane. Tego, co zasadniczo niewidzialne, światło nie uczyni widzialnym.

W biblijnej Księdze Rodzaju pierwsze trzy stwórcze akty obejmują (tego samego, pierwszego dnia): najpierw wyłonienie się nieba i ziemi, następnie wyłonienie się światłości (świecące ciała niebieskie są dziełem dnia czwartego), wreszcie oddzielenie jej od ciemności. Ziemia (ten świat, nasz świat) jest światem zasadniczo widzialnym, niebo (tamten świat) – domeną niewidzialności. „Stanie się światłości” warunkuje w jakiś sposób uporządkowanie bliskiej mitycznemu chaosowi („bezludnej”) i zagospodarowanie stanowiącej „pustkowie” ziemi. Owa stworzona światłość może być właściwie utożsamiona z tym twórczym i ożywczym porządkiem („światłość jest dobra”). Ten z kolei zostanie przeciwstawiony tkwiącym ciągle w świecie odwrotnym tendencjom, zwanym ciemnością: „Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności”. Ciemność nie jest już dobra, ale też nie została powołana jakimś specjalnym aktem. Wydaje się, że powstaje ona jako efekt uboczny nie tyle samej światłości, co jej twórczego operowania w świecie. Widzimy bowiem, że tak wprowadzane pojęcia nie dają się rozumieć statycznie. Gdyby światłość była po prostu porządkiem, zaś ciemność jego brakiem, niewytłumaczalne byłoby wyodrębnienie aktu stworzenia świata i aktu powołania światło-

ści; świat powstałby od razu jako uporządkowany lub częściowo uporządkowany. Światłość więc nie tyle porządkuje, co raczej umożliwia porządkowanie, podpowiadając jakiś sens. Ciemność musi być oddzielona od światłości specjalnym aktem, gdyż natura ciemności wymaga aktu negacji: w przeciwieństwie do dobrej światłości, ciemność jest zła. Zwyczajny brak porządku nie może być zły – odpowiedzialna za taki stan rzeczy byłaby zasada uporządkowania: porządek nie jest idealny, bo sama jego zasada nie pozwala na idealne uporządkowanie; światłość nie mogłaby być wtedy dobra, a ciemność zła. Ciemność jest więc jakimś naturalnym oporem, bezwładnością stworzonej pierwotnie, chaotycznej i martwej materii, wobec prób porządkowania i ożywiania jej; światłość warunkuje przewyciężające ową bezwładność działanie, ale winno ono znaleźć osobne uzasadnienie. Uzasadnienia tego dostarcza negujący ciemność Boży akt „oddzielenia” światłości od ciemności.

W bardziej filozoficznym języku można spekulować następująco. Świat widzialny jest materią nieustannego procesu doskonalenia, któremu sens dostarcza przepełniająca go i zarazem transcendująca go zasada doskonałości – doskonałość (światłość). Można powiedzieć, że racją świata, racją bytu jako bytu, jest owo doskonalenie się, czy też zasada owego doskonalenia się. Byt jako byt jest więc dynamiczny, jest w całości podporządkowany doskonaleniu się. Źródło jego samego i jego dynamiki leży jednak poza nim. Racją jego istnienia jest Bóg jako stwórca bytu i jednocześnie stwórca stanowiącego zasadę jego doskonalenia sensu (doskonałości, światłości). Umożliwił to zestawienie dynamiki bytu z dynamiką jego istnienia i aktu stworzenia, a także mówienie o dynamice istnienia samego i dynamice samego Boga. Dynamika bytu jest warunkowana przez dynamikę jego istnienia. Racją tego istnienia – akt stworzenia, istnienie samo – jest równocześnie racją napięcia pomiędzy dobrem i złem, a nade wszystko racją dobra. Przyjmując, że racja ta wynika z woli Boga, można w pewnym sensie mówić o dobroci Jego samego. Akt bytu, istnienie i akt stworzenia niosą więc w sobie dobro, światłość, zaś racja istnienia – wola Boga – jest w pewnym sensie światłością. W Ewangelii św. Jana światłość utożsamia się ze stwórczym zamysłem, Chrystus powie w niej: „Ja jestem światłością świata”.

6.

Dlaczego jednak światłość? „Światłość” można zestawiać z sensownością, dobrocią czy mocą stwórczą – jednak budowane przy tym analogie wydają się mieć z pozoru naturę czysto formalną. Wychodząc od

stosowanego na co dzień (rozumianego bardziej potocznie niż fizykalnie) terminu „światło”, tworzymy sobie teologiczną i filozoficzną kategorię „światłość”, tylko po to, aby przy pomocy takiego fikcyjnego modelu wykorzystującego pewne (rzeczywiście bardzo osobliwe) właściwości światła zobrazować, jak można sądzić, dynamikę i aksjologiczny wymiar relacji: sens czegoś – sensowność, czy relacji: istnienie czegoś – akt stwórczy. Na dobrą sprawę nie byłoby więc czegoś takiego, jak światłość.

Termin światłość bądź przeciwstawienie światłość – ciemność były wykorzystywane w wielu rozmaitych – mitycznych, kosmologicznych, teologicznych i filozoficznych – kontekstach. Szczególnie nośne metafizycznie wydają się koncepcje zawarte w Upaniszadach, u Platona i w całej tradycji neoplatońskiej, w średniowiecznej gnozie i mityce, u średniowiecznych myślicieli związanych z tzw. filozofią światła. Czyżby chodziło im o światło i światłość jedynie jako o metaforę?

Wydaje się jednak, że terminy te posiadają prawdziwie filozoficzny walor. Po pierwsze, dlatego, że język filozofii, zwłaszcza metafizyki, jest na wskroś analogiczny i metaforyczny, i nie sposób rozróżnić w nim terminów czysto filozoficznych i terminów pomocniczych, nie posiadających jednak żadnego filozoficznego znaczenia. Trafna analogia czy metafora odsłania nie tylko coś poza sobą samą, ale ujawnia również pewne skrywane dotąd treści konstruujących ją terminów. W ten sposób „światło” czy „światłość” musiałyby posiadać jakiś filozoficzny czy teologiczny sens. Podobnie rzecz miałaby się z terminami „widzialność” i „niewidzialność”, których znaczenie – już intuicyjnie – wykraczałoby daleko nawet poza najszerzej pojętą obserwowalność bądź jej zaprzeczenie. Po drugie, wydaje się, że takie pojęcia, jak widzialność i światłość (i wiele innych) są z natury swej właśnie filozoficzne, zaś niejako wtórnie stają się podstawą innych, niefilozoficznych znaczeń.

7.

Jak to jest, że biblijna światłość została stworzona jakby specjalnie dla świata widzialnego, a to właśnie świat niewidzialny jest nią na wskroś przepelniony? Czy w ogóle mogła ona być stworzona, skoro utożsamia się ze stwórczym słowem, funkcjonuje wręcz jako przymiot Boga?¹

¹ Podobnie, choć oczywiście w mniej lub bardziej odmiennym sensie, w innych niż biblijny systemach religijnych – por. np. świetlistość Atmana i Brahmana w Upaniszadach czy Allaha jako „światłość nieba i ziemi” w Koranie.

Światłość rzeczywiście wydaje się atrybutem świata niewidzialnego²; jest też niezbędną światu widzialnemu. W pewnym podstawowym sensie warto, jak sądzę, operować platońską intuicją świata widzialnego jako *cienia* świata niewidzialnego. Bycie cienia jest bezwzględnie uzależnione od samego światła; kształt i ruch cienia zależy ponadto od obiektu modyfikującego promienie świetlne. Jeśli te obiekty – jak w platońskiej jaskini – również umieścimy po stronie niewidzialnej, wówczas sfera ta będzie decydowała o byciu i prawdzie sfery widzialnej. Czy jednak jest zdolna do dostarczenia jej sensu?

Bardziej płodną wydaje się intuicja świata widzialnego jako *odblasku* świata niewidzialnego. Model taki również uzależnia w sposób bezwzględny bycie i prawdę świata drugiego od pierwszego. Różnica polega jednak, po pierwsze, na tym, że owo bycie i prawda zasadzają się na *uczestniczeniu* w czymś, czego źródłem jest właśnie świat niewidzialny (w promieniowanej przezeń światłości), po drugie zaś, uczestnictwo to może posiadać niejako większe lub mniejsze *natężenie*, co zależy też w jakimś sensie od samego uczestniczącego, może nawet od jego aktywności. Model taki zdolny jest już, jak sądzę, tłumaczyć zachodzącą pomiędzy obydwoma światami relację polegającą na nadawaniu sensu i partycypowaniu w nim.

8.

Można więc przyjąć, że *widzialny* – znaczy: *odczuwalny, wyobraźalny, dający się zrozumieć (pojąć)*. Znaczy więc: wymagający sensu z zewnątrz (wymagający dostarczenia zasady widzenia). *Widzialny* – to *uczestniczący w sensowności, wzrastający w sensie i warunkowany w swoim wzroście przez sens*, a więc z konieczności *przekraczający samego siebie i transcendujący*. Odpowiednio: *niewidzialny* – znaczy: *niepostrzegalny* (bo chodzi o samą zasadę widzenia) i *niepojęty* (bo chodzi o sferę samego sensu, sensowności), i dalej: *nie czerpiący sensu z zewnątrz, promieniujący sensem samym, nie zaś jego odbłaskiem, samowarunkujący się w swoim wzroście w sensie i poprzez sens*. Słowo *niewidzialny* stosowałoby się tak do Boga, jak też np. do stworzonych przezeń aniołów. Można przyjąć, że istoty stworzone niewidzialne otrzymały swoje istnienie i sensowność jednorazowo, w momencie stworzenia – nie muszą więc w swoim wzroście transcendować.³

² Funkcjonuje zresztą popularnie jako symbol wieczności, ducha, bezcielesności, niematerialności, nieba; por. „światłość wiekuista”.

³ Por. nieco inny model dający się odczytać m.in. w dziełach Dantego: „Bóg, będąc sam w sobie pełnią światła, wlewa w każdy byt światło i ciepło swej dobroci. Boże światło rozlewa się bezpośrednio

Model taki nie utożsamia Boga ze światłością. Owszem, z perspektywy świata widzialnego, cały świat niewidzialny można określić jako warunkującą go, niewidzialną (odmiennie, niż widzialne światło) światłość (por. „światłość wiekuista”). Samego Boga również można określać – jak to się zresztą czyni – jako światłość. Pamiętając jednak o tym, że określenie to jest zrelatywizowane do metafizycznej perspektywy, niekoniecznego przeciw, stworzonego z Boskiej woli, świata widzialnego, nie można włączać go w samą Boską naturę.⁴ Może warto jeszcze raz przemyśleć średniowieczne zdanie: *Lux umbra dei* – światło jest cieniem Boga.

9.

Nie byłoby jednak opozycji *widzialne–niewidzialne*, gdyby nie perspektywa uwikłanego w widzialne i niewidzialne człowieka. Zauważmy, że kategoria *widzenie* ma sens dopiero z jego *punktu widzenia*. Opisywane przez Księgę Rodzaju dzieło stworzenia od początku było więc ukierunkowane na człowieka – pamiętamy, że widzialne i niewidzialne zostaje powołane do istnienia jeszcze przed człowiekiem.

Nasze widzenie świata można porównać do analizowanego przez Jean-Luc Mariona kontemplowania ikony.

Ikona wzywa spojrzenie do przechodzenia samego siebie i niekrzepnięcia nigdy na czymś widzialnym, ponieważ widzialne występuje tutaj tylko ze względu na niewidzialne. [...] Ikona odsłania twarz, w której wzrok człowieka nie dostrzega niczego, lecz wznosi się w nieskończoność od widzialnego ku niewidzialnemu właśnie za sprawą widzialnego. [...] Odsyłanie przez dostrzeżoną widzialność ku niewidzialnej osobie wzywa do przechodzenia na drugą stronę (niewidzialnego) zwierciadła i do wchodzenia, by tak rzec, w oczy ikony – jeżeli oczy mają tę dziwną właściwość przekształcania w sobie widzialnego i niewidzialnego.⁵

Rozważania tego typu prowadzą, jak sądzę, w kierunku wniosku, iż pomiędzy aktem stwórczym i każdym aktem człowieka zachodzi na tyle zasadniczy związek, że można wysuwać hipotezę o ich analogiczności.

na *intelligentiae*, czyste duchy, a pośrednio na innych, odbiwszy się uprzednio w duchach jak w dobrze wypolerowanych zwierciadłach. [...] u niektórych, a mianowicie u czystych duchów, nie natrafia na żadne przeszkody, u innych zatrzymuje się na materii, która jest mniej lub bardziej nieprzenikliwym ekranem” (K. Michalski, *La gnoseologie de Dante*, Kraków 1950, s. 20-21; przytaczam za J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 212-213).

⁴ Bardzo znamienne intuicje dotyczące natury Boga eksponuje patrystyczna doktryna o *Boskiej ciemności* i doktryna św. Jana od Krzyża o *Ciemnej Nocy duszy*.

⁵ Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 41-43.

Nieprzypadkowo zarówno jeden, jak i drugi wymagają do swego opisu kategorii *widzialnego* i *niewidzialnego*. Nieprzypadkowo obrazem Stwórcy jest *światłość*. Twierdzi się nieraz, że Stwórca z jakichś sobie tylko znanych i zupełnie nieistotnych dla tego, co istnieje, przyczyn powołał je do istnienia, i że cała dynamika bytu i aktywność samego człowieka wynika po prostu z tego, że istnieją – cały swój sens czerpią z tego, że ukierunkowują się w jakiś zasadniczy sposób na swoje egzystencjalne źródło, dają o nim świadectwo. Dla tego, co stworzone, nie miałoby wówczas żadnego znaczenia, czy Stwórca sam w sobie jest dobry, czy zły. Kwestia ta nie miałaby zresztą w ogóle sensu. Sam fakt powołania czegokolwiek do istnienia przesądza, że Stwórca jest z jego perspektywy dobry, więc i samo istniejące nie może być w gruncie rzeczy złe.

WOJCIECH SŁOMSKI

METAFILOZOFIA K. R. POPPERA

Stosunek Poppera do filozofii łatwiej jest zrozumieć nie poprzez analizę jego poglądów wyrażonych *expressis verbis*, te bowiem zdradzają co najwyżej pewien rodzaj poznawczego optymizmu filozofa, lecz poprzez zbadanie, jaki użytek praktyczny czynił Popper z filozofii przez całe swe intelektualne życie. W pracy niniejszej postaram się określić poglądy Poppera na filozofię przede wszystkim przy użyciu tej drugiej metody, co oczywiście nie znaczy, iż otwarte deklaracje Poppera zostaną całkowicie zlekceważone. Nie wydaje się ponadto, aby istniała zasadnicza sprzeczność pomiędzy tym, co Popper o swej filozofii mówił, a sposobem jego filozofowania (które wszak nie jest niczym innymi niż praktycznym zastosowaniem metateoretycznych koncepcji). Wychodzę jedynie z założenia, iż metafizyczne poglądy filozofa stają się pełniejsze i bardziej oryginalne w perspektywie ich rzeczywistego oddziaływania na sposób, w jaki Popper rozwiązywał problemy filozoficzne.

Z wypowiedzi Poppera wynika, iż zadania i cele filozofii traktuje on odmiennie od zadań i celów nauk empirycznych. Podczas bowiem gdy rozwój nauki pojmuje on jako stopniowe przybliżanie się do prawdy drogą formułowania śmiałych przypuszczeń i eliminacji błędów, filozofię uważa raczej za dziedzinę zajmującą się określaniem warunków krytyki, jakiej podlegać powinna wiedza naukowa, a więc np. reguł logiki. Ponadto naczelną w filozofii Poppera metoda nauk przyrodniczych oraz matematyki metoda fallibilizmu zastosowana do filozofii prowadzi do

paradoksów podobnych do paradoksu kłamcy.¹ Oznacza to, że w filozofii Poppera mamy do czynienia z radykalnym oddzieleniem dążenia do prawdy od dążenia do pewności: prawda, choć nieosiągalna, jest celem nauk eksperymentalnych, pewność zaś, polegająca chociażby na uznaniu pewnych zasad krytyki wiedzy naukowej za bezwzględnie obowiązujące, miałyby być domeną filozofii.²

Biorąc pod uwagę liczne głosy krytyczne dotyczące przede wszystkim popperowskiej metodologii oraz koncepcje konkurencyjne względem poglądów Poppera, takie jak koncepcja programów badawczych I. Lakatosa lub poparte rozległymi studiami historycznym prace Kuhna, stwierdzić można, że zarysowane powyżej rozróżnienie ma charakter konwencjonalny. Dogmatyczny lub hipotetyczny charakter wypowiedzi wyraża nie jakąś jej stałą, naturalną cechę, lecz nastawienie do niej ludzkiego umysłu.³ Określając zdania nauki jako przypuszczenia, zaś zdania filozofii jako kryteria czy warunki krytyki zdań nauki, Popper dał w istocie wyraz własnej postawy filozoficznej wobec nauki (z czego wynika, iż również wobec etycznych obowiązków naukowców) oraz wobec filozofii (i wobec etycznych obowiązków filozofów). Myślenie naukowe ma, jego zdaniem, charakter alternatywny, naukowiec zobowiązany jest do poszukiwania konkurencyjnych alternatyw i szczerego dążenia do ich obalenia, a nawet do planowania hipotetycznych eksperymentów umożliwiających falsyfikowanie alternatyw.

Kryzys tradycyjnie pojętej wiedzy, który, jak się wydaje, w decydującej mierze przyczynił się do zainteresowania się filozofii nowożytnej problematyką epistemologiczną kosztem dominujących dotąd rozważań ontologicznych⁴, nie był w istocie kryzysem samej wiedzy, lecz kryzysem filozoficznego modelu wiedzy. Niedorzecznością byłoby twierdzenie, że wiedza naukowa weszła wraz z początkiem ery nowożytnej w fazę kryzysu – to właśnie niebywały rozkwit tej wiedzy, zwłaszcza

¹ Popper pisał wprawdzie, iż zasada fallibilizmu może zostać zastosowana także do samej siebie, jednak wypowiedź tę uznać wypada raczej za wyraz obawy przed popadnięciem w swoisty rodzaj filozoficznego absolutyzmu, który Popper usilnie zwalczał w pismach poświęconych problemom społecznym, niż za wskazówkę umożliwiającą jednoznaczne określenie stosunku Poppera do własnej metodologii i tym samym do filozofii. Skądinąd wiadomo, że Popper reagował gwałtownym sprzeciwem wobec prób podważania zasadności sformułowanych przezeń metod badania naukowego. Por. *Wstęp do Pism z filozofii nauk empirycznych* I. Lakatosa, w: I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995, s. XIX.

² Twierdzenie, iż w praktyce możliwe jest oddzielenie dążenia do prawdy od dążenia do pewności, spotkało się z krytyką m. in. K. O. Apla i W. Kuhlmana. Por. W. Domalewski, *Fallibilizm jako powszechna zasada filozofii*, w: *Szkice z filozofii współczesnej. Prace filozoficzne LXXI*, Wrocław 1992, s. 37.

³ Przy czym pamiętać należy, iż w *Logice odkrycia naukowego* hipotetyczny charakter wypowiedzi jest cechą jej samej, zaś wypowiedź ma wtedy charakter hipotetyczny, kiedy zabrania pewnych stanów rzeczy.

⁴ Por. W. Domalewski, *Fallibilizm...*, s. 35.

nauk przyrodniczych⁵ stał się bezpośrednią przyczyną kryzysu tradycyjnego modelu wiedzy naukowej.⁶ Załamanie się wiary w możliwość zbudowania jednego prawdziwego systemu filozoficznego i uświadomienie sobie treściowej różnorodności systemów starożytności i średniowiecza było jedynie wynikiem zasadniczego zwątpienia w pozytywny charakter wiedzy naukowej, nie zaś jego przyczyną. Zwrot ku problematyce epistemologicznej został więc wymuszony przez postęp w naukach przyrodniczych. Pytania o byt, o metafizyczną przyczynę świata porzucono nie dlatego, że w wyniku względnej równowagi argumentów zwątpiono w możliwość znalezienia argumentów, lecz dlatego, że pytania te utraciły ważność⁷ wobec pytania o to, czym jest wiedza naukowa. W tej sytuacji rozkwit filozofii nauki nie był dziełem przypadku⁸, lecz koniecznością obrony podstawowych wartości intelektualnych, na których zbudowana została kultura europejska.⁹ Popper był jednym z pierwszych, a być może w ogóle pierwszy filozofem, który zdał sobie z tego w pełni sprawę.¹⁰

Uświadamiając sobie narastający kryzys modelu wiedzy za podstawę swej filozoficznej refleksji – zarówno w logice i teorii nauki, jak w filozofii społecznej – brał Popper bezkompromisową wiarę w rozum, której starał się bronić i którą uważał za jeden z najważniejszych moralnych obowiązków uczonego. Wierze tej Popper dał wyraz już w *Spółczeństwie otwartym*, stwierdzając, iż podstawą filozofii powinna być „jasna myśl i doświadczenie”, nie zaś uczucia i namiętności. Stwierdzenie to stanowi dla Poppera podstawę do sformułowania zasady racjonalizmu, oznaczającej, iż zawsze należy odwoływać się do obserwacji i doświadczenia. Zasada ta nie jest bynajmniej sprzeczna z postulatem, iż badanie naukowe rozpoczynać należy od sformułowania śmiałej hipotezy – wręcz przeciwnie, gdyby poprzestać na samej obserwacji, wówczas zasada racjonalizmu zostałaby zredukowana do zwykłego empiryzmu. To zaś jest po pierwsze nie tyle niedopuszczalne, ile po prostu niemożliwe: zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych mamy do czynienia

⁵ Nie przypadkiem rozważania teoretyków nauki skupiają się na tych dziedzinach, które przeżyły najbujniejszy rozkwit, a więc przede wszystkim na fizyce i matematyce.

⁶ Od czasów Arystotelesa za wiedzę naukową uznawano jedynie wiedzę pewną, przyjmując nie tyle ludzką nieomyślność w pewnych sprawach, ile nieomyślność i uniwersalność metody gwarantującej prawdziwość wiedzy. Por. D. Aleksandrowicz, *Wiedza i historia*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2.

⁷ Poza tym, wiele z tych pytań stało się domeną fizyki i innych nauk szczegółowych, co Wittgenstein podsumował stwierdzeniem, iż geniusz przeszedł z filozofii do fizyki.

⁸ Aczkolwiek wiele wskazuje na to, iż rozkwit ten należy już do przeszłości. Por. W. Detel, *Nauka, w: Filozofia*, pod red. E. Martensa i H. Schnadelbacha, Warszawa 1995, s. 197 i nast.

⁹ Tytuł jednego z najbardziej znanych artykułów Poppera brzmi właśnie *W obronie racjonalności*.

¹⁰ Por. I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995, s. 9.

z czynnym kształtowaniem przedmiotu poznania przez władze poznawcze.¹¹

Chcąc być konsekwentnym, Popperowi należałoby zarzucić, iż cała jego argumentacja poświęcona obronie najważniejszych postulatów jego filozofii oparta jest na wierze w racjonalność ludzkiego działania, wierze samej w sobie irracjonalnej, nie podlegającej uzasadnieniu i przyjmującej charakter swoistego filozoficznego aksjomatu, pozwalającego na formułowanie poszczególnych twierdzeń. Takiego zdania jest na przykład B. Jasiński, który o filozofii Poppera pisze w sposób następujący:

Jeden dogmatyzm (powiedzmy typu ideologicznego) zostaje tu zastąpiony innym, a mianowicie dogmatyzmem racjonalizmu. (...) I gdyby dalej kontynuować tę myśl, to trzeba by stwierdzić, że ów dogmatyzm racjonalistyczny oparty jest w gruncie rzeczy o jakąś arbitralną i w istocie swej irracjonalną decyzję o jego przyjęciu. Decyzja ta jest logicznie równie prawdopodobna i zwyczajowo równie możliwa, jak decyzja o przyjęciu postawy irracjonalnej.¹²

Sądzę, iż wypada zgodzić się z autorem, że decyzja o przyjęciu postawy racjonalisty bądź irracjonalisty jest logicznie tak samo zasadna, bowiem nie sposób znaleźć dowodu na to, że świat jest zbudowany racjonalnie lub że człowiek poznaje ten świat w sposób racjonalny. Nie należy jednak sądzić, iż decyzja o przyjęciu postawy racjonalnej lub irracjonalnej, choć nie sposób zaprzeczyć jej arbitralności, nie jest jednak decyzją całkowicie dowolną, ponieważ wiąże się z określonymi, realnymi skutkami dla podmiotu podejmującego tę decyzję.¹³ Nie należy bowiem zapominać, iż jest to jeden z głównych argumentów Poppera przeciwko irracjonalizmowi, o praktycznych skutkach odrzucenia racjonalizmu. Filozofowie ze względu na charakter swojej profesji wykazują, zdaniem Poppera, zadziwiającą skłonność do ignorowania realnych oddziaływań poglądów filozoficznych, co zresztą również jest nieuprawnione i intuicyjnie sprzeczne z zasadami racjonalizmu.¹⁴

Wiary w rozum Popper nie potrafił wprawdzie udowodnić (w przeciwnym razie nie byłaby ona wiarą), wychodził jednak z założenia, iż

¹¹ Por. B. Jasiński, *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Warszawa 1990, s. 79

¹² Tamże, s. 84.

¹³ Odrębnego rozważania wymaga kwestia, czy sama decyzja odrzucenia lub przyjęcia postawy racjonalnej ma charakter racjonalny lub irracjonalny. Zagadnienie to przypomina dylemat kłamcy i prawdopodobnie mogłoby zostać rozwiązane w podobny sposób.

¹⁴ Zadaniem obrony wiary w rozum Popper obarcza zarówno filozofów, jak i naukowców, czy wreszcie wszystkich ludzi, którym nie jest obojętny dalszy los społeczeństwa, w którym żyją. Świadczą o tym zarówno liczne deklaracje Poppera, jak i jego pogląd, zgodny z którym obowiązkiem moralnym uczonego jest informowanie i ułatwienie innym zrozumienia swojej dziedziny wiedzy. Por. K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego*, Warszawa 1997 s. 127, 137 i nast.

potrafi udowodnić potrzebę takiej wiary. Wielu filozofów, zauważa Popper, skutecznie podważało i nadal podważa ową wiarę, przyczyniając się w ten sposób do pomnożenia problemów zarówno filozoficznych, jak i – przede wszystkim – problemów życia społecznego. Zdołała to uczynić bądź na drodze bezpośredniego rozumowania poddającego krytyce rzeczywistą praktykę działania, bądź też poprzez tworzenie ideologii, będących jedynie pozornie systemami racjonalnymi, a odwołujących się do idei racjonalności dla dodania sobie naukowej powagi i dla wzmocnienia siły swego oddziaływania.

Jako przykład pierwszego typu zagrożenia dla wiary w racjonalność wymienia Popper filozofię Hume'a. Filozof tej dowiódł w przekonujący sposób dwóch twierdzeń, z których każde obala podstawy wiary w rozum. Pierwsza z tez Hume'a, nazwana przez Poppera problemem logicznym¹⁵, sprowadzała się do twierdzenia, iż nie mamy prawa rozumować z powtarzalnych przypadków, znanych nam z doświadczenia, o innych przypadkach, których z doświadczenia nie znamy. Innymi słowy, Hume obalił wiarę w możliwość indukcji jako (racjonalnej) metody naukowej. Drugi z problemów postawionych przez Hume jest dużo poważniejszy, godzi bowiem bezpośrednio w racjonalizm. Sprowadza się on do twierdzenia, iż w swym działaniu ludzie nie odwołują się do pobudek racjonalnych, lecz kierują się wyłącznie przyzwyczajeniem.¹⁶

Jednakże mówiąc o racjonalnym działaniu czy też racjonalnym myśleniu w filozofii Poppera, należy zdawać sobie sprawę, iż mamy do czynienia ze z gruntu odmiennym – w porównaniu z tradycją filozoficzną – traktowaniem racjonalizmu. Prace Poppera poświęcone zagadnieniom epistemologicznym stały się podstawą kierunku filozoficznego, określanego mianem racjonalizmu krytycznego, który nabrał dużego znaczenia nie tylko w teorii poznania, lecz przede wszystkim w dziedzinie myśli społeczno-politycznej, dzięki czemu jako jeden z nielicznych poglądów wyrosłych z rozważań epistemologicznych w znaczącym stopniu wpłynął na praktyczne kształtowanie się życia społecznego w demokracjach zachodnich.¹⁷ Podstawowy wymóg, który, według Poppera, musi być spełniony, aby można było mówić o racjonalizmie, dotyczy gotowości do przyjęcie postawy krytycznej. Niewiele będzie przesady w stwierdzeniu, iż dla Poppera racjonalizm jest tym samym co krytycyzm, zaś

¹⁵ Por. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 12.

¹⁶ Tamże. Por. też: R. Mirek, *Indukcja a problem Hume'a*, w: *Dylematy filozofii*, pod red. D. Probućkiej, Kraków 1999, s. 87-88.

¹⁷ W. Herman zauważa, iż Popper jest typowym wyrazicielem poglądów socjaldemokracji, postulującej politykę stopniowych reform. Por. W. Herman, *Epistemologia Karla Poppera*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 5, 1988, s. 115.

krytycyzm – tym samym co racjonalizm. Racjonalizm krytyczny w ujęciu Poppera jest więc w zasadzie postawą bardziej etyczną niż *stricte* racjonalną.

Stwierdzenie powyższe zakłada jednak istnienie pewnej zasadniczej różnicy pomiędzy tym, co racjonalne, a tym, co etyczne. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z racjami, które trzeba przyjąć, w drugim zaś – z takimi, które jedynie można przyjąć (na drodze arbitralnej decyzji). Postawa, której Popper domaga się zarówno od naukowca, jak i od polityka, a wreszcie od każdego człowieka, wymaga przyjęcia pewnych przesłanek (jak choćby ta, iż wiedza rozwija się metodą prób i błędów), które, choć na pierwszy rzut oka wydają się przekonujące, w zetknięciu z krytyką przeprowadzaną z wielorakich punktów widzenia okazują się rodzajem metafizologicznych aksjomatów.¹⁸ Popper nie kryje zresztą, iż jego wiara w racjonalizm sama w sobie ma charakter irracjonalny, a jedynym powodem przekonującym go do przyjęcia tejże wiary jest świadomość skutków, jakie niesie jej odrzucenie.¹⁹

Biorąc pod uwagę nacisk, jaki Popper kładł na kwestie społeczne, wysunąć można tezę, iż to właśnie problemy życia społecznego stały się dla niego usprawiedliwieniem dla obecnego w jego tekstach swoistego kultu poznania racjonalnego i intelektu. Ostatecznie tylko poznanie racjonalne jest intersubiektywnie komunikowalne i kontrolowalne, i odwrotnie: to, co intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne, a więc poddające się krytyce, Popper uznaje za racjonalne.²⁰ Oznacza to, że akceptując jedynie wiedzę intersubiektywnie sprawdzalną i komunikowalną, Popper starał się chronić społeczeństwo przed irracjonalizmem ideologii głoszonych z całą siłą przekonywania, a niedostępnych sprawdzeniu i przez to potencjalnie szkodliwych. Z tego punktu widzenia podstawową funkcją filozofii jest chronienie społeczeństwa przed fałszem.

Popper podkreśla często, że w wyniku akceptacji fałszywych ideologii następuje wzrost cierpienia. A zatem fałsz, przyczyniając się do wzrostu cierpienia, sam jest pewnego rodzaju złem moralnym. Nie oznacza to jednak, iż najwyższą zasadą moralną jest dla Poppera pomniejszanie cierpienia. „Nie wierzę – pisze Popper – w gruncie rzeczy w istnienie czegoś takiego jak jedna, najwyższa, uniwersalnie ważna zasada moralna.”²¹ Jeżeli zatem nawet najbardziej ogólny cel działania w sferze sto-

¹⁸ Por. W. Herman, *Epistemologia Karla Poppera*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 5, 1988, s. 116 i nast.

¹⁹ K. R. Popper, *Droga do wiedzy*, Warszawa 1999, s. 594.

²⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 71.

²¹ K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego...*, s. 141.

sunków społecznych (minimalizacja cierpienia²²) nie może być najwyższą zasadą społeczną, to również postulat gotowości do poszukiwania błędów we własnym działaniu nie pełni w popperowskiej filozofii funkcji naczelnej zasady moralnej. Wynika z tego, że mimo praktycznych celów w sferze życia społecznego, jakie poprzez refleksję filozoficzną pragnie osiągnąć Popper, nie traktuje on filozofii jako aktywności, której celem miałyby być odnajdywanie czy tworzenie zasad moralnych. Zasady takie tkwią poza filozofią, która może uświadomić sobie ich istnienie, poddać je krytycznej analizie, wreszcie wybrać pomiędzy różnymi zasadami, nie może jednak na drodze krytycznego rozumowania wykazać, iż jedne z nich są w jakimś sensie bardziej racjonalne od innych.²³

Popper reprezentuje ten typ filozofów, którzy wychodząc od problemów nauk przyrodniczych docierali do zagadnień ściśle filozoficznych. Zainteresowania filozoficzne Poppera pojawiają się w jego rozwoju intelektualnym dość wcześnie, bo już w wieku młodzieńczym, jednak zainteresowania te dotyczyły problemów w dużym stopniu powiązanych z problematyką nauk ścisłych, zwłaszcza fizyki.²⁴ Jednakże w odróżnieniu od wielu filozofów młodszych generacji, na rozwój filozoficznych zainteresowań Poppera w stopniu co najmniej równym wpłynęły wydarzenia polityczne i społeczne: urodzony w 1902 roku Popper przeżył świadomie dwie wojny światowe, był świadkiem zwycięstwa komunizmu w Rosji i powstania narodowego socjalizmu w Niemczech, którego zresztą w pewnym sensie sam padł ofiarą. Wszystko to nie pozostało bez wpływu na ostateczny kształt uprawianej przez niego filozofii; z jednej strony, podobnie jak u filozofów rozpoczynających od nauk przyrodniczych, jego dzieła pozbawione są literackich uroków, cechuje je duża dyscyplina logiczna, pewność, niekiedy wręcz apodyktyczność twierdzeń²⁵, z drugiej zaś jest ona nacechowana głębokim humanizmem, wiarą w godność jednostki i jej prawo do wolności.

²² Nie jest to oryginalna koncepcją Poppera. Pogląd ów wyznawali wielu filozofów oświeceniowych; jego zwolennikiem był m. in. Wolter. Szerzej na ten temat pisze D. Probuca. Por. D. Probuca, *Utilitaryzm*, Warszawa 1999, s. 69.

²³ Jedyną metodą „dowodzenia”, że coś jest bardziej „racjonalne”, a coś innego mniej, pozostaje wskazanie na skutki praktyczne. Odnosi się to również do filozofii nauki, którą Popper w pewnym stopniu traktował analogicznie do swoich rozważań w dziedzinie społecznej, a więc jako obronę nauki przed zagrożeniem ze strony racjonalizmu. Postawę akceptującą irracjonalizm skłonny był uznać za tak wielkie zagrożenie dla nauki, iż atakował ją wprost, bez wykazywania niesłuszności argumentów, którymi tę postawę usiłowano uzasadnić. Pisze na ten temat np. R. Sady we wstępie do *Pism z filozofii nauk empirycznych I*. Lakatos. Por. W. Sady, *Wstęp w: I. Lakatos, Pisma z filozofii nauk empirycznych*, s. XIX-XX.

²⁴ Por. K. R. Popper, *Nieustannie poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Kraków 1997, s. 23.

²⁵ Por. B. Jasiński, *Filozofia XX wieku*, dz. cyt., s. 78.

Nieemożność określenia przyjmowanej przez Poppera definicji filozofii wynika, jak można się domyślać, z jego niechęci do definiowania pojęć. O usiłowaniach określenia przedmiotu filozofii i samej filozofii, którym z zapałem godnym lepszej sprawy oddaje się współcześnie wielu filozofów, Popper pisał w sposób następujący:

Każda, choćby i nieudana próba rozwiązania problemu naukowego lub filozoficznego, jeśli jest próbą rzetelną, wydaje mi się ważniejsza od rozważania takich pytań, jak „czym jest nauka?” albo „czym jest filozofia?” A nawet jeśli sformulujemy, tak jak powinniśmy, tę drugą kwestię nieco lepiej, i zapytamy: „na czym polega charakter problemów filozoficznych?” – to zbytnio mnie ona nie obchodzi. Wydaje mi się, że nie jest ona bardziej doniosła od tak drugorzędno problemu jak ten, czy każda dyskusja lub krytyka wychodzić musi zawsze z nie dających się uzasadnić „założeń” lub „przypuszczeń”.²⁶

W przypadku pytania o naturę filozofii niechęć tę uzasadnił Popper poprzez odwołanie się do metafizyki, której rozważania „przetrasponował” na język metodologii. Otóż dążenie do ustalenia, czym jest lub powinna być filozofia, traktuje on jako współczesną odmianę realizmu pojęciowego²⁷, wychodzącego z założenia, że istnieje realny przedmiot odpowiadający pojęciu „filozofia”. Tymczasem, argumentuje Popper, przedmiot taki nigdy nie istniał i istnieć nie może, podobnie jak nie istnieją przedmioty odpowiadające określeniom „biologia”, „fizyka”, „historia” itp. Wbrew temu, czego można by się spodziewać na podstawie wzmianek Poppera o esencjalizmie, stanowiska tego broni on nie ze względu na swe przekonania epistemologiczne, które w gruncie rzeczy bliższe są klasycznemu idealizmowi niż nominalizmowi, lecz właśnie ze względu na swój stosunek do samej istoty aktywności intelektualnej określanej mianem filozofowania. Zdaniem Poppera, działalność filozoficzna nie odznacza się żadną specyficzną naturą, odróżniającą ją od innych dziedzin wiedzy, dlatego zastanawianie się nad istotą filozofii lub istotą problemów filozoficznych jest zajęciem jałowym. Wiele problemów uznawanych za klasyczne problemy filozoficzne (choćby z tego powodu, że zostały sformułowane przez klasycznych filozofów) zostało rozwiązanych przez fizyków, a spekulatywne rozważania filozofów przyczyniły się do wyników osiągniętych przez fizyków eksperymentatorów.²⁸

²⁶ K. R. Popper, *Droga do wiedzy*, Warszawa 1999, s. 117. Warto zwrócić uwagę, że wypowiedź ta charakteryzuje sposób pojmowania filozofii przez Poppera w równym stopniu, jak uczyniłaby to definicja stanowiąca w tym przypadku swoiste *credo*.

²⁷ Ze względu na fakt, iż realizm ten określa się często mianem idealizmu, Popper używa własnej nazwy „esencjalizm”. Por. K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 37.

²⁸ Por. K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego...*, s. 129.

Fakt, że Popper wielokrotnie podkreśla swe przekonanie o konieczności przekraczania granic poszczególnych dyscyplin naukowych, nie jest dziełem przypadku i nie wynika jedynie z konstatacji, iż nadmierna specjalizacja stać się może zagrożeniem dla współczesnej nauki. Według Poppera, problem interdyscyplinarności nie jest jedynie postulatem, czymś w rodzaju ideału naukowca przekraczającego wąskie ramy własnej specjalizacji, lecz jest faktem poświadczonym przez historię nauki i należącym do samej istoty rozwiązywania problemów naukowych (oraz filozoficznych – do rozróżnień takich Popper nie przykłada oczywiście większej wagi). Powołując się na przykłady z historii fizyki, Popper dowodzi, iż istnieje wiele problemów zaliczanych tradycyjnie do tej dyscypliny, które znalazły rozwiązanie dzięki zastosowaniu metod takich dyscyplin, jak geologia albo logika. Podobnie rzecz ma się z filozofią: mimo że nie sposób zaprzeczyć, według Poppera, istnieniu problemów w tradycyjnym rozumieniu filozoficznych, to jednak nie wynika z tego, że filozofią jest czymś zasadniczo różnym od nauki. Podział na poszczególne dyscypliny naukowe oraz rozróżnienie pomiędzy filozofią a nauką jest, zdaniem Poppera, uwarunkowane głównie tradycją i dla konkretnych rozważań nie ma większego znaczenia.

Sposób, w jaki Popper przedstawiał swoje poglądy na filozofię, nie odbiega zasadniczo od tego, jaki charakteryzuje jego prace poświęcone zagadnieniom metodologicznym, a przede wszystkim społecznym. Podobnie jak w *Spółceństwie otwartym* przedstawił swe tezy w polemice z Platonem, Marksem i Heglem (a przypuszczać można, iż właśnie dążenie do wykrycia błędów w ich teoriach doprowadziło go do własnych koncepcji²⁹), tak swe zapatrywania na filozofię wyraził w polemice z Wittgensteinem. Również i ten sposób argumentacji znajduje uzasadnienie w przeświadczeniu Poppera, że rozwój każdej wiedzy, w tym również wiedzy wynikającej z rozwiązywania problemów filozoficznych, dokonywać się może jedynie poprzez krytykę.

Z powodu ponawianych przez Poppera ataków na Wittgensteina oraz Koło Wiedeńskie jego zasadniczą postawę względem filozofii określić można mianem „anty-analityczności”. Za najpoważniejszy błąd filozofii pozytywistycznej uważał Popper odejście od tradycyjnych zagadnień filozoficznych i ogłoszenie czegoś w rodzaju populistycznego hasła zmierzchu filozofii. W odróżnieniu od postmodernistycznego pesymizmu filozofia analityczna nie ogłaszała jednak, iż problemy filozofii są nierozwiązywalne lub rozwiązywalne na dowolnie wiele sposobów,

twierdziła natomiast, iż nie są ani rozwiązywalne, ani nierozwiązywalne, gdyż są pozbawione sensu. W ten sposób filozofia języka unikała pesymizmu wynikającego z podważania ważności kwestii filozoficznych i podawania w wątpliwość sensu istnienia samej filozofii, zaś dzięki pozornemu racjonalizmowi swych argumentów stała się jednym z najbardziej atrakcyjnych, a przez to dominujących nurtów filozofii współczesnej.

Odnieść można wrażenie, iż to rozprzestrzenienie się filozofii analitycznej w środowiskach filozoficznych uznawał Popper za jeden z czynników zagrażających postępowi wiedzy. Polemizując z Wittgensteinem, starał się on wykazać, iż zanegowanie wszystkich problemów filozoficznych poprzez wykazanie pogwałcenia zasad języka, w którym problemy te są sformułowane, jest nieuprawnione i irracjonalne (zaś odejście od racjonalności prowadzi, według Poppera, prędzej czy później do zniewolenia). Przyznając rację pogładowi Wittgensteina, zgodnie z którym filozofia zawiera wiele bezsensownych i źle gramatycznie zbudowanych wypowiedzi³⁰, Popper sprzeciwiał się równocześnie sformułowanemu przez Wittgensteina postulatowi całkowitej rezygnacji z filozofowania jako zajęcia jałowego.³¹ Parafrazując słynną wypowiedź Wittgensteina: „o czym nie można mówić, o tym należy milczeć”, Popper dowodził, iż tylko mówienie o tym, o czym w myśl zakazu Wittgensteina należy milczeć, ma rzeczywistą wartość poznawczą.

Oprócz poglądu na filozofie jako dyscyplinę zależną od dziedzin pozafilozoficznych od Wittgensteina różni Poppera również przekonanie o niezbędności filozofii. Niezbędność ta wynikać ma z faktu, że każdy z nas przyjmuje w codziennym działaniu całą masę nieświadomych założeń, które mają charakter ściśle filozoficzny. Popper argumentuje, iż wprawdzie niektóre z tych przekonań są prawdziwe, to jednak większość jest z pewnością fałszywa, zaś wśród tych fałszywych niektóre bywają szkodliwe. Dlatego też zarówno z moralnego, jak i z intelektualnego punktu widzenia krytyczna ocena tych założeń jest rzeczą ważną.³² Uświadomienie sobie ich istnienia jest, zdaniem Poppera, jeszcze jedną z dróg dochodzenia do filozofii³³, drogą całkowicie odmienną

³⁰ Wittgenstein, jak wiadomo, utrzymywał, iż filozofia składa się tylko z wypowiedzi bezsensownych, co dotyczyć miało również jego własnych wypowiedzi na temat filozofii.

³¹ Popper przytacza przykład rachunku różniczkowego i całkowego, który nie mógłby powstać, gdyby ustanowione przez Wittgensteina reguły użycia języka zostały w swoim czasie konsekwentnie zastosowane. Por. K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 124.

³² Por. B. Magee, *Popper...*, s. 16.

³³ Uogólniając, Popper jest zdania, że punktem wyjścia dla rozważań filozoficznych są problemy leżące poza filozofią. Oprócz problemów praktycznych, związanych na przykład z polityką, mogą to być problemy nauk przyrodniczych.

²⁹ Por. B. Magee, *Popper*, Warszawa 1998, s. 15.

od tej, jaką przeważnie proponuje się studentom filozofii na uniwersytetach.³⁴

Określając filozofię jako dążenie do rozwiązania tych problemów, których nie można rozwiązać w obrębie nauk szczegółowych, Popper zgadza się w zasadzie z twierdzeniem Wittgensteina o nieistnieniu problemów czysto filozoficznych. Problemy prawdziwie filozoficzne pozostawać muszą zawsze w jakimś związku z kwestiami niezależnymi od filozofii, na przykład z problemami empirycznymi, logicznymi, społecznymi itp., tylko bowiem dzięki temu związkowi nie wyradzają się w pseudoproblemy.

Tego rodzaju zdroworozsądkowe podejście do filozofowania (Popper wolał mówić o filozofowaniu, nie zaś o filozofii), upodabnia filozofię bardziej do swobodnej twórczości intelektualnej niż do nauki.³⁵ Nie oznacza to, iż Popper zawęży wartość rezultatów filozofowania do pewnego typu subiektywnych deklaracji o rzeczywistości, wręcz przeciwnie. Jego rozważania metafizyczne wynikają, jak wiele innych poglądów, nie z abstrakcyjnych rozumowań, lecz z konstatacji rzeczywistych skutków zawężenia zainteresowań pewnych kierunków filozoficznych do metod i problemów stworzonych przez same te kierunki. Z konstatacji tego faktu Popper wyciąga wniosek, że jeżeli filozofowanie ma być skuteczne, to nie można ograniczać go ani poprzez metodę, ani poprzez arbitralne rozstrzygnięcia, jakie rodzaje problemów wypada rozwiązywać filozofowi, jakich zaś rozwiązywać nie ma on prawa. W ten sposób filozofia staje się ostoją dla tych wszystkich myślicieli, którzy ze względu na ograniczenia panujące w naukach empirycznych nie mogą w ramach tychże nauk rozstrzygnąć problemów, które narzucają im się w związku z innymi problemami tych nauk. Warunkiem filozofowania nie jest dla Poppera odbycie studiów filozoficznych, lecz „wrażliwość na problemy, zafascynowanie nimi, lub, jak powiadali Grecy, dar wątpienia”³⁶.

³⁴ O błędnej metodzie nauczania filozofii pisze Popper w sposób następujący: „Przez metodę tę, rzekomo jedyną, rozumiem zalecanie początkującemu studentowi (o którym wiemy, że nie zna historii polityki, matematyki, kosmologii oraz innych dziedzin nauki) lektury dzieł Platona i Arystotelesa, Kartezjusza i Leibniza, Locke’a, Berkeley’a, Kanta i Milla. (...) Przed czytelnikiem otwiera się zaskakująco wyszukany, trudny do przyswojenia świat niebotycznych abstrakcji. Staje on wobec koncepcji i argumentów, które czasami nie tylko trudno mu zrozumieć, ale które nadto wydają mu się bezprzedmiotowe, ponieważ nie potrafi dociec, do czego mogłyby być przydatne.” K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 128.

³⁵ Jest to jeszcze jedna różnica pomiędzy stanowiskiem Poppera a poglądami filozofów języka, którzy pragnęli traktować filozofię jako jedną z nauk.

³⁶ K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 127.

Przekonanie Poppera o ścisłym pokrewieństwie pomiędzy nauką a filozofią sięga jednak znacznie głębiej, niż mogłoby się wydawać na podstawie jego rozważań o naturze problemów rozwiązywanych przez naukowców i filozofów. Dla Poppera bowiem problemy filozoficzne wynikają bezpośrednio z problemów nauki, a ich pełne zrozumienie możliwe jest tylko dzięki zrozumieniu pozafilozoficznych „sytuacji problemowych”, które owe problemy zrodziły. O tym, że mimo ich „odnaukowe” pochodzenia są to problemy filozoficzne³⁷, świadczy ich nadrzędny stosunek do kwestii dotyczących przedmiotów nauki, nie zaś jakaś ich szczególna natura, zasadniczo różna od natury problemów naukowych.

Rozważania kwestii związanych z istotą filozofii uważa Popper nie tylko za zajęcie bezsensowne i bezpłodne poznawczo, lecz przede wszystkim za najlepszy sposób zdegenerowania się filozofii. Jego zdaniem, te kierunki filozoficzne, które nie interesują się problemami pozafilozoficznymi rzeczywiście popadają w wittgensteinowską bezsensowną paplaninę, a ich problemy stają się nieodróżnialne od pseudoproblemów. „Rzeczywiste pytania filozoficzne – pisze Popper – mają swe korzenie w pilnych problemach rodzących się poza filozofią i wiedną, gdy korzenie te usychają.”³⁸

Powyższe stwierdzenie uznać można za zasadne, choć z pewnością nie stanowi ono postulowanego przez Poppera wzoru klarowności w użyciu języka. Popper nie wyjaśnia, jakie kierunki filozoficzne zajmują się wyłącznie problemami czysto filozoficznymi, nie wyjaśnia też, które z problemów filozofii nie są pochodną zagadnień sformułowanych niezależnie od rozważań filozoficznych. Jedynym wyznacznikiem pozwalającym odróżnić filozofowanie od uprawiania innych dziedzin nauki jest, jak wynika ze słów Poppera, brak metody pozwalającej na uzyskiwanie zadowalających rezultatów („w filozofii metody są bez znaczenia”³⁹). Dla Poppera racjonalność filozofowania polega na dopuszczeniu pluralizmu metodologicznego: każda metoda jest jednakowo dobra, jeżeli wiedzie do zadowalających rezultatów.⁴⁰ W przeciwieństwie do nauk empirycznych, w których stosowanie metody fallibilizmu jest warun-

³⁷ Ostatecznie problem specyficzności problemów naukowych jest dla Poppera kwestią stylistyczną: „mało mnie obchodzi – pisał Popper – czy słusznie nazywa się je [problemy, przyp. aut.] filozoficznymi”. Por. K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 121.

³⁸ K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 127.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tłumaczy to poniekąd, dlaczego Popper zwykle nie stosował w swych rozważaniach rad, których udzielał naukowcom (np. nie starał się znaleźć sposobów sfalsyfikowania głoszonych tez). Zagadką pozostaje kwestia, dlaczego stwierdzenia o dowolności metod prowadzących do zadowalających rezultatów nie rozciągnął na nauki empiryczne, które, jak się wydaje, dowolność taką dopuszczają w stopniu większym niż filozofia.

Ayer, należałoby się raczej doszukiwać w odmiennych koncepcjach świata i człowieka niż w różnicach w rozumieniu słów.⁴¹

Odnieść można również wrażenie, że sprzeciw Poppera wobec filozofii Koła Wiedeńskiego oraz jego niechęć względem poglądów Wittgensteina nie znajdują takiego ugruntowania w tym, co Popper rzeczywiście w filozofii robił, jak mogłoby się to wydawać na podstawie jego werbalnych deklaracji. Duch wiedeńskiego pozytywizmu jest w jego filozofii wyraźnie obecny, podobnie jak obecny jest w całej filozofii współczesnej. Duch ten przejawia się jednak nie w przywiązywaniu nadmiernej wagi do znaczeń wyrazów (a z wypowiedzi Poppera wynikałoby, iż filozofowie Koła Wiedeńskiego niczym innymi oprócz wyjaśniania pojęć się nie zajmowali), lecz takich jej cechach, jak dążenie do ponownego pojednania filozofii z nauką, stosowanie technik logicznych oraz nacisk na ważność jasności języka.⁴² Sprawiające wrażenie oryginalności rozważania Poppera nad powiązaniem filozofii z nauką oraz z na poły naiwną ciekawością świata nie są ostatecznie pomysłem Poppera, lecz zostały zainspirowane właśnie filozofią pozytywistyczną. Zaangażowanie Poppera w krytykę pozytywizmu sięga tak daleko, iż w praktyce Popper nie dostrzega tego, co w filozofii tej było trwałe i co wyznaczyło dwudziestowiecznej filozofii nowy kierunek, z którego, mimo wielu rozbieżnych nurtów, bynajmniej nie zamierza ona zawrócić.

Traktując filozofię jako zbiór problemów, które ze względu na swą szczególną naturę nie mogły zostać rozwiązane przez żadną inną dyscyplinę, Popper ogranicza w pewnej mierze autonomię filozofii względem nauki⁴³, zarazem jednak staje na stanowisku, iż filozofia rzeczywiście rozwiązuje swe problemy, nie zaś jedynie bezustannie dąży do znalezienia ich rozwiązania. Nie jest to wprawdzie pogląd zbyt odkrywczy, jednak jego sformułowanie wymaga uświadomienia sobie ścisłego związku filozofii (albo filozofowania) z problemami pojawiającymi się niezależnie od filozofii. Z kolei przyjęcie autonomicznego charakteru filozofii oraz jej problemów prowadzi do wywołującego zakłopotanie stwierdzenia o niezachodzeniu postępu w filozofii, co podważa sens zajmowania się nią.⁴⁴

⁴¹ Por. A. J. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 8.

⁴² Tamże, s. 178.

⁴³ W swym przekonaniu, że filozofia bierze przedmiot swych rozważań ze sztuki, nauki albo z przeczuć zgola przednaukowych, Popper nie jest bynajmniej odosobniony. A. J. Ayer uznaje ów związek filozofii z dziedzinami pozafilozoficznymi oraz wzrastającą świadomość tego związku za jeden z dowodów zachodzenia postępu w filozofii. Por. A. J. Ayer, *Filozofia XX wieku...*, s. 23.

⁴⁴ Złośliwi utrzymują, iż dzięki temu filozofia jest najtańszą z nauk, nie potrzebuje bowiem nawet koszy na śmieci.

Bibliografia

- K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999
 K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997
 K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999
 K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Kraków 1997
 K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992
- K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983
 A. J. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000
Dylematy filozofii, pod red. D. Probućkiej, Kraków 1999
 „Edukacja Filozoficzna”, t. 5, 1988
 B. Jasiński, *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Warszawa 1990
 B. Magee, *Popper*, Warszawa 1998
 D. Probućka, *Utylitaryzm*, Warszawa 1999
 „Studia Filozoficzne” 1987
Szkice z filozofii współczesnej. Prace filozoficzne LXXI, Wrocław 1992

Z WARSZTATU MŁODYCH

ELŻBIETA KOT

IKONA JAKO DROGA POZNANIA
RELIGIJNEGO

WSTĘP

Przedmiotem artykułu jest porównanie zjawiska ikony w tradycji Kościoła Wschodniego prezentowanego w myśli Jerzego Nowosielskiego, Leonida Uspienskiego, Paula Evdokimova i Pawła Florenskiego z fenomenologią religii Maxa Schelera przedstawioną w *Problemach religii* i koncepcją idola i ikony opisaną przez Jean-Luca Mariona w książce *Bóg bez bycia*.¹ Interesuje mnie problem, czy doświadczenie ikony można przełożyć na język opisu fenomenologicznego i jakie stąd płyną konsekwencje.

Problem ikony można rozpatrywać w różnych ujęciach. Oczywiście interesować mnie będzie głównie jego strona filozoficzna, ale ze względu na złożony charakter zjawiska ikony pojawią się tu również elementy ujęcia teologicznego i estetycznego. Z uwagi na obszerność tematu i ramy tej pracy, analizy teologiczne i estetyczne zostaną ograniczone do zakresu niezbędnego do ukazania istoty ikony oraz zaprezentowania poglądów znawców ikon, z których większość jest zarówno malarzami, jak i teologami.

¹ W dalszej części artykułu będę się posługiwać skrótami: PR – Max Scheler, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Kraków 1995 oraz B – Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Kraków 1996.

1. TŁO HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE SPORU O IKONY

Nazwa „ikona” pochodzi od greckiego słowa *eikon*, czyli „portret”, „wizerunek”. Początkowo określano tą nazwą wszelkie wyobrażenia Chrystusa, Matki Bożej, świętych oraz wydarzeń z historii zbawienia. Obecnie termin ten najczęściej odnoszony jest do malowideł na desce lub mozaik.² Wedle tradycji prawosławnej pierwszą ikoną Chrystusa był wizerunek Jego twarzy odcisnięty na materiale i wysłany trędowatemu królowi Abgarowi, władcy niewielkiego państwa w dzisiejszej Syrii, w celu uzdrowienia go. Ikona ta na Zachodzie nazywana jest Świętym Obliczem, a na Wschodzie „wizerunkiem nie uczynionym ręką ludzką” (*acheiropoietos*). Natomiast autorstwo pierwszych ikon Matki Boskiej przypisywane jest św. Łukaszowi, który po zesłaniu Ducha Świętego miał namalować trzy wizerunki, będące wzorami dla trzech głównych typów przedstawiania Jej na ikonach.³

Choć dzisiaj święte obrazy wydają się nieodzowną częścią tradycji Kościoła, zwłaszcza Kościoła prawosławnego, nie od początku tak było. Pierwsze znane nam dzieła sztuki wczesnochrześcijańskiej pochodzące z III w. są najczęściej przedstawieniami symbolicznymi, np. Chrystus jako Dobry Pasterz, Baranek, ryba, filozof albo mędrzec. Ów symbolizm i brak działalności artystycznej w dwóch pierwszych wiekach chrześcijaństwa łączy się często ze starotestamentowym zakazem czynienia przedstawień Boga i wszelkich istot żywych oraz z wypływającymi z niego niechętnymi postawami Ojców Kościoła wobec wizerunków. Pogańskie bałwochwalstwo, a z nim cześć oddawaną obrazom potępiali m. in. Tertulian, Klemens Aleksandryjski i Orygenes, argumentując, że materia nie jest w stanie oddać duchowej natury Boga, którego jedynym obrazem jest Logos.⁴ Stosowanie symboliki w dziełach wczesnochrześcijańskich można też tłumaczyć tak, jak czyni to Leonid Uspienski, który twierdzi, że etap symboli był sposobem na oswojenie całkiem nowej i dla wielu „szaleńczej i skandalicznej” rzeczywistości Wcielenia i Krzyża, etapem przejściowym w drodze do dojrzałego chrześcijaństwa.⁵

W 451 roku na Soborze Chalcedońskim został sformułowany ostatecznie dogmat Wcielenia. Sobór ten kończył ponad 130-letnie spory o po-

² Por. Leonid Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. Maria Żurowska, Poznań 1993, s. 7.

³ Por. tamże, s. 31.

⁴ Na temat sztuki wczesnochrześcijańskiej oraz poglądów Ojców Kościoła na temat wizerunków por. Bożena Wronikowska, *Poglądy Ojców Kościoła na sztukę w ciągu pierwszych dwóch stuleci istnienia Kościoła*, „Roczniki Humanistyczne [KUL]”, t. XXVI, 1978, z. 4 oraz Gerhart B. Ladner, *Ad imaginem Dei. Obraz człowieka w sztuce średniowiecznej*, tłum. Maria Tarnowska, „Znak” 448; 1992.

⁵ Por. L. Uspienski, dz. cyt., s. 13.

dwójną – boską i ludzką – naturę Chrystusa, wywołane poprzez kolejno pojawiające się herezje – arianizm, apolinaryzm, nestorianizm, orygenizm i monofizytyzm. Została tam sformułowana doktryna tzw. unii hipostatycznej, mówiąca, że Chrystus przed wiekami narodził się z Ojca jako Bóg, a w ostatnich czasach jako człowiek z Maryi Dziewicy. Jednego i tego samego Chrystusa należy wyznawać w dwóch naturach, bez ich zmieszania i bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania. Właściwość obu została zachowana, tworząc jedną Osobę i jedną Hipostazę.⁶ Ten właśnie dogmat, paradoksalnie, stał się później argumentem zarówno dla zwolenników, jak i dla przeciwników kultu obrazów.

Nauka o wizerunku została ostatecznie zdefiniowana na tzw. Soborze Piąto-Szóstym (692), jednak jego postanowienia nie zostały podpisane przez papieża Sergiusza I, a później tylko niektórzy papieże uznali część jego postanowień. Miało to znaczący wpływ na różnice w pojmowaniu roli sztuki sakralnej w Kościele Zachodnim i w Kościele Wschodnim, który przyjął decyzje Soboru w całości.⁷ Dla problemu ikony najważniejsza jest reguła 82. tego Soboru, nakazująca przedstawianie Chrystusa, który dotychczas często był wyobrażany symbolicznie w postaci baranka wskazywanego przez Jana Chrzciciela, w postaci ludzkiej, aby przypominać o Jego życiu w ciele, o męce i odkupieniu.⁸ Po Wcieleniu bowiem nie ma już potrzeby symbolicznego przedstawiania Słowa, ponieważ przyjęło ono ludzkie ciało. Po raz pierwszy zostaje tu określony związek między dogmatem a ikoną, chrystologiczna podstawa ikony. Reguła pośrednio mówi też o tym, że sposób przedstawiania Chrystusa ma odzwierciedlać zarazem Jego Boską naturę, wydarzenie historyczne życia Jezusa ma się odnosić do rzeczywistości eschatologicznej.⁹

Wkrótce po soborze doszło do ataku ikonoklastów na Kościół prawosławny, ataku, który argumenty czerpał właśnie z doktryny chrystologicznej. Walka o ikony trwała ponad sto lat i dzieliła się na dwa okresy: lata 725-787 oraz 815-842, kiedy ikonoklaści doszli do władzy w Konstantynopolu i postanowili wykorzystać ją do zniszczenia kultu ikon. Konflikt zakończył się w 843 roku ustanowieniem Święta Ortodoksji i przywróceniem kultu ikon.¹⁰

Początkowo ikonoklaści powoływali się jedynie na starotestamentowy zakaz tworzenia wizerunków, potem podzielili się na dwie grupy.

⁶ Por. tamże, s. 220-226.

⁷ Por. tamże, s. 69-70.

⁸ Por. tamże, s. 61-62.

⁹ Por. tamże, s. 62-67.

¹⁰ Por. tamże, s. 79-86.

Pierwsza żądała całkowitego zlikwidowania świętych obrazów i relikwii, druga postulowała różne zmiany postawy wobec ikon – nieoddawanie im czci, czczenie jedynie ikon Chrystusa lub przedstawianie Go wyłącznie przed Zmartwychwstaniem.¹¹ Według ikonoklastów, których głównym teoretykiem był cesarz Konstanty V Kopronim, jedyną dopuszczalną ikoną Chrystusa jest taka, która jest współistna z pierwowzorem, ma identyczny charakter. Te warunki spełnia jedynie Eucharystia, a Chrystus nieprzypadkowo wybrał jako obraz swego Wcielenia chleb, wolny od skojarzeń antropomorficznych. Ikona nie jest w stanie wyrazić obydwu natur Chrystusa, jedynie naturę ludzką, a przecież rozdzielanie ich jest herezją.¹²

Ikonodulowie natomiast sprzeciwiali się rozumieniu ikony jako współistnej pierwowzorowi. Z samego pojęcia ikony wynika bowiem, jak twierdził patriarcha Nicefor, że ikona jest podobna do pierwowzoru, odbija go, ale w swej istocie jest od niego różna. obrońcy ikon wskazywali na to, że zarzuty ikonoklastów wynikają z niezrozumienia dogmatu chalcedońskiego, który zaznacza odrębność między naturą a Osobą, Hipostazą Chrystusa. Najpełniej przedstawia ten argument św. Jan Damasceński w swoich *Trzech traktatach w obronie świętych ikon*. Otóż rzeczywiście, nie sposób było przedstawiać Boga, który objawiał się tylko poprzez słowo, nigdy wprost nie ukazał się swemu ludowi i w Księdze Powtórzonego Prawa wręcz zakazał tworzenia swoich wizerunków. Wtedy miało to zapobiec tworzeniu fałszywych wizerunków Boga oraz kultowi stworzenia. Ów zakaz miał jednak charakter przejściowy i miał obowiązywać tylko do momentu Wcielenia, w którym Słowo zyskało ludzkie ciało. Św. Jan Damasceński twierdzi, że w zakazie przedstawiania Boga niewidzialnego ukryta jest zachęta do tworzenia Jego obrazów, gdy wypełnią się proroctwa. Św. Teodor Studyta wyjaśniał, że ikona przedstawia nie naturę, lecz Osobę, która w niepojęty sposób łączy dwie natury, nie mieszając ich i nie rozdzielając. Jak pisał św. Jan Damasceński, osoba jest jedynym środkiem, przez jaki może ujawnić się natura, a Chrystus jako Osoba posiadająca pełnię natury boskiej był zarazem konkretnym człowiekiem, możliwym do przedstawienia dostępnymi człowiekowi środkami. Ikona, łącząc się z pierwowzorem poprzez jego wizerunek, umożliwia kontakt z nim. Nosi imię pierwowzoru, ale go nie zawiera. Nie można odrzucić materii, bo przez nią dokonało się Wcielenie, a to czynili ikonoklaści, kwestionując tym samym możliwość

¹¹ Por. tamże, s. 88-89.

¹² Por. tamże, s. 92-94.

zbawienia człowieka, który składa się wszak z duszy i ciała.¹³ Przez cały czas walki w obronie ikon ortodoksi podkreślali, iż uzasadnieniem dla ikony jest Wcielenie, że Bóg zamieszkał w świecie, aby człowiek stał się Bogiem. Misja mająca na celu przeobóstwienie człowieka kontynuowana jest przez Kościół, który używa do niej także sztuk plastycznych.¹⁴ Paul Evdokimov pisze, że ikona jest symbolem. Symbol w przeciwieństwie do znaku, który jedynie umownie odsyła do innej niż własna rzeczywistości – odsyłając, sam w tej rzeczywistości uczestniczy.¹⁵ Ikona nie ma własnej rzeczywistości, lecz czerpie ją z uczestnictwa w pierwowzorze, który przez nią promieniuje. Jej zadaniem jest wyzwalanie nie emocji, lecz doznań mistycznych.¹⁶

2. IKONA JAKO BYT INTENCJONALNY

2.1. Ikona a cechy aktu religijnego wyróżnione przez Maxa Schelera

Celem artykułu jest zbadanie, czy elementy opisu ikony jako dzieła malarskiego mogą być stosowane w fenomenologicznym badaniu poznania Boga. Rozpocznę więc od porównania cech ikony z cechami aktu religijnego opisanymi przez Maxa Schelera, aby sprawdzić, czy zjawisko ikony w ogóle mieści się w fenomenologicznym ujęciu religii.

Scheler twierdzi, że do kategorii aktów religijnych należą akty posiadające trzy cechy, odróżniające je od innych rodzajów aktów:

1. Ich intencja transcenduje świat.

2. Mogą być wypełnione tylko przez „to, co boskie”.

3. Mogą być wypełnione tylko przez coś istniejącego o boskim charakterze, co samo się objawia człowiekowi.

Ad 1. Według Schelera akt transcenduje świat wówczas, gdy jego intencja wykracza poza świat jako całość, łącznie z samym podmiotem spełniającym ten akt. Aktem przygotowawczym aktu religijnego jest właśnie owo połączenie własnych doświadczeń oraz przypadkowych rzeczy w ideę „świata” (por. PR, 214-213).

¹³ Por. tamże, s. 95-96.

¹⁴ Por. tamże, s. 115.

¹⁵ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 167-169.

¹⁶ Por. tamże, s. 156-157.

Jerzy Nowosielski również podkreśla fakt przekraczania przez ikonę świata doczesnego. Mówi, że ikona jest „realizmem wizji plastycznej” w stosunku do rzeczywistości transcendentnej. Artysta ma osiągnąć charyzmatyczną wizję tej rzeczywistości.¹⁷ Ikona obrazuje prawdziwy związek rzeczywistości empirycznej z rzeczywistością transcendentną.¹⁸ Nieco obszerniej analizuje to Paul Evdokimov. Jak już była o tym mowa wcześniej, według Evdokimova ikona nie ma własnej rzeczywistości, swą wartość czerpie z uczestnictwa w tym, co „zupełnie inne”. Potwierdza obecność Transcendentnego.¹⁹ Ikona jest „widzialnym niewidzialnego”.²⁰ Zachęca do wyjścia poza symbol, aby zjednoczyć się z hipostazą i uczestniczyć w tym, co niemożliwe do wyrażenia. Ikona wreszcie prowadzi poza obraz, ku Tajemnicy.²¹

Ad 2. W koncepcji Schelera w akcie religijnym jest współdany wgląd w to, że nie może być on wypełniony przez skończony przedmiot należący do świata. To znaczy, że człowiek musi zdawać sobie sprawę, że w obrębie świata nigdy nie znajdzie wypełnienia dla swojej intencji. Byt, o którym myślimy w akcie religijnym, jest odmienny od wszelkiego bytu skończonego lub nieskończonego. Przeżywamy cześć, wdzięczność lub trwogę, której przyczyną nie może być nic, co znamy ze świata. Duch ludzki jest w nich zwrócony ku czemuś z istoty nieporównywalnemu do świata (por. PR, 214-217).

Już na podstawie poglądów przytoczonych w punkcie 1. widać, że funkcja ikony nie realizuje się jedynie w sferze estetycznej. Doznania estetyczne są dopiero podstawą do kontemplacji Niewidzialnego. Nowosielski uważa, że przeżycie artystyczne jest tu podstawą do przeżycia modlitewnego.²² Owa całkowita inność tego, co może wypełnić intencję ikony, wyrażona jest za pomocą określonych środków malarskich, które najpełniej opisuje Paul Evdokimov w książce *Sztuka ikony*. Ikona przedstawia ciało przemienione, przeobóstwione, dlatego narządy zmysłowe, takie jak nos i usta, są zaledwie zaznaczone, aby podkreślić oderwanie od świata materialnego. Punktem centralnym twarzy są ogromne oczy, widzące świat pozaziemski. Ciemna cera twarzy ma wykluczać naturalizm.²³ Postaci są wysmukłe, usztywnione, o nienaturalnych pro-

¹⁷ Por. Zbigniew Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 44.

¹⁸ Por. tamże, s. 70.

¹⁹ Por. przypis 15.

²⁰ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 159.

²¹ Por. tamże, s. 198.

²² Por. Z. Podgórzec, *Mój Chrystus*, dz. cyt., s. 124.

²³ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 190-191.

porcjach, sprawiają wrażenie pozbawionych ciężaru.²⁴ Ascetyzm wyraża się także w zgeometryzowanych, harmonijnych szatach ukazujących chwałę rzeczywistości zbawionej.²⁵

Przemienienie człowieka przemienia również jego otoczenie – zwierzęta, rośliny i elementy architektoniczne wyglądają na ikonach inaczej niż w rzeczywistości – są pozbawione rzeczywistych wymiarów, podporządkowane postaciom ludzkim, co ma podkreślać wyższość duchowości nad logiką i prawami fizyki. Niezwykle swobodnie traktowana jest przestrzeń – położenie i rozmiar przedmiotów zależy od ich indywidualnego znaczenia, czasami więc postaci z drugiego planu mogą być większe niż te z pierwszego. Nie ma światłocienia, a wrażenie głębi osiąga się za pomocą zestawień kolorów. Barwy są niezwykle intensywne, świetliste, obrazują Nowe Jeruzalem. Kompozycja jest ukierunkowana pionowo, co sprawia wrażenie unoszenia się w górę. Poszczególne wydarzenia ułożone są według porządku czasu wiecznego, a nie chronologicznie. Przedstawiona na ikonie rzeczywistość jest wyzwolona z reguł świata upadłego. Jest odnowiona, pozbawiona materialności.

Ad. 3. Scheler wskazuje na to, że akt religijny domaga się odpowiedzi, aktu wzajemnego ze strony, w którą człowiek kieruje swą intencją. To znaczy, że jego przedmiot ma mieć osobową, boską postać, musi być czymś realnym. Jak pisze Scheler, do aktu religijnego konieczny jest kontakt ze spojrzeniem. To, na co kieruje się intencja, nie może być przez człowieka konstruowane, ale człowiek „musi jakoś o t r z y m a ć prawdę, na którą kieruje intencję (...) i to o t r z y m a ć dzięki właśnie tej istocie, której szuka” (PR, 218).

Scheler zajmuje się też problemem, czy z istnienia aktu religijnego można wnioskować o istnieniu Boga. Wskazuje na dwa filozoficzne przesady. Pierwszy polega na przekonaniu, że to, co pierwotnie dane, musi być możliwe do wykazania w jakimś doświadczeniu, najlepiej zmysłowym. Scheler uważa, że przyjmowane tu rozumienie doświadczenia jest zbyt wąskie. Fenomenologia, teoria poznania i eksperymentalna psychologia dowiodły bowiem, że to, co dane, wykracza znacznie poza doświadczenie zmysłowe. Pierwotnymi danymi są świat zewnętrzny, Ja, otoczenie, świat wspólny, a także sfera fenomenów religijnych. Możliwość pomyłki w uznawaniu realności poszczególnych treści fenomenalnych w danej sferze nie kwestionuje pierwotności istnienia owej sfery.

Drugi przesąd polega na tym, że za wiedzę pewną uważa się wiedzę dowiedzioną. Jednak możliwe są inne rodzaje usprawiedliwienia sądów, jak wskazanie, wykazanie, konstrukcja i weryfikacja. Z krytyki pierwszego przesądu wynika, że nie można żądać dowodu na istnienie sfery religijnej, jej istnienie jest bowiem pierwotną daną. Istnienie Boga można wykazać, to znaczy pouczyć, jak odnaleźć coś, co już zostało znalezione. Wykazanie musi być poprzedzone przez wskazanie, czyli pokazanie na coś, czego jeszcze nie znaleziono. Istnienie Boga można wskazywać i wykazywać, ale nie można go dowodzić. Jeśli wyjdziemy od istnienia aktów religijnych w człowieku, trzeba zapytać o ich przyczynę. A może nią być „tylko coś istniejącego realnie, mające istotowy charakter tego, co boskie” (PR, 227). Jeśli uznajemy istnienie aktów religijnych, musimy uznać też istnienie Boga. Tylko on może powodować w człowieku spełnianie takich aktów, które wymagają wypełnienia przez coś niemieszczącego się w skończonym świecie.

Wedle Schelera w każdym akcie poznania jest nam dany wgląd zarówno w to, że świat jest w swym bycie niezależny od naszych aktów poznawczych, jak i w to, że wszelki byt, który nie jest duchowy, jest zależny od jakiegoś bytu duchowego, który nie jest bytem ludzkim. Wszelkim aktom intencjonalnym musi odpowiadać jakiś byt, „sprzeczną jest (...) idea jakoś znalezionej intencji poznawczej, której nie odpowiadałoby nic istniejącego” (PR, 125-126).

Jeśli chodzi o osobową postać tego, co boskie, cała dogmatyczna podstawa ikony jest potwierdzeniem tej cechy aktu religijnego. Ikona pokazuje Wcielonego Boga oraz świętych, Osobę łączącą w sobie dwie natury. Bardzo ważną rolę odgrywa tu również wspomniane przez Schelera spojrzenie. Evdokimov pisze, że przez oczy ikony patrzy na nas duch.²⁶ Ujęcie twarzy świętych *en face* ułatwia ów kontakt wzrokowy, a profil go przerywa, dlatego z profilu ukazywani są ci, którzy nie osiągnęli świętości (Trzej Królowie, pasterze przy żłóbku)²⁷ lub złe duchy i grzesznicy.²⁸ Według Nowosielskiego, po sformułowaniu dogmatu chalcedońskiego, myśl dyskursywna nie może już nic więcej dodać do tajemnicy Osoby Chrystusa, łączącej Jego dwie natury. Dalej posunąć się może jedynie ikona, pokazująca to „twarzą w twarz”²⁹.

Wydaje się, że też żaden z twórców ikon nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że rzeczywistość nadprzyrodzona, do której odsyła iko-

²⁴ Por. tamże, s. 187.

²⁵ Por. Z. Podgórzec, *Mój Chrystus*, dz. cyt., s. 155.

²⁶ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 190.

²⁷ Por. L. Uspiński, dz. cyt., s. 151.

²⁸ Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 191.

²⁹ Por. Z. Podgórzec, *Wokół ikony*, dz. cyt., s. 108.

na, jest realna. To przekonanie opiera się na Prawdzie objawionej, którą można odrzucić, ale nie sposób jej dowodzić. Nowosielski posługuje się pojęciem „realizmu eschatologicznego”. Ikona według niego jest ikoną wtedy, gdy dotyczy jakiejś realności *sensu stricto* (np. ikona Ukrzyżowania), a nie jest jej symbolicznym przedstawieniem (np. ikona Zejścia do piekła).³⁰ Ikona ma mówić o realności Królestwa Bożego. Aby ten realizm zachować, tematyka ikon powinna ograniczać się do wydarzeń, których ktoś był świadkiem, dlatego na przykład ikona Zmartwychwstania jest nieuprawniona, ponieważ nikt tego wydarzenia nie widział.³¹ Z tego samego względu ikona Trójcy Świętej Rublowa, ukazująca Tróję pod postaciami trzech aniołów, jest wedle Nowosielskiego ikoną mniej wartościową, bo nie pokazuje wprost pewnej rzeczywistości. W wypadku Trójcy Świętej jest to zresztą niemożliwe, bo nie mamy osobowego objawienia Ducha Świętego.³² Ponieważ ikona jest realizmem eschatologicznym, jest faktem raz na zawsze objawionym w Kościele, może zmieniać się tylko nieznacznie, ze względu na „uboczne elementy świadomości plastycznej świata”³³. Nowosielski przytacza również za Pawłem Florenskim „dowód” na istnienie Boga, którego konstrukcja jest taka sama jak u Schelera: samo istnienie ikony jest dowodem na istnienie Boga.³⁴ Gdyby Boga nie było, ikona by nie powstała. Tylko dzięki boskiemu działaniu, za pośrednictwem ikony właśnie, możemy pozytywnie odbierać rzeczywistość empiryczną, która ze swej natury jest infernalna.³⁵

Kościół prawosławny kwestię pochodzenia ikony, a więc sposobu jej otrzymania, wyjaśnia za pomocą wspomnianej wcześniej historii pierwszych cudownych wizerunków Chrystusa i Maryi, nie uczynionych ręką ludzką. Skoro sam Chrystus stworzył swój wizerunek, to znaczy, że chciał, aby takie wizerunki istniały. Również fakt Wcielenia stanowi *implicitie* przyzwolenie na tworzenie ikon, rozwinięte potem w regule 82. Soboru Piąto-Szóstego. Według Nowosielskiego ikona „spada z nieba”, jeśli nie jest dana z góry, to nie powstanie, nie może być wynikiem wyłączonej decyzji artysty.³⁶

Poza omówionymi wyżej trzema głównymi cechami diagnostycznymi aktu religijnego, Scheler wymienia jeszcze dwie istotne jego cechy:

³⁰ Por. tamże, s. 69.

³¹ Por. tamże, s. 70.

³² Por. tamże, s. 92-93.

³³ Por. tamże, s. 44.

³⁴ Por. Paweł Florenski, *Ikonoostas*, tłum. Zbigniew Podgórzec, Warszawa 1984, s. 125.

³⁵ Por. Z. Podgórzec, *Wokół ikony*, dz. cyt., s. 139.

³⁶ Por. tamże, s. 137.

4. Akt religijny nie zamyka się we wnętrzu człowieka, ale manifestuje się na zewnątrz w jakiejś formie kultu. Poznanie religijne jest podobne do artystycznego poznania świata, realizuje się w trakcie kultu, tak jak poznanie artystyczne w trakcie procesu twórczego (por. PR, 232-234).

Analogie między myślą Schelera a zjawiskiem ikony są tu oczywiste. Ikony są zewnętrzną manifestacją aktu religijnego i to w formie artystycznej. Są artystycznym wyrazem wiary we wcielonego Boga i w przeobstwień człowieka, drogą do poznania rzeczywistości transcendentnej. Według Nowosielskiego sztuka ze swej istoty należy do sfery *sacrum*, poza nią przestaje być sztuką.³⁷ Ikona jest zarazem świadectwem wiary malarza. Twórca ikon nie może wyrazić przemienienia, jeśli sam nie ma w nim udziału, jeśli nie ma własnego doświadczenia łaski. Świadectwo wieczności nie może bowiem pochodzić od kogoś, kto nie ma rozwiniętej duchowości.³⁸

5. Każdy akt religijny zakłada istnienie jakiejś wspólnoty. Nie można myśleć o Bogu, nie myśleć zarazem o tym, że Bóg odnosi się do wszystkich ludzi tak samo jak do mnie. „Forma wspólnoty miłości i zbawienia jest konstytutywna dla poznania religijnego w przeciwieństwie do każdego innego poznania” (PR, 236).

Znawcy ikon wydają się także przyjmować formę wspólnoty za konstytutywną dla ikony. Nowosielski wskazuje na fakt, że w odróżnieniu od Kościoła Zachodniego, w którym wizja charyzmatyczna jest traktowana jako indywidualne osiągnięcie artysty, w Kościele Prawosławnym uważa się, że przez artystę przemawia charyzmatyczna świadomość Kościoła w stosunku do Transcendencji. Osiągnięcia poszczególnych artystów z okresu tworzenia się kanonu ikony zostały uznane za obiektywne i obowiązujące elementy widzenia tej transcendentnej rzeczywistości, nabrały charakteru dogmatycznego, stając się elementem Objawienia, przyjmowanym przez cały Kościół.³⁹ W ikonie upatruje Nowosielski szansę dla ekumenizmu, ponieważ to właśnie ikona uświadamia nam, że prawdziwą rzeczywistością Kościoła nie są rozstrzygnięcia teoretyczne, lecz rzeczywistość Pięćdziesiątnicy, Zesłania Ducha Świętego.

Florenski posuwa się jeszcze dalej we wspólnotowym rozumieniu ikony. Według niego ikona powinna być wykonywana przez kilku twórców, z których każdy ma inne zadanie: znamionowacz wykonuje rysunek, następnie jeden malarz pokrywa farbą elementy przedstawiające

³⁷ Por. Z. Podgórzec, dz. cyt., s. 194.

³⁸ Por. P. Florenski, dz. cyt., s. 142-144.

³⁹ Por. Z. Podgórzec, *Wokół ikony*, dz. cyt., s. 45.

ciało, a inni elementy szat. Ten podział pracy wskazuje na to, że ikona musi być zbiorowym dziełem Kościoła. Nawet jeśli zostanie wykonana przez jednego artystę, inni uczestniczą w tym idealnie.⁴⁰ Każda ikona zawiera w sobie całą tradycję ich tworzenia.

2.2. Ikona i idol w ujęciu Jean-Luca Mariona

Jean-Luc Marion buduje swoją koncepcję ikony w opozycji do fenomenu idola. Określenia te odnosi do pojęć, za pomocą których usiłujemy uchwycić Boga. Idol i ikona nie są poszczególnymi bytami, ale ukazują sposób bycia bytów. Byt może przekształcić się z ikony w idola lub odwrotnie, ale nie dotyczy to wszystkich bytów. Muszą to być takie byty, które zostały w ten sposób ukształtowane przez sztukę, że nie ograniczają swej widzialności do siebie samych, ale odsyłają ku czemuś innemu, czynią znak, *signum*. Różnica między idolem i ikoną polegałaby więc na sposobie tego odsyłania, na sposobie wykorzystywania swojej widzialności i na rodzaju boskości, która się poprzez określony rodzaj widzialności przejawia (por. B, 27-29).

Idol jest czymś, co daje się widzieć, czymś, co poznaje się poprzez widzenie, co ma fascynować i wabić ku sobie spojrzenie. Jego istnienie zależy od tego, czy jest jakieś spojrzenie, które mógłby zadowolić. Nie powstaje on wtedy, gdy ktoś wytwarza jakąś rzecz z zamiarem oddawania jej czci, lecz wówczas, gdy spojrzenie zdecyduje się taki przedmiot uchwycić, uczynić go przedmiotem swej szczególnej uwagi. To spojrzenie tworzy idola. Dążenie spojrzenia do zobaczenia boskości poprzedza i ewokuje jego powstanie. Im żarliwsza jest ta celowa dążność spojrzenia, tym wspanialszy będzie idol, który powstanie. Pojawia się on w momencie, gdy spojrzenie przestaje przenikać samo siebie oraz widzialne rzeczy i zatrzymuje się na jednej z nich, uznawszy, że znalazło to, czego szukało. Owa rzecz przyciąga je i wypełnia całkowicie. Marion odwołuje się tu do fragmentu z *Idej I* Husserla, w którym jest mowa o spojrzeniu Ja zwróconym na przedmiot świadomości jako o przechodzącym poprzez różnego stopnia noematy, aż do ostatniego obiektu, którego nie przenika, lecz się na nim ustala (por. B, 31). Źródłem idola jest podwójna intencja – rzeczywiste dążenie do transcendencji w człowieku i skłonność ludzkiego spojrzenia do ujmowania wszystkiego tak, aby pasowało do jego potrzeb i możliwości.⁴¹

Wiemy już zatem, jaka jest geneza powstania idola. Teraz należy określić, czym on właściwie jest. W kontakcie z idolem nienasycone do tej pory spojrzenie po raz pierwszy zatrzymuje się w olśnieniu. Idol jest czymś najlepiej widzialnym. Jest więc, jak pisze Marion, „niewidzialnym zwierciadłem” spojrzenia (B, 33). Niewidzialnym dlatego, że wypełnia całe spojrzenie, oślepia je, odbijając jego własny blask, tak że poza nim nie widać nic innego.

Aby idol mógł ustalić dla spojrzenia jego zasięg i zatrzymać je, spojrzenie musi najpierw samo zakrzepnąć. Jego celowa dążność wyczerpuje się, wszystkie inne cele znikają. Powstanie idola jest wynikiem zmęczenia spojrzenia, które znużone ciągłą celową dążnością, znajduje w nim wreszcie miejsce spoczynku. Odpoczywając, spojrzenie ogranicza się do tego, co widzialne, nie dopuszcza do siebie niewidzialnego. Idol jest więc odwrotnością celowej dążności – jest czymś pozbawionym widoków, ale ukrywającym się w tym, co widzialne najlepiej. Pozbawienie widoków oznacza, że nie ma już niczego, co celowa dążność mogłaby odsłonić (por. B, 34-35).

Z tego opisu widać, jakiego rodzaju boskość występuje w idolu. „Idol jest zapisem boskości na miarę ludzkiego spojrzenia” (B, 35). Jako przedmiot materialny idol nie przedstawia niczego, ale stanowi pewien najniższy stopień boskości, przypomina o tym, czego spojrzenie artysty kiedyś z boskości doświadczyło. Jeżeli widz przyjmie postawę religijną, będzie mógł w idolu odnaleźć ten blask. Postawa religijna oznacza, że spojrzenie może pomieścić w sobie jedynie ów blask i nic innego. Idol staje się w ten sposób konkretną historią boga i pamięcią, którą się o nim przechowuje. Prędzej czy później idol osiągnie każdego z nas, gdy rozpoznamy w nim to, co kiedyś spowodowało zakrzepnięcie naszego spojrzenia. Ponieważ boskość idola jest boskością na miarę ludzką, staje się możliwe utrwalenie jej za pomocą sztuki. Sztuka nie jest źródłem idola, bo jego źródłem jest spojrzenie. Sztuka jest jedynie narzędziem do zapisywania jego blasku. O tym, że to światło pochodzi od idola, świadczy właśnie fakt, że można go rozpoznać w czymś materialnym tylko za pomocą specjalnie nastawionego spojrzenia – spojrzenia, którego celowa dążność krzepnie. Jeśli nasze spojrzenie nie ma tej celowej dążności, możemy obojętnie przechodzić koło najwspanialszych dzieł sztuki.

Cechy idola zawiera w sobie, zdaniem Mariona, każde pojęcie Boga. Jest ono bowiem mierzone nie rozmiarem boskości, ale tym, co ludzkie rozumienie było z niej w stanie uchwycić. W pojęciu myśl krzepnie i odnosi się raczej do samej siebie niż do Boga, tworząc idola. Pojęcie jest tylko zapisem ludzkiego przybliżania się do boskości, które dokonuje

⁴⁰ Por. P. Florenski, dz. cyt., s. 179.

⁴¹ Por. Karol Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 238.

się na najniższym poziomie. Marion potwierdza tu tezę Feuerbacha, że „sam człowiek jest prawzorem swojego idola” (B, 39).

Ikona, w przeciwieństwie do idola, nie rodzi się z widzenia, ale je pobudza. W ikonie niewidzialne przybiera postać, ukazuje się widzeniu, ale owa postać nie wyczerpuje całości niewidzialnego. W idolu widzialne próbuje ograniczyć niewidzialne do siebie, podporządkować je sobie, ikona zaś próbuje czynić widzialnym niewidzialne jako takie, a więc pozwala, aby widzialne nie przestawało odsyłać do czegoś innego niż ono samo i aby jednocześnie owo inne nigdy nie ulegało odtworzeniu w widzialnym” (B, 40). Nie pokazuje niczego, a tylko pobudza spojrzenie, pokazuje mu, że ma nieustannie wpatrywać się w nieskończoność, przechodzić samo siebie, nigdy nie krzepnąć. Patrząc na ikonę, spojrzenie nie spoczywa, ale odbija się od widzialności w stronę niewidzialnego.

Jak jednak można uczynić widzialnym niewidzialne tak, aby niewidzialnym pozostało? Marion odwołuje się tu do chrystologicznej podstawy ikony, wedle której ikona ukazuje hipostazę Osoby boskiej. Szacunek oddawany ikonie przechodzi na Tego, do kogo należy namalowana na niej twarz. Hipostaza uczestniczy w ikonie nie substancjalnie, lecz intencjonalnie, „ikona rozporządza drewnem i farbami w taki sposób, aby na niej objawiła się intencja zrodzonego przez nią przenikliwego spojrzenia” (B, 42). Pojawiają się tu pozornie te same terminy, które opisują idola. Jednak ta intencja jest w ikonie odwrócona – spojrzenie należy nie do widza lub artysty, lecz do ikony, w której niewidzialne uwidacznia się poprzez swoją celową dążność. Ikona patrzy na nas, przyciąga nasz wzrok. W jej twarzy nie dostrzegamy niczego, ale za jej sprawą wznosimy się ku niewidzialnemu.

W ikonie niewidzialne i widzialne mogą więc współistnieć tylko dlatego, że niewidzialne jest w niej obecne intencjonalnie, nie przeciwstawia się widzialnemu. Podczas gdy idol jest zawsze odbiciem jakiegoś pierwowzoru, ikona jest źródłem, które nie ma pierwowzoru i jest nieskończone. Idola można zrozumieć, bo jest on dziełem człowieka, ikona jest niepojmowalna, jest wynikiem łaski niewidzialnego, które decyduje się objawić. Kontemplacja ikony oznacza „zamiannę naszego spojrzenia na spojrzenie, jakim wpatruje się w nas ikona” (B, 45).

Tworzenie ikony jest procesem odwrotnym do tworzenia idola. Marion cytuje tu słowa św. Pawła z 2 Listu do Koryntian: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18) (B, 45). W ikonie nasze spojrzenie nie wyznacza samo

tego, co widzialne najlepiej, lecz zostaje oświecone. Nie jest oślepienie blaskiem idola, ale samo staje się zwierciadłem czegoś, co może dojrzeć tylko wówczas, gdy samo jest przez nie oglądane.

Ikona może posługiwać się pojęciem, jeżeli zrezygnuje z rozumienia niezrozumiałego. Zatem funkcję podbudowy teoretycznej dla ikony może pełnić tylko takie pojęcie, które stara się wyrazić jej nieskończoną głębię, które jest zmuszone przez nią przejść. Może ono jedynie wyrazić intencję, przez którą niewidzialne jest obecne w widzialnym, i wzajemne warunkowanie się tych dwóch wymiarów. O tym, jakie pojęcie uznaje Marion za spełniające te warunki, będzie mowa poniżej.

Reasumując: 1. ikoną jest pojęcie lub zbiór pojęć, które wyrażają zarazem różnorodność, jak i jedność czegoś widzialnego, 2. podstawą teologiczną ikony jest odsyłanie do patrzącej na nas intencji, czego najwyższym wyrazem jest odsyłanie przez Chrystusa do Ojca, 3. idol może wyrazić doświadczenie boskości jedynie redukując ją do czegoś, co Marion za René Charema nazywa „bogopodobnym” (B, 55). Ikona ma obalać idole, otwierać nasze oślepienie oczy. Idol rodzi się z ludzkiego spojrzenia, toteż od samego początku chyli się ku schyłkowi, bo jest tylko odbiciem cudzego światła. Ikona potrzebuje tylko siebie samej, aby można było na nią patrzeć.

Należy podkreślić, że idol nie kłamie, nie ma w nim niczego iluzorycznego. On ukazuje tylko to, co widzi. Jest tym, co widzenie w sposób intencjonalny wyznacza sobie jako cel. Staje się niewidzialnym zwierciadłem spojrzenia, ale w żadnym wypadku go nie poprzedza. Aby się odzwierciedlić, spojrzenie potrzebuje tylko siebie. Idol jest śladem powrotu spojrzenia do samego siebie, przypomina o nim. „Idol okazuje się więc refleksją nad jednostką” (B, 51). Nie jest błędnym obrazem boskości, ale „rzeczywistym, ograniczonym i nieskończone zmiennym funkcjonowaniem rozpatrywanego w swoim dążeniu do boskości *Dasein*” (B, 53), jej obrazem, jaki tworzy sobie *Dasein*.

Marionowska koncepcja ikony jest bardzo bliska sposobowi, w jaki rozumie poznanie Boga tradycja patrystyczna, kontynuowana później w Kościele Wschodnim. Podkreśla się tam ograniczenia drogi dyskursywnej, rozumowej, narażonej na antynomie i przeciwstawia się jej drodze umysłową (*nous*), która rozpoczyna się nie w mózgu, ale w sercu, jednoczy sprzeczności. Poznanie wypływa tu z miłości.⁴² Według św. Maksyma Wyznawcy, poznanie Boga jest uczestnictwem w Przedmiocie, przewyższającym wszelką myśl.⁴³ Zgodnie z myślą patrystyczną, teolo-

⁴² Por. Paul Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, tłum. Alina Liduchowska, Kraków 2000, s. 13-14.

gia na swym najgłębszym poziomie polega na objawieniu, na zdaniu sobie sprawy, że Boga nie można nigdy poznać z zewnątrz, a jedynie wychodząc od Niego samego, uczestnicząc w Nim.⁴⁴ Teologia patrystyczna ma wymiar apofatyczny i katafatyczny. W tym pierwszym neguje się wszelkie antropomorficzne definicje Boga. Żadne imię nie jest w stanie wyrazić Go adekwatnie, jedynym sposobem przybliżenia się do Niego jest uczestnictwo w boskich energiach. Istota Boga jest całkowicie transcendentna, niepoznawalna, nieporównywalna z niczym. Możemy jedynie uczestniczyć w boskich energiach. Wymiar katafatyczny teologii, pozytywny, zajmuje się właśnie tymi przejawami działalności Boga w świecie, przekłada objawienie na język pojęć, które jednak w żaden sposób nie są w stanie wyrazić pełni boskiej rzeczywistości, dlatego potrzebuje uzupełnienia w postaci metody apofatycznej, która uświadamia nam nieprzekraczalny dystans między naszym rozumem a tą rzeczywistością.⁴⁵ Marion, podobnie jak Evdokimov, odwołuje się do słów św. Grzegorza z Nyssy: „Wszelkie pojęcie, skoro wytwarza się stosownie do zrozumienia wyobrażenia w pojmowaniu, które ogranicza, i dążeniu, które pragnie dosięgnąć boskiej natury, formuje jedynie idola Boga, nie obwieszczając wcale samego Boga” (B, 54, przyp.4).

Poglądy Marion są też zgodne z opisaną wyżej istotą ikony w tym, że nie ma ona własnej rzeczywistości, ale odsyła do transcendencji. Marion sam podkreśla swoją inspirację tradycją wschodnią, odwołując się do chryzologicznej podstawy ikony i do jej interpretacji przez Ojców Kościoła.

3. DROGA DO POZNANIA BOGA W FILOZOFII SCHELERA I MARIONA

Powyżej wykazałam podobieństwo cech ikony jako dzieła malarskiego do cech diagnostycznych aktu religijnego w ujęciu Schelera. Wydaje się także, że Marionowska koncepcja ikony wiernie przenosi na grunt filozoficzny to, o czym mówią prawosławni malarze i teologowie. Pozostaje jednak do rozstrzygnięcia kwestia, czy wypływający z pojęcia ikony postulat Mariona dotyczący odrzucenia wszelkich pojęć próbujących opisać boskość mieści się w schelerowskiej fenomenologii religii. Poniżej przedstawię porównanie wizji obu filozofów, które ma ustalić, czy określający swoje badania jako fenomenologiczne Marion przyjmuje podobny punkt widzenia, jak będący już dziś klasykiem fenomenologii

⁴³ Por. tamże, s. 15.

⁴⁴ Por. tamże, s. 16.

⁴⁵ Por. tamże, s. 21-22.

religii Scheler, czy też ten ostatni wedle Marion także uległ pokusie idolatrii. Porównanie to będzie wymagało nieco szerszego zarysowania myśli Schelera oraz przedstawienia poglądów Marion na dotychczasowe próby mówienia o Bogu.

3.1. Zarys Schelerowskiej fenomenologii religii

W *Problemach religii* Scheler poprzedza próbę zbudowania istotowej fenomenologii religii przedstawieniem dotychczasowych relacji między religią i filozofią oraz propozycją nowego podejścia do tego zagadnienia. Odrzuca rozmaite koncepcje zakładające częściową lub całkowitą identyczność religii i metafizyki (np. tomizm, buddyizm, neoplatonizm, heglizm itd.), które traktują filozofię jako przedświecką wiary lub też na odwrót, uznają religię za niższy, niesystematyczny i obrazowy stopień poznania metafizycznego. Wedle Schelera zapoznają one zasadniczą różnicę między źródłem pochodzenia religii i metafizyki w ludzkim duchu, nie dostrzegają, że metoda, cel i przedmiot metafizyki i religii są całkowicie różne. „Bóg w religii i zasada świata w metafizyce mogą być realnie identyczne; jako przedmioty intencjonalne są one istotowo odmiennie” (PR, 55, podkreślenie Autora). Bóg religii objawia się w akcie religijnym, a nie w myśleniu metafizycznym, celem religii jest zbawienie, a nie poznanie zasady świata. Bóg religii jest bogiem świętych osób, których charyzmat sprawia, że im wierzymy, a nie mędrcom, którzy są przekonujący, bo ich wypowiedzi zgadzają się z pewnymi ogólnymi normami.

Scheler krytykuje też tzw. systemy tradycjonalistyczne (m.in. de Maistre'a i Lammennais'go), które dążą do roztopienia metafizyki w religii, uważając że metafizyka zawsze karmiła się religią. Nie oddają tym samym sprawiedliwości metafizyce jako samoistnej potrzebie ludzkiego ducha, która różni się od czynników prowadzących do powstania religii i wyrasta ze zdziwienia, że istnieje raczej coś niż nic. Dąży do wskazania istoty tego, co istnieje, i jego pierwszej przyczyny, a nie do zbawienia. Odmiennosc pochodzenia i celów metafizyki i religii nie wyklucza związku między ich intencjonalnymi przedmiotami. Jest bowiem „a priori jasne, że istotowa swoistość czegoś absolutnie rzeczywistego, tzn. tej rzeczywistości, na której opiera się wszystko, co rzeczywiste, musi decydować o ocaleniu (*Heil*) albo nieszczęściu (*Unheil*) wszystkich rzeczy (...)”, a „był absolutnie święty i boski, mogący zgodnie ze swą istotą zaspokoić pragnienie rzeczy, może to [uczynić] *realiter* tylko wtedy, gdy poza tym jest jeszcze bytem absolutnie rzeczywistym” (PR,

61). Choć identycznym elementem w intencjonalnych przedmiotach religii i metafizyki jest przedmiot pojęcia *Ens a se*, każda z nich inaczej go pojmuje. Twierdzenie Schelera o realnej identyczności intencjonalnych przedmiotów metafizyki i religii opiera się na przekonaniu o apriorycznej jedności ludzkiego ducha i niesprzeczności jego ustaleń. Dlatego obydwie drogi mogą dochodzić do różnych momentów treściowych *Ens a se*, co nie zmienia realnej identyczności zasady świata w nich obu.

Według Schelera tzw. kierunki dualistyczne, kwestionujące możliwość metafizyki (np. kantyzm i pozytywizm) i poszukujące nowej podstawy dla religii, są sprzeczne z istotą filozofii i religii. Wskazuje na to fakt, iż wiele fundamentalnych dla religii twierdzeń, które wynikają z samej logiki sensu aktów religijnych, można również uzasadnić metafizycznie – twierdzenie o istnieniu *Ens a se* będącym *prima causa* wszystkich bytów przygodnych, twierdzenie o jego duchowości, nieskończoności i rozumności, o tym, że jest *summum bonum* i że jest celem wszystkiego w świecie. Filozofia może także poznać duszę ludzką i istnienie duchowych bytów wyższych od niej, istnienie wolności oraz osobowe trwanie duszy ludzkiej po śmierci. Nie może jednak wykazać tego, że Bóg jest osobą.

Dopiero przyznając metafizyce i religii należne im, oddzielne miejsca, możemy stworzyć pewien niepełny obraz Boga, niepełny, ale jednak pozwalający uniknąć zarówno sztywności Boga metafizyki, jak i antropomorfizmu Boga religii. Metafizyka „reprezentuje czasową formę bytu tego, co wieczne (...), religia pełni tego, co wieczne, jako tego, co przekracza zmianę i stałe trwanie” (PR, 65). To połączenie pokaże nam Boga zarazem jako osobę, jak i jako doskonały byt.

System zgodności religii i metafizyki, który proponuje Scheler, ma utrwalić jedność zarówno jednej, jak i drugiej. Dzięki niemu nie ma niebezpieczeństwa usamodzielnienia się religii naturalnej i utożsamienia jej z metafizyką. Religia wypływa zawsze z objawienia rozumianego jako specyficzny rodzaj prezentowania się danych naoczności i przeżywania przedmiotu posiadającego istotę tego, co boskie. To poznanie różni się od wszelkich innych aktów spontanicznego poznania źródłem swej oczywistości, która tkwi w Bogu. To, że metafizyka samodzielnie dochodzi do poznania, które pojawia się także w religii, jest dowodem na jedność ducha ludzkiego.

Metafizyka w systemie zgodności także pozostaje niezależna, objawienie nie może decydować o metodzie, za pomocą której ma ona dochodzić do poznania, nie może podporządkować sobie jej wyników. Dzięki temu systemowi może korzystać z całego bogactwa świata, po-

szukując jego zasady, która jest wypadkową innych naocznie uchwyconych istot i związków istotnościowych. W odniesieniu do zasady świata może wykazać coś, czego sama religia odkryć nie może, a co jest również konstytutywne dla religijnej, osobowej zasady świata, a mianowicie jej duchowość i rozumność. Zakotwicza ona w ten sposób prawdy objawienia, nie tworząc jednak ich religijnej podstawy. Gdyby była po-myślana tylko jako narzędzie uzasadniania prawd religijnych, nie mogłaby wyrastać z istotowego poznania dziedzin bytu, ale byłaby jedynie zbiorem sztywnych twierdzeń formalnych. Ponadto metafizyka nie może być podstawą naturalnej teologii i religii jeszcze z jednego podstawowego powodu – „jedynie dwa twierdzenia metafizyki, n a j b a r d z i e j formalne, jakie zna metafizyka bytu – odznaczają się absolutną oczywistością poznawczą. Jest to twierdzenie, że istnieje *Ens a se* (...) oraz twierdzenie, że ten *Ens a se* stanowi pierwszą przyczynę (*prima causa*)” (PR, 77). Wszelkie pozostałe określenia tego *Ens a se* są hipotezami, opierają się na abstrahującym od istnienia poznaniu związków istotnościowych i istoty oraz na indukcyjnych sądach nauk pozytywnych, a więc są jedynie prawdopodobne. Wiara zaś nie może być hipotetyczna, musi odznaczać się niezłomną pewnością.

Według Schelera poznanie religijne jest pierwotniejsze dla ducha ludzkiego niż poznanie metafizyczne. Zanim człowiek dojdzie do jakichś rozstrzygnięć metafizycznych, ma już pewne pochodzące z wiary przypuszczenia na temat swojego zbawienia. Wszelkie metafizyki powstały pod wpływem wierzeń religijnych. Istotowa fenomenologia religii na przykładzie obiektów religijnych na postawie oglądu istoty ukazuje związki i struktury istotnościowe jakiejś religii pozytywnej oraz rozwija logikę sensu aktów religijnych. Wskazuje, jak osiągnąć gotowość do przyjęcia objawienia. Stawia sobie trzy cele: wypracowanie istotowej ontyki tego, co boskie, zbudowanie nauki o formach objawienia i stworzenie nauki o akcie religijnym.

To, co boskie, jest pierwotną daną. W religii naturalnej mamy dostęp do bytu, który jest absolutnie istniejący i święty. Jego absolutność nie jest skonstruowana lub wywnioskowana z jakiegoś doświadczenia, w którym odczuliśmy zależność siebie lub świata od czegoś absolutnego, lecz cały świat i my sami jesteśmy od początku sobie dani jako zależni, stworzeni. Byt relatywny wskazujący na byt absolutny, który jako jedyny mógłby być punktem wyjścia takiego wniosku, zyskuje szczególne znaczenie religijne, staje się „święty” właśnie przez to, że ów byt absolutny przezeń „prześwieca”. Objawienie jest przeciwieństwem wnioskowania i abstrahowania.

Relacja objawiania się boskości jest relacją naoczną i symboliczną, w której przedmiot należący do świata wskazuje na byt absolutny. Jest ona dana tylko w akcie religijnym. W religii naturalnej dzięki konkretnym rzeczom lub zdarzeniom możemy odkryć Boga. W akcie religijnym doświadczamy obecności Boga w tym, co stworzone, tak jak artysta obecny jest w swoim dziele, które go odzwierciedla i wskazuje na niego jako na twórcę. *Ens a se* i wszechoddziaływanie to dwa podstawowe określenia tego, co boskie. Dopiero odkrywając je, możemy przeżyć doświadczenia swojej znikomości i bycia stworzonym. Te przeżycia także nie są wynikiem operacji logicznych, ale wynikiem oświecenia przez *lumen Dei*. Jednak uznanie tych własności poprzedzają przeżycia miłości i bojaźni Bożej, w których uznajemy Go za wartościowego samego przez się i za posiadającego wartość świętości, niedającą się sprowadzić do żadnego innego rodzaju wartości. Dopiero ze świętości wynika potem uznanie Boga jako posiadającego również istnienie. Określając świętość, Scheler odwołuje się do analiz Rudolfa Otto, do wypracowanych przez niego określeń momentów tego, co boskie – *majestas*, *fascinosum*, *tremendum*, *energicum*, do absolutnej pierwotności i niedefiniowalności tego, co boskie i święte – *numinosum* (por. PR, 95-105).

Scheler twierdzi, że metoda fenomenologii religii, poprzedzona przez badania Rudolfa Otto prowadzone w duchu fenomenologicznym, jest dążeniem do oglądu istoty tego, co boskie, poprzez oddzielenie od badanego fenomenu wszystkiego, co wcześniej wyróżniliśmy jako mu pokrewne lub przeciwstawne. Takie badanie prowadzi ostatecznie do wniosku, że poszukiwany przedmiot jest niedefiniowalny, że jego istota, będąc podłożem wszelkich pojęć, sama jest niepojmowalna, tzn. niesprowadzalna do innego pojęcia. Wbrew pozorom ta metoda nie jest bezowocna, pobudza bowiem duchowy postęp, wzywa ducha do dalszych poszukiwań i do tego, aby naocznie ująć to, co jest ponad pojęciami. Sądy negatywne i tautologie, do których dochodzi, podobnie jak w teologii negatywnej nie mają być teoretycznymi racjonalnymi określeniami boskości, ale mają zapobiegać próbom takiego jej określania, zanim nie zostanie ujęta jej istota. Za Rudolfem Otto Scheler podkreśla dysproporcję między bogactwem doświadczenia boskości danym w naoczności a próbą wyrażenia tego w języku, która zazwyczaj sprowadza się do określeń negatywnych. Identyfikacja jak Ewdokimov i Ojcowie Kościoła, Scheler twierdzi, że teologia negatywna jest podstawą teologii pozytywnej, a nie na odwrót. Wszystkie pozytywne określenia Boga są *quasi*-określeniami, są analogiczne, a ich adekwatność można sprawdzić tylko za pomocą bezpośredniego doświadczenia boskości.

Akty religijne oraz ich przedmioty stanowią jedną całość, a zatem nie ma znaczenia, które z aktów mających istotę aktów religijnych są „właściwe”, a które „mylne”, i które z ich przedmiotów są „rzeczywiste”, a które „urojone”. Doświadczenie religijne jest pierwotne i niewyprowadzalne, odniesienie do boskości należy do istoty człowieka.

Określenia *Ens a se* – nieskończoność, wszechoddziaływanie i świętość są określeniami formalnymi tego, co boskie. Odnoszą się do każdej religii i są konstytutywne dla sfery przedmiotów religijnych. Od nich zależy nasz obraz świata. Określenia materialne (np. duch, wola, miłość, wszechdobroć, wszechmądrość, miłosierdzie, rozumność) są nam dane za pośrednictwem świata, w którym objawia się Bóg. Znowu akt religijny nie jest tu wnioskowaniem, ale można go ująć w formie wniosków, a raczej *quasi*-wniosków. Jest to wnioskovanie przez analogię, które nie zawiera faktów empirycznych, ale związki istotnościowe i jest ważne dla każdego możliwego świata. Odkrywamy w ten sposób cechy, które musiałby posiadać Bóg, aby było możliwe Jego objawienie, które odnajdujemy w świecie. Owe wnioski są nieadekwatne, tzn. istota Boga jest od nich nieskończenie bogatsza; niewyraźne, tzn. nie dotyczą jakichś realnych lub abstrakcyjnych części Boga, ale odnoszą się do całego bogactwa jego prostej i niepodzielnej istotności. Są wreszcie analogiczne, tj. różnią się swym istnieniem i istotą od własności boskich, co nie wyklucza ich istotowego podobieństwa. Owe cechy atrybutów Boga powodują, że coraz bardziej lękamy się stosować do Niego kategorie naszego języka i myślenia. Choć określenia formalne tego, co ponadmysłowe, są prawdziwe, wszystkie kategorie dotyczące świata i należącego do niego bytu nie mogą utrafić w byt i istotę Boga. Choć język religijny ma skłonność do analogii i jest bardzo swobodny w tworzeniu obrazów Boga, „w poważnym przeżyciu religijnym nie [dochodzi] do tego, aby te obrazy brano kiedykolwiek inaczej niż obrazy” (PR, 116). Analogie są możliwe właśnie dlatego, że jeszcze przed ich utworzeniem mamy wgląd w to, że Bóg w swych pozytywnych określeniach jest transcendentny wobec wszelkich pojęć. Poprzez przenikanie się pewnych bardzo konkretnych obrazów Boga, jakie tworzymy, wyraża się ponadpojęciowa zawartość aktu religijnego. Ponadto w samym akcie religijnym jest nam dana miara trafności analogii w stosunku do ponadmysłowej treści naocznej odnoszącej się do Boga. Inaczej nie byłibyśmy w stanie ocenić większego lub mniejszego podobieństwa między symbolicznym obrazem a tym, co symbolizuje. Błąd utożsamiania owych analogicznych określeń z jakimiś abstrakcyjnymi lub metafizycznymi częściami Boga i Jego antropomorfizacji popełnia nie religia, lecz metafizyka, która „za-

poznaje z a s a d n i c z ą transcendencję Boga wobec kategorii skończonego rozumu oraz istotową odmienną wszelkich pozytywnych atrybutów Boga od tak samo nazywanych atrybutów człowieka (gdy np. panteiści niemieccy identyfikują boski rozum z ludzkim rozumem, uznają więc między nimi jedynie różnicę ilościową (nieskończoną i skończoną), a poza tym przyjmuje i s t o t o w ą i d e n t y c z n o ś ć" (PR, 118).

3.2. Marionowska krytyka pojęciowego ujmowania Boga

Z koncepcji idola i ikony Jean-Luca Mariona wypływa jego krytyka wszelkiego pojęciowego uchwytowania Boga. Jego zdaniem idolatria występuje zarówno w ateizmie pojęciowym, jak i w próbach dowiedzenia istnienia Boga. Ateizm pojęciowy np. Nietzschego, Feuerbacha, Marksa, może zachować ścisłość jedynie posługując się ograniczonym, a więc idolatrycznym pojęciem Boga, a właściwie „Boga”. Śmierć Boga ogłoszona przez Nietzschego jest jedynie śmiercią Boga moralnego. Boga utożsamia się z pojęciem. Jednak bałwochwalstwo przejawia się także we wszystkich próbach pozytywnego mówienia o Bogu. Wszelkie dowodzenie istnienia Boga jest idolatrią, ponieważ wynikiem takiego dowodzenia może być tylko pojęcie, które utożsamiamy z Bogiem. Ateizm pojęciowy i dowodzenie istnienia Boga w gruncie rzeczy postępują tak samo. Najbardziej widoczne bałwochwalstwo może ukształtować się na terenie metafizyki. Jednak tropienie idolatrii będzie skuteczne tylko wtedy, gdy ściśle określi się jego zasięg. Marion wyznacza go w obszarze tego, co Heidegger nazywa zróżnicowaniem ontologicznym. Zgadza się z Heideggerowską krytyką metafizyki jako onto-teo-logii.

Według Heideggera wszystkie byty są zawsze myślane w horyzoncie Bycia, które stanowi warunek istnienia bytów, ale jako takie nie jest nigdy myślane. U podłoża metafizyki leży Bycie, ale metafizyka zapominała o nim. Myślenie Bycia przekształca się w pytanie o byt najwyższy, w pytanie o Boga, które jest wynikiem poszukiwania przez metafizykę fundamentu.⁴⁶ Boskość objawia się w tym nie-myślanym zróżnicowaniu ontologicznym jako ów fundament. Onto-teo-logia wyznacza ściśle określone miejsce dla „Boga”, miejsce uwarunkowane postacią myślenia Bycia. Pojęciem utożsamionym z „Bogiem” jest w metafizyce *causa sui*, fundament fundujący samego siebie. Jednak przed takim Bogiem, mówi Heidegger, nie można tańczyć, ani składać mu ofiar, nie sposób oddawać mu czci i wielbić go. Zapomnienie o różnicy ontologicznej

⁴⁶ Por. K. Tarnowski, dz. cyt., s. 241-242.

uaktywnia idolatrię pojęciową w metafizyce. Aby móc myśleć o Bogu w niebałwochwalczy sposób, trzeba wyjść poza metafizykę, bo właśnie ona poprzez dowody na istnienie Boga prowadzi do ateizmu pojęciowego. Do boskości można powrócić jedynie, koncentrując się na Byciu, na jego kontemplacji, ponieważ to jest jedyny wymiar, w którym Bóg może się objawić.⁴⁷

Jednak powrót do myślenia o Byciu jako Byciu, do którego wzywa Heidegger, według Mariona nie jest pokonaniem idolatrii, ale początkiem innej, jeszcze groźniejszej. Według „nowych początków” Heideggera tylko dzięki prawdzie Bycia można pomyśleć istotę świętości, Bycie stwarza przestrzeń dla wylania się bogów i Boga. Jakakolwiek prawda o Bogu pochodzi z prawdy Bycia, które jest początkiem i zasadą wszystkiego. Jednak, mówi Marion, jakiegokolwiek mówienie o Byciu jest możliwe dlatego, że *Dasein* jest bytem, któremu chodzi o jego własne bycie i do sposobu bycia którego należy rozumienie Bycia. Pytanie o „Boga”⁴⁸ jest możliwe tylko dlatego, że *Dasein* może zapytać samo siebie o swój stosunek do niego. Zawieszony w niepewności co do istnienia Boga *Dasein* uaktywnia celową dążność prowadzącą do zawieszenia wszelkich ontycznych poglądów, a zatem „»Bóg«, którego jak wszystkie inne byty obiera sobie *Dasein*, ujmując go w nawias, podlega pierwszemu umożliwiającemu idolatrię warunkowi” (B, 74) – kierowaniu się celową dążnością w poszukiwaniu „Boga”. Warunek drugi – istnienie niewidzialnego zwierciadła – także jest spełniony przez myśl Heideggera. *Dasein*, myśląc Bycie jako Bycie, wszystko inne pojmując jako byt ukazujący pole medytacji Bycia. Bytem będzie więc także „Bóg”. „Bóg” „ma w taki czy inny sposób być” (PR, 75). Bycie jest owym niewidzialnym zwierciadłem, ekranem, na którym pojawia się „Bóg”.

Marion stawia jednak pytanie: czy Bóg musi być, czy musi być bytem, nawet najwyższym? Czy rzeczywiście Bycie jest świątynią zdolną przyjąć wszelkie możliwe teofanie? Przeprowadzając polemikę z myślą Heideggera, Marion wskazuje na to, że o Bogu należy myśleć nie tylko poza metafizyką, ale także poza zróżnicowaniem ontologicznym. Nie należy się przy tym obawiać, że to wyjście uniemożliwi nam myślenie o Nim w ogóle, bo przecież Bóg jest Tym, który przekracza myślenie, nie ma w tym nic niedorzecznego. Choć Bycie tworzy nasz świat, Bóg w nim się nie mieści. Jednak gdy sprowadzimy Boga tylko do „niemożliwego do pomyślenia” przez nas, będzie to ostatni, najniebezpieczniej-

⁴⁷ Por. tamże, s. 242-243.

⁴⁸ „Bóg” pisany w cudzysłowie oznacza u Mariona każde idolatryczne pojęcie Boga, zarówno te, do których odnosi się Heidegger w swojej krytyce metafizyki, jak i te, które krytykuje Marion.

szy idol, bowiem cały czas będziemy Go ujmować przez pryzmat naszego myślenia. Bóg jest niemożliwy do pomyślenia w ogóle, przekracza także to, czego nie możemy pomyśleć. Aby wyrazić niemożliwe do pomyślenia, przekreślamy Boga krzyżem św. Andrzeja, co wskazuje na to, że Bóg może wejść w obszar naszego myślenia jedynie wykazując mu braki i nasycając je całkowicie. Jakie pojęcie może to wyrazić? „Niewątpliwie tylko jedno, miłość (...), *agape*” (PR, 78). Tylko miłość może przekroczyć idolatryczne warunki uznania czegoś za „Boga”, bowiem miłość jest darem, a dar nie wymaga spełnienia żadnych warunków. Miłość jest ciągłym daniem, przekraczaniem siebie i dlatego nie grozi jej zakrzepnięcie celowej dążności, zatrzymanie się na jakimś idolu. Bóg może zatem dać siebie myśleniu bez groźby idolatrii tylko jako miłość. Jak jednak można dojść do myślenia poza Byciem, i „czy powinno się jeszcze mówić o *myśleniu*?” (PR, 96) – pyta Marion.

Heideggerowi, zdaniem Marion, nie powiodła się jego próba uwolnienia teologii i „Boga” od Bycia, ponieważ nie był w stanie uwolnić się od analityki *Dasein*. Bycie jest ekranem, na którym zawsze musi pojawić się jakikolwiek „Bóg”. Wedle Heideggera nawet Bóg chrześcijańskiej teologii jest zależny od Bycia, ponieważ jest *summum ens i summum bonum*. Jednak czy Bóg, który zgodnie z Pismem św. nie należy do tego świata, musi być podporządkowany byciu?

Pierwszeństwo Bycia jako określenia Boga wydaje się być jasno uzasadnione przez imię, którym Bóg sam się przedstawia w Księdze Wyjścia: „Jestem, który jestem”. Jednak, jak pisze Marion, przy bliższym przyjrzeniu się nie mówi ono o Nim nic rozstrzygającego. Jak pokazują analizy hebrajskiego tekstu, użyte tam słowo *hajah* nie musi oznaczać jedynie „bycia”, taki wniosek wypływa tylko z łacińskiego tłumaczenia. Zresztą, gdyby nawet chodziło o bycie, nigdzie nie jest zaznaczone, że właśnie ono jest pierwszym i najważniejszym imieniem Boga. Wykazania tego podjął się św. Tomasz, twierdząc, że *ens* jest pierwszym z imion Bożych, pierwotniejszym od dobra. Była to polemika z *Traktatem o imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity, który za podstawowe określenie Boga uważał dobro, przyciągające ku sobie wszystkie byty, pobudzające *agape*. Według Dionizego Bóg jest przed byciem, ponieważ jest dawcą bycia. Jest Koniecznym Uwarunkowaniem wszystkiego. Bóg jako dobro ma nieograniczone pole możliwości.

Marion zgadza się z Dionizym. Wskazuje na to, że gdy nazwiemy Boga dobrocią, nie znaczy to, że jest to jedyne właściwe Jego imię, ale że „w zrozumieniu dobroci odsłania się wymiar, gdzie traci wartość sama możliwość kategorycznego wypowiedzania się o Bogu” (B, 117), otwiera

wymiar dystansu. Dobroć wychodzi poza byt i wychodzi naprzeciw niebytu. Nawet nicość może pragnąć Boga, który jest dobrocią. Według św. Tomasza zaś dobro nie dodaje niczego do bytu, ogranicza się do „dobudowywania” przyczyny celowej nad zagadnieniem przyczyny sprawczej bytów, czyli *ens*. Za Awicenną św. Tomasz twierdzi, że *ens* jako pierwszy staje się wyobrażeniem umysłu i bez niego nie można pojąć niczego. *Ens* jest też tym, co pierwsze staje się pojęciem rozumu. Ale, jak pokazuje Marion, „*ens* okazuje się pierwsze, ale pod warunkiem, że przyjmujemy punkt widzenia ludzkiego rozumu” (B, 121).

Tomistyczne określenie Boga jako *ipsum esse*, będące wynikiem ludzkiego poznania, poprzedza naukę o boskich imionach, które są analogiczne. Św. Tomasz podkreśla nieadekwatność ludzkiego poznania poprzez naukę o analogii, ale równocześnie za pierwsze określenie Boga uważa to, które jest zależne od tego poznania. Teologia musi wybrać: albo chcąc być „naukowa”, będzie się posługiwała pojęciami zależnymi od ludzkiego rozumu, albo poprzez naukę o analogii odrzuci wszelkie pojęcia, w tym także *ens*. Św. Tomasz usiłował zrobić jedno i drugie. Obstawanie przy *ens* jako pierwszym imieniu Boga jest dla Marionego idolatrią, bo uzależnia Go nie tylko od naszego rozumu, ale i od wyobraźni tworzącej idole. Jest początkiem utożsamiania „Boga filozofii” z „Bogiem wiary”, którego efektem jest „śmierć Boga moralnego” i pojawienie się metafizycznego idola „Boga”.

Dochodząc do *agape* jako właściwego imienia Boga, należy się jeszcze zastanowić, czy na pewno *agape* może być niezależne od Bycia. W oparciu o trzy biblijne teksty: *List do Rzymian* 4, 17, I *List do Koryntian* 1, 28 i przypowieść o synu marnotrawnym, Marion pokazuje, że postulowane przez niego uwolnienie od Bycia nie oznacza jego unieważnienia i abstrahowania od niego, ale przewyżczenie reguł gry ustanowionych przez Bycie, gry, która rozgrywa się zawsze wewnątrz ontologicznego zróżnicowania, niezależnie od tego, czy jest ono myślane, czy nie. Uwolnienie od bycia oznacza wprowadzenie innego zróżnicowania, takiego, które nie odsyłałoby już do Bycia, zniekształciłoby jego grę z bytem tak, aby Bycie przejawiało się w sposób niemożliwy do uchwycenia przez jakiegokolwiek niewidzialne zwierciadło.

Pierwszy z drobiazgowo analizowanych przez Marionego tekstów pokazuje, że zróżnicowanie ontologiczne jest dla Boga czymś zupełnie obojętnym, że Bóg może powoływać niebyty tak, jakby były bytami. Odczytanie drugiego tekstu potwierdza to. Bóg nie tylko może wybierać to, czego nie ma, tak jakby było, ale to, co jest, może być dla Niego takie, jakby go nie było. „Mądrość świata” koncentrująca się na byciu, którego drogo-

wskazem jest Bycie, jest głupstwem wobec „mądrości Bożej”, która zrywa tę więź między bytem i Byciem. Sam „świat” zniekształca zróżnicowanie ontologiczne, bo uznaje za niebyt to wszystko, czego nie może użyć, aby chęlc się wobec Boga. Podział na byty i niebyty według „świata” krzyżuje się z podziałem ustanowionym przez Boga, kreśląc krzyż na zróżnicowaniu ontologicznym, wykraczając poza nie i uwalniając przez to byty od Bycia. W opowieści o synu marnotrawnym odsłania się nowe rozumienie pojęcia *ousia*, oznaczającego będące do dyspozycji dobro. Bóg, tak jak ojciec z przypowieści nieustannie obdarzający syna, nie zatrzymuje się na *ousia*, czyli części majątku, którą chcą dostać synowie, aby uwolnić się od tego dawania, ale na samym dawaniu.

Nowa gra, do której odkrycia dąży Marion, okazuje się zatem grą daru. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że Bycie i byt stają się darem, ale że dar odsłania się Byciu i bytowi. „*Dar wyzwala Bycie/byt*” (B, 148) i uwalnia sam siebie z ontologicznego zróżnicowania. Między dającym a darem rozpościera się dystans, który dawanie nieustannie pokonuje. Dar wskazuje na dawcę, odsyła do niego, sam staje się daniem. Zaś tylko *agape* może wszystko uczynić daniem, „ponieważ tylko *agape* z definicji nie zna siebie, nie jest – lecz (siebie) daje” (B, 153).

Wszystkie powyższe rozważania prowadzą Jean-Luca Mariona do potwierdzenia wcześniejszej tezy, że każde boskie imię, łącznie z Byciem/bytem, może tylko uzmysłwić nam, że Boga nie da się ująć w imiona. Mogą one jedynie pokazać nam dystans, który Go od nas dzieli. O Bogu się nie mówi, można jedynie przyjąć i odwzajemnić Jego miłość.

3.3. Stanowisko Schelera a stanowisko Mariona

Różnice pomiędzy myślą Maxa Schelera a poglądami Jean-Luca Mariona rysują się wyraźnie. Pierwszy akceptuje metafizyczne poznanie Boga, które Marion kategorycznie odrzuca. Scheler stawia wprawdzie warunek wyraźnego oddzielenia poznania metafizycznego od poznania religijnego, podkreśla fundamentalne różnice między metafizyką i religią, ale zarazem wskazuje na to, że istnieje związek między przedmiotami ich intencji. Twierdzi, że tylko połączenie metafizyki i religii dostarcza jakiegoś, nadal niepełnego, obrazu Boga i pozwala uniknąć sztywności Boga metafizyki i antropomorfizmu Boga wiary. Dwa spośród określeń *Ens a se* – duchowość i rozumność, które są konstytutywne dla osobowej zasady świata, mogą być według niego odkryte tylko

przez metafizykę. Religia i metafizyka uzupełniają się więc w tworzeniu obrazu Boga, co dla Mariona jest nie do przyjęcia.

Jednak problem wydaje się jeszcze głębszy. Uznanie samodzielności metafizyki nie byłoby groźne, chyba że przyznawałoby jej pierwszeństwo przed poznaniem płynącym z wiary, a tego Scheler nie czyni. Pojawia się jednak inna wątpliwość. Otóż *Ens a se* i *prima causa* są według Schelera podstawowymi, pierwotnymi, formalnymi określeniami tego, co boskie, zarówno w metafizyce, jak i w religii, które wypełniają je różnymi momentami treściowymi. Zatem nawet gdyby odrzucić metafizykę jako źródło wiedzy o Bogu (co przyszłoby nam tym łatwiej, że zdaniem samego Schelera powstaje ona dopiero pod wpływem wierzeń religijnych, które są wobec niej pierwotne), w samym objawieniu Bóg byłby nam dany jako *Ens a se* i nie byłoby sposobu, aby się od tego uwolnić, skoro ten warunek jest konieczny do tego, aby boskość mogła się w ogóle objawić.

Scheler postępuje podobnie, jak w ujęciu Mariona św. Tomasz – wprawdzie dla Schelera pierwszym imieniem boskim jest świętość, z której dopiero wynika istnienie, ale jednak są one ze sobą nierozdzielnie związane. Podkreślając nieadekwatność, niewyraźność i analogiczność pozytywnych określeń tego, co boskie, i wskazując na podobieństwo fenomenologii religii do teologii apofatycznej, Scheler powstrzymuje się jednak przed uczynieniem jej apofatyczną do końca. To, co święte i zbawcze, musi być zarazem absolutnie rzeczywiste. Prawdziwość i trafność formalnych określeń Boga są dla niego niepowątpiewalne. Podobnie jak u Heideggera, nie ma tu sposobu ucieczki od *Dasein* i jego analityki. Pojęciami ikonicznymi, świadomymi swej nieadekwatności, są w myśli Schelera jedynie materialne określenia boskości. Owo odsyłanie do transcendencji przez skończone przedmioty i wydarzenia w świecie, które wydaje się całkowicie zgodne z tym, co mówi Marion na temat właściwego stosowania pojęć w odniesieniu do Boga, dokonuje się u Schelera tylko na poziomie materialnych określeń Boga. Określenia formalne do niczego nie odsyłają, bo dotyczą samego Boga. To, co dla Mariona jest najwłaściwszym imieniem Boga, miłość, u Schelera jest określeniem analogicznym i jednym z wielu. Marion zapewne stwierdziłby, że Scheler był na dobrej drodze, ale nie przeszedł jej do końca. Słusznie zauważył właściwy cel religii – zbawienie, ale nie wyciągnął z tego faktu wszystkich konsekwencji. Zauważył też hipotetyczność większości metafizycznych określeń Boga i pierwotność poznania religijnego, płynącego z wiary i z przeżycia miłości skierowanej ku temu, co święte, ale nie skłoniło go to do rezygnacji z metafizyki i z Bycia. Również tajemniczość i całko-

wita „inność” tego, co boskie, nie wzbudziła w nim podejrzeń co do trafności ujmowania go w perspektywie *Dasein*. Prymat Bycia pozostał nie naruszony, Bóg Schelera nie jest obojętny na Bycie. Marion zaś, za Heideggerem, całkowicie odrzuca metafizykę jako sposób mówienia o Bogu, a co więcej, odrzuca nawet to, co wydaje się być już poza metafizyką, czyli myślenie o Byciu jako o Byciu. Wydaje się więc, że myśl Schelera w zakresie ontyki tego, co boskie, nie obroniłaby się przed Marionowskim zarzutem idolatryczności.

Scheler, podobnie jak Marion, dopuszcza możliwość istnienia „mylnych” aktów religijnych. Owe akty byłyby czymś w rodzaju idoli, które niewątpliwie prezentują boskość na najniższym poziomie, tyle, że na ludzką miarę. Jednak dla Schelera idolatrią byłoby tylko przypisywanie absolutnego, a nie analogicznego charakteru materialnym określeniom, tego, co boskie. Określenia formalne wydają się u niego poza zasięgiem idolatrii, z czym nie zgodziłby się Marion.

Zobaczmy teraz, jak poglądy Mariona mają się do wypracowanej przez Schelera charakterystyki aktów religijnych.

Zarówno Scheler, jak i Marion za główną cechę opisywanych fenomenów tego, co boskie, uważają intencjonalność. Jednak w ujęciu każdego z nich owa intencjonalność ma inny kierunek. Scheler, zgodnie z koncepcją pochodzącą od Brentana i Husserla, twierdzi, że akt intencjonalny jest spełniany przez człowieka doświadczającego boskości. Według Mariona intencja wychodzi od rzeczywistości, do której odsyła ikona. W jego ujęciu akt religijny u Schelera byłby idolatrią, tworzeniem „Boga” na własne podobieństwo. Już na samym początku bowiem przyjmuje się perspektywę *Dasein*. Czy jednak inne cechy aktu religijnego wyszczególnione przez Schelera potwierdzają to?

Po pierwsze, według Schelera podmiot aktu zdaje sobie sprawę, że jego intencja nie może być wypełniona przez nic należącego do tego świata, że jej przedmiot różni się od wszelkich rzeczy stworzonych i nie stworzonych. A zatem idol, jako immanentny wobec tego, kto go doświadcza, jako doświadczenie boskości na miarę człowieka, nie może wypełnić tej intencji. Ale czy coś nie należącego do świata nie może być idolem? Bezsprzecznie ani *Ens a se*, ani przedmiot pojęcia *numinosum* do świata nie należą, ale według Mariona byłyby tworzone według ludzkiego punktu widzenia, jako coś całkowicie innego od tego, co m y możemy lub czego nie możemy sobie pomyśleć. W tym rozumieniu akt religijny byłby bałwochwalczy, bo z góry określałby, do czego chce dostrzec. Jednak Scheler podaje jeszcze drugą cechę aktu religijnego, która może rozwiązać ten problem. Mówi mianowicie, że w akcie religijnym

wchodzimy w kontakt z osobą, ze spojrzeniem, którego doznajemy w akcie religijnym. Przedmiot aktu religijnego nie jest czymś konstruowanym przez człowieka, ale danym mu. Te określenia zgodne są z tym, co pisze Marion o spojrzeniu ikony, o tym, że jest ona darem, łaską, że możemy przez nią patrzeć na Boga tylko wtedy, gdy On na nas patrzy. Jednak ową ikoną byłyby u Schelera własności istotowe świata, dzięki którym objawiają nam się materialne określenia Boga. Osobowość i związane z nią inne właściwości, jak miłosierdzie, dobroć itd. należą właśnie do tych określeń. Jednak nadal pozostaje nad nimi wszechogarniający *ens*, którego nie da się w ikonę przekształcić.

Absurdem byłoby sądzić, że Marion kwestionuje fakt, iż człowiek nie podlega żadnym ograniczeniom podmiotowym w poznaniu Boga. Przyznaje, że człowiek ma tendencje do dostosowywania wszystkiego do swojego punktu widzenia. Jednak pokazuje, że nie zawsze to, co wydaje nam się najbardziej podstawowe, jest najlepsze. To, co widzialne najlepiej, jest idolem. Należy więc zwrócić się ku innemu imieniu, pod którym jawi się nam Bóg, ciągle pamiętając o tym, że żadne z określeń, które w najlepszej wierze chcielibyśmy przypisać Bogu, nie są w stanie Go opisać. Jesteśmy skazani na pojęciowe ujmowanie Boga, ale możemy wybrać takie pojęcie, które z samej swojej istoty nie może Go ograniczać. Takim pojęciem jest miłość, *agape*, która jest gotowa w nieustannym dawaniu unicestwić samą siebie i pozbawić się wszelkich własności. Scheler dostrzega w Bogu tę miłość, dostrzega jej ikoniczny charakter, ale nie stawia jej na pierwszym miejscu.

Można więc stwierdzić, że choć analiza aktu religijnego u Schelera wykazuje wielkie podobieństwo do drogi do Boga poprzez ikonę w prawosławiu, a jego charakterystyka materialnych określeń tego, co boskie, do katafaticznego wymiaru teologii patrystycznej, Scheler wydaje się jednak zapominać o wymiarze apofaticznym, podjąc z taką pewnością formalne określenia boskości jako utrafiające w samego Boga. Wydaje się, że bardziej konsekwentnie idzie za rozumieniem ikony filozofia Mariona, który bardzo radykalnie podkreśla nieprzekraczalny dystans między nami a Bogiem, między Bogiem a wszelkimi imionami, które moglibyśmy Mu nadać. Dystans, który jest w stanie przebiec tylko miłość. Koncepcja ikonicznej nazwy Boga, jaką jest miłość, znajduje swoje piękne potwierdzenie u Ewdokimowa, który pisze, że świat istnieje tylko dlatego, że jest kochany.⁴⁹

⁴⁹ Por. P. Ewdokimov, *Sztuka ikony*, dz. cyt. s.28.

ŚW. TOMASZ ŹLE ODCZYTANY

Do klasycznego kanonu weszło dziś przedstawianie św. Tomasza jako sztywnego filozofa scholastycznego, konstruującego (cenne, choć nie potrzebne już dzisiaj tak jak kiedyś) dowody na istnienie Boga, akcentującego rolę intelektu, a deprymującego zagadnienie uczuć i miejsce woli w sferze ludzkiego funkcjonowania. Zagubiło się gdzieś przekonanie, że św. Tomasz, wyróżniając według ówczesnej mody i sobie właściwego sposobu myślenia szereg władz, realizujących się i przejawiających na różnych poziomach ludzkiego jestestwa, a mogących funkcjonować dzięki jednej tylko zasadzie obejmującej sobą całość osoby ludzkiej – duszy, widział człowieka całościowo, dostrzegając w nim zarówno nie-spotykane w świecie przyrody przejawy intelektualnego działania, jak i aktywność wegetatywną i zmysłową, dzięki której dzieli człowiek swoją przynależność ze światem zmysłów i materii. W zapomnienie również poszło i to, że scholastyczny Doktor Anielski tworzył w burzliwej atmosferze sporów, kiedy to nie wszystkim odpowiadała racjonalna metoda Akwinaty i proponowane przez niego rozwiązania, a cała batalia zakończyła się potępieniem niektórych jego poglądów w 1277 roku¹, już po jego śmierci.

Zadajmy więc sobie pytanie, czy rzeczywiście zgodnie z tym, co powszechnie się sądzi, dla św. Tomasza uczucia, zmysły i ciało to coś nie-

wiele znaczącego, coś, co wypada traktować jedynie marginalnie? Czy tylko lub przede wszystkim funkcja poznawcza jest dla niego godna uwagi?

CAŁOŚCIOWE ROZUMIENIE CZŁOWIEKA

Znanym aż do znudzenia jest Tomaszowe stwierdzenie, że dusza stanowi formę ciała. Nie do końca jednak chyba uświadamiane są wszystkie konsekwencje tego twierdzenia. To odstrasżające archaiczne sformułowanie stanowi pierwszą i podstawową myśl, która pozwoli Tomaszowi wyciągnąć aktualny także i współcześnie wniosek mówiący, że człowiek to jednostkowa całość ciała i ducha, mieszcząca w jednej osobie zarówno niecielesne pragnienia, jak i dążenia zmysłowe, uczuciowe i emocjonalne. Św. Tomasz daleki jest od bardzo modnego (wtedy i dzisiaj) rozdzierania człowieka pomiędzy dwa nie dające się ze sobą pogodzić bieguny: nic niewartą, przemijającą cielesność a nieśmiertelną, niematerialną duszę wraz z kontemplującym intelektem. I chociaż stosowane przez Tomasz metafizyczne podejście może razić (choć nie musi) ze względu na językową suchość, jak i również „rozłożenie” człowieka na elementy bytu, pewnym pozostaje, że dla Akwinaty doświadczenie ludzkiej jedności jest jak najbardziej celne i uzasadnione. Bo każdy ma niekwestionowalne doświadczenie, że on sam zarówno poznaje umysłowo, jak i odbiera zmysłowe wrażenia.² Czy może być bliższe doświadczenie samego siebie? Człowiek więc to nie dusza ubrana w ciało, to nie tylko intelekt posługujący się cielesnością, ale niepowtarzalna, osobowa, żyjąca, czująca i myśląca osoba. Tak właśnie myśli o człowieku św. Tomasz. Przyjmuje on więc do wiadomości, że człowiek nie tylko rozumowo poznaje, ale też czuje, pragnie, kocha, smuci się i biologicznie rozwija (choć oczywiście przyznać należy, że do całości zagadnienia podchodzi z teologicznego punktu widzenia, przedmiotem swoich analiz czyniąc duszę). Mało tego. Dość śmiało twierdzi on, że dusza (będąc umysłową i duchową!) pozostaje obecna we wszystkich czynnościach i funkcjach dokonywanych lub dziejących się w człowieku i jest za nie odpowiedzialna właśnie jako forma substancjalna, a więc zasada organizująca i kształtująca bez żadnego wyjątku całość ludzkiego jestestwa (także w jego części biologicznej i zmysłowej), sprawiająca nie tylko to, że człowiek myśli, ale że jest jestestwem zmysłowym, czującym, dozna-

¹ Por. M.D. Chenu, *Św. Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s.159-161.

² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 1988, I, 76, 1c; 4c – dalej skrót S. Th.

jącym emocji, poruszającym się, żyjącym, ciałem, substancją i bytem.³ Owe poglądy zostały zresztą nienajlepiej przyjęte przez współczesnych Tomaszowi, niechętnie spoglądających na jego metodę, dla których bezpośredni kontakt duszy i materialnego ciała był czymś gorszącym i niemożliwym do pomyślenia, a także przyjmujących istnienie trzech odrębnych dusz, odpowiedzialnych osobno za funkcje biologiczne, zmysłowe i umysłowe. Św. Tomasz nie pomija wcale dyskretnym milczeniem (co zdarza się niektórym także i dzisiaj) istnienia sfery zmysłowej i biologicznej i wcale ich nie lekceważy, wpatrzony w duchowy, poznający intelekt. W *Traktacie o człowieku* stara się wpoić przekonanie, że natura człowieka nie wyczerpuje się ani nie zamyka w jednym ze swoich przejawów, czy to cielesnym czy umysłowym, ponieważ człowiek to niepodzielna całość.

Jeśli chodzi o strukturę zmysłową człowieka, dzieli ją Tomasz na dwa splecione ze sobą i wzajemnie powiązane: poznawczy i pożądawczy. Tak samo będzie on rozumiał później zagadnienie funkcji duchowych, które podzieli na umysłowe poznawanie i umysłowe pożądanie, nie zatrzymując się wyłącznie na działaniach intelektualnych człowieka. Od samego więc początku sfera pragnienia – choć na tym poziomie jedynie w znaczeniu zmysłowym – jest dla Tomasza obecna i znacząca. Zwykło się jednak ze względu na akcentowanie u Akwinaty roli poznania zagadnienie to w wykładzie poglądów Tomasza traktować marginalnie. Sam jednak Tomasz nigdy nie zapomina, że człowiek nie tylko poznaje ale też pragnie i kocha, bez czego – jak później napisze – niemożliwe byłoby pełne radowanie się z osiągnięcia Celu Ostatecznego. Bo rozkoszowanie się jest funkcją woli, bez której sam intelektualny ogłód nie byłby w stanie uszczęśliwić człowieka.⁴ Zapewne nieświadomie pomijanie tych faktów w przytaczaniu poglądów Tomasza jest bardzo mocnym zaniedbaniem.

Sfera zmysłowa rozpada się więc na część poznawczą i część dążeniową. Funkcje zmysłowo-poznawcze obejmują sobą klasyczny podział na pięć zmysłów zewnętrznych (dotyk, smak, słuch, węch i wzrok) i nieco mniej znany podział na cztery zmysłowe władze wewnętrzne (zmysł wspólny, fantazję, władzę osądu i pamięć). Część dążeniowa realizuje się dla św. Tomasza w dwojakim podziale uczuciowości na sferę gniewliwości i pożądliwości. Pożądliwość przejawia się w uczuciach miłości

i nienawiści, pragnienia i niechęci, przyjemności (rozkosz, radość) i przykrości (ból). Gniewliwość dochodzi do głosu w uczuciach nadziei i rozpacz, odwagi i strachu oraz gniewu.⁵ Wymienione wyżej uczucia jak i funkcje zmysłów wewnętrznych są jeszcze zmysłowymi zjawiskami związanymi z centralnym układem nerwowym, ale oczywiście miłość czy nadzieja jako np. cnoty teologiczne nie są już prostym upodobaniem zmysłowym, lecz duchową funkcją intelektu i woli. Każda więc treść poznana budzi natychmiastowy oddźwięk w części pożądawczej (na poziomie analizy zmysłowej uczuciowość jest dla Akwinaty utożsamiana z pożądaniem zmysłowym), jako chciana lub odrzucana, budząca lęk lub dająca przyjemność, powodująca strach lub gniew, rodząca upodobanie i radość lub sprawiająca przykrość. W sferze zmysłowej zakres przedmiotów będących poznawanymi i budzącymi odpowiedź uczuciową jest stosunkowo mały, bo obejmuje sobą jedynie przedmioty podpadające pod zmysły. W przypadku władz umysłowych zakres jest o wiele szerszy i obejmuje sobą byt w całej rozciągłości, ujęty jako dobro (przedmiot woli) i prawda (przedmiot intelektu). Jak zatem widać Tomaszowi trudno byłoby sobie wyobrazić odrealnioną istotę ludzką, gromadzącą jedynie, właściwie nie wiadomo po co, w sferze poznawczej *species sensibiles*. Gdyż to, co poznawane, zawsze budzi jakiś oddźwięk uczuciowy czy dążeniowy.

CZY UMYSŁOWOŚĆ TO TYLKO INTELEKT?

Z pewnością nie. W *Traktacie o człowieku* nawet mało docieklawy czytelnik zauważy, że umysłowość to nazwa na dwie (wspomniane już) funkcje czysto duchowe: umysłowe poznawanie i umysłowe pożądanie. Działalność umysłowa człowieka, a zatem działalność dokonywana bez pośrednictwa narządu cielesnego – bo to właśnie oznacza określenie „umysłowa”, tzn. rozumna i duchowa – realizuje się podobnie jak sfera zmysłowa, poprzez dwa rodzaje aktywności: funkcję poznawczą i pragnienie.

Przyjrzyjmy się słowom św. Tomasza wypowiedzianym przy okazji twierdzenia o możliwości panowania przez człowieka nad zmysłowością. Św. Tomasz pisze następująco: „gniewliwość i pożądliwość słuchają wyższej części duszy, w której jest intelekt, czyli rozum i wo-

³ Por. S. Th., I, 76, 1c; 3c.

⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Cel ostateczny czyli szczęście*, Londyn 1963, 4, 1c, 2c, 3c, 4c; O uczynkach 11, 1c, 1 ad 1, 1 ad 3, 3c, 4c.

⁵ Por. S. Th. I, 78, 3c, 4c; 81, 1c, 2c; por. S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 155-190.

1a" (S. Th., I, 81, 3c). Umysłowość zatem to nie tylko poznający intelekt, ale to także niematerialne, duchowe pragnienie, nazywane przez Akwinatę wolą. Człowiek posiada zatem duchową i umysłową duszę, realizującą się w dwóch umysłowych działaniach: poznawaniu i pragnieniu, duszę będącą równocześnie źródłem i podłożem dla aktywności zmysłowej i biologicznej.

Tym więc, co wyróżnia człowieka od innych stworzeń, nie są funkcje nam i im wspólne – rozumuje św. Tomasz – to nie zmysły, ciało, rozwijanie się, rozmnażanie i śmierć, ale całkiem niespotykana w świecie materii aktywność duchowa, realizująca się nie tylko przez umysłowe poznanie, ale także przez takie samo, niecielesne i duchowe pożądanie. Tak sprawę widzi św. Tomasz. Gdyby zaś postawić słynne pytanie o to, co jest ważniejsze: intelekt czy wola, odpowiedź Akwinaty wcale nie byłaby tak prosta i jednoznaczna jak zazwyczaj się sądzi.

Znamię wyższości posiada to, co jest w większym stopniu duchowe. Tutaj „wyścigi” wygrywa intelekt, którego przedmiot, tj. pojęcie – jak pisze Akwinata – jest wyabstrahowany i prostszy niż przedmiot woli, która dąży do samej rzeczy. Poza tym intelekt czynny, abstrahując i przekazując *species intelligibiles* do intelektu biernego, ma w sobie ową doskonałość, do której wola się ustosunkowuje i zmierza. Dzięki temu Tomasz powie, że intelekt po prostu i sam w sobie jest od woli doskonalszy. Wiemy również, że Akwinata – słusznie zresztą – wyznawał zasadę mówiącą, że nic nie może być kochane, co wcześniej nie zostało poznane. Także i od tej strony intelekt wydaje się więc prześcigać wolę. Ale nie jest to jeszcze koniec. Św. Tomasz pisze dalej: „gdy jednak rozpatrujemy obie władze pod pewnym względem i przez porównanie, wówczas stwierdzamy, że wola jest niekiedy doskonalsza od intelektu” (S. Th., I, 82, 3c). Biorąc pod uwagę, co owo „niekiedy” oznacza, należy nieco ostrożniej wypowiadać poglądy na temat wyższości intelektu nad wolą w Tomaszowym ujęciu. Św. Tomasz ma bowiem tutaj na uwadze stosunek władz człowieka do przedmiotów przekraczających ludzką egzystencję, a więc do najwyższego bytu – Boga. Ogólna zasada brzmi tutaj, że wola, która skłania się do rzeczy samej, ma wyższość nad intelektem o tyle, o ile przedmiot, do którego człowiek się skłania, przekracza jego samego. Wtedy dobro, które jest w rzeczy, jest doskonalsze od duszy, w której jest pojęcie, „okrojone” zresztą przez pozmagającego na swoją miarę. Dlatego Tomasz mówi wprost i bez ogródek: „stąd miłość Boga lepsza jest od poznania Go” (S. Th., I, 82, 3c). Jak więc widać w tym przypadku, intelekt wydaje się mniej pojmovać, niż wola może miłować i pożądać.

Poza tym faktem, warta jest również wyakcentowania rola woli w posiadaniu Celu Ostatecznego. Wola spełnia tutaj zadania, bez których szczęśliwość nie byłaby pełną szczęśliwością, lecz tylko samym istotnym dla jej istnienia intelektualnym oglądem, ale bez nawet najsłabszego odcienia radowania się, ukojenia i ujęcia celu. Parafrazując św. Tomasza, można się zapytać: kogo będzie w stanie uszczęśliwić takie wyłącznie intelektualne oglądanie? Coś więcej zatem jest jeszcze potrzebne do szczęścia. Do istoty szczęśliwości należy bowiem ogląd, ale temu oglądowi towarzyszą też pewne zjawiska, które wypływając z aktywności woli, również składają się na ową szczęśliwość i tworzą jej dynamikę. Co robi więc wola? Spełnia jej tylko właściwe, wyżej wspomniane czynności: raduje się, a więc rozkoszuje w dobru ukochanym. Miłośnie przylega do ujętego dobra, które intelekt poznaje. Kocha, ujmuje i posiada cel. Skąd więc – można spytać – biorą się poglądy mówiące, że liczy się tylko intelektualny ogląd Istoty Bożej? Być może jest to skutek zbyt ostrego akcentowania jednej strony poglądów Akwinaty, podczas gdy pozostała część staje się coraz mniej widoczna. Tymczasem w problematyce posiadania Celu Ostatecznego wola i intelekt nieustannie ze sobą współpracują i bez działania woli nie byłoby możliwe odczuwanie radości z tego, co oglądane, a co za tym idzie, także i pełne szczęście.⁶ Rola intelektu polega więc na spełnianiu czynności pierwszej i istotnej, dlatego najważniejszej – oglądaniu, ale cała reszta należy do woli, która także ma w owym zjawisku coś fundamentalnego do powiedzenia (choć oczywiście ta „reszta” nie byłaby możliwa gdyby nie pierwsze i istotne działanie intelektu).

To, co poznane, i to, co upragnione, jak i to, przez co poznajemy i dzięki czemu pragniemy, pozostaje więc u Tomasza nierozdzielnie splecione, począwszy od zmysłowego poziomu, a skończywszy na Uszczęśliwiającym Widzeniu. Rzecz ma się podobnie we wzajemnym warunkowaniu się intelektu i woli w codziennym „tu i teraz”. Intelekt wprawia w ruch wolę jako cel (przyczyna formalna), bo funkcją intelektu jest poznanie, zaś dobro poznane umysłowo jest przedmiotem woli, a więc jej celem. Wola ze swej strony odwdzięcza się tym samym, bo porusza intelekt jako czynnik aktualizujący: intelekt więc poznaje, lecz to wola chce, by intelekt poznawał. Rola woli jako czynnika aktualizującego jest też szczególnie ważna w teorii czynów, gdzie nie ma aktu ludzkiego, dopóki nie ma aktu woli (działanie bezwolne nie podlega moralnej ocenie).

Trudno byłoby więc wyobrazić sobie kogoś, kto dajmy na to poznaje, że zagraża mu niebezpieczeństwo i poprzestaje na intelektualnym oglą-

⁶ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Cel ostateczny...*, dz. cyt., I – II, 3, 4c, 8c; 4, 1c, 3c, 4c.

dzie dostrzeżonego faktu (i tylko faktu). Poznanie (zadanie intelektu), powoduje natychmiastowe odczucie niebezpieczeństwa oraz szereg doznań (sfera zmysłowa), a następnie chęć ocalenia siebie i działanie (wola). Zrozumiałe jest zatem, że przedstawianie Tomasza jako akcentującego rolę intelektu, a umniejszającego rolę uczuć i woli, budzi naturalny opór wobec tak wypreparowanej wizji człowieka. W dodatku późniejszy kontakt z Bogiem również wydaje się mało interesujący. Bo kto chciałby Najwyższe Szczęście jedynie intelektualnie oglądać, a nie móc całym sobą się nim radować? Takie poglądy, pomimo rzeczywistego akcentowania roli intelektu u Akwinaty, nie są jednak właściwą wykładnią Tomaszowych twierdzeń.

TOMASZOWE PRZYWIĄZANIE DUSZY DO CIAŁA

W poglądach św. Tomasza warta jest również zauważenia teoria za pośredniczenia poznania przez dostarczające intelektowi zmysłowych danych (*species sensibiles*) materialne ciało. Ciało jest tutaj bowiem swobodnym warunkiem możliwości poznania intelektualnego. Poznanie oznacza dla Tomasza wciągnięcie w intelekt oderwanych od przedmiotu poznawanego form o charakterze ogólnym, poprzez które podmiot poznaje samą rzecz (słynne utożsamienie podmiot – przedmiot). Intelekt jednak musi skądś wziąć owe formy, nie są one bowiem nikomu wrodzone. Źródłem, z którego podmiot – posługując się intelektem – może czerpać materiał do „przerobienia” przez proces abstrakcji, są zmysłowe dane poznawcze pochodzące z kontaktu zmysłów z przedmiotami cielesnymi. Bez owego zmysłowego materiału cały proces poznawczy i dążeniowy nie byłby możliwy. Dlatego powie Tomasz, że połączenie duszy i ciała nie jest upokorzeniem dla pierwiastka tak doskonałego, jak niematerialna dusza, ale jest to związek dobroczynny, bo człowiek nie jest czystą inteligencją, lecz istotą cielesno-duchową. Dzięki więc kontaktowi ciała z materialną rzeczywistością, w której musimy żyć jako w naturalnym dla nas otoczeniu, posiadamy dane mogące być intelektualnie poznawane. I ten właśnie zacierpnięty za świata materiał zmysłowy stanowi przedmiot abstrakcji dokonywanej przez intelekt czynny. Uzyskana zaś w procesie abstrakcji forma umysłowa – *species intelligibiles* – jako ogólna istota rzeczy materialnej ogółoconą z materialnych właściwości zostaje przekazana do intelektu biernego, aby być poznawaną.

Stosunek Tomasza do pierwiastka cielesnego jest szczególnie dobrze widoczny w teorii *commensuratio animae ad hoc corpus*, gdzie dusza po śmierci ciała nieustannie do niego „tęskni” i zmierza do ponownego z nim zjednoczenia, tym razem już nierozzerwalnego. Po śmierci trwa więc jedynie nieśmiertelna dusza, nie stanowiąca jednak kompletnego człowieka i nosząca na stałe w swoim „wnętrzu” znamię łączności z danym, określonym ciałem tego oto człowieka. Teoria „przystosowania duszy do tego oto ciała ludzkiego”, nie oznacza więc ogólnej konieczności połączenia się duszy i ciała, ale oznacza, że dusza jest duszą konkretną i jednostkową, „tą oto duszą tego oto człowieka” i na zawsze taką pozostanie, także po śmierci ciała. Na stałe pozostanie duszą konkretnej, indywidualnej osoby, bo przecież od momentu zaistnienia danej jednostki była jej istotną częścią, tkala i przenikała to oto konkretne ciało ludzkie.⁷ Śmierć nie jest więc wyzwoleniem, ale rozdzieleniem, może i radosnym (ze względu na bezpośredni kontakt ze Stwórcą), ale na pewno nienaturalnym i chwilowym. Tomasz na stałe więc łączy ze sobą ciało i duszę, które tylko we wzajemny uścisku stanowią kompletnego człowieka. Możemy więc przypuszczać, że dusza po śmierci pamięta i czeka, choć wiedza wlana, którą uzyskuje w przyszłym życiu, nie pozwalała się jej niepokoić chwilowym oddzieleniem.

CO DALEJ?

Po cichu i w nieatrakcyjnej formie scholastycznego wykładu łąduje więc Tomasz zaskakująco blisko współczesnego odbiorcy, który nie chce, żeby to, z czym tak bardzo czuje się związany i co uważa za tak bardzo własne jak ciało, uważane było za zbędny balast. Choć zauważyć należy, że z pewnością metafizyczny ciężar języka Akwinaty dla niejednego stanowi skuteczne *antidotum* na zapal do lektury, to czy na pewno zarzut, który bardzo często stawia się Tomaszowi, mianowicie, że rozpatruje on niepowtarzalną osobę ludzką w kategoriach pojęć nadających się do rozważań tego, czym jest byt, czym jest „to”, a nie tego, kim jest „ktoś”, jest do końca uzasadniony? Czy rzeczywiście tak wielki i genialny umysł, jakim był Św. Tomasz z Akwinu, myślał o człowieku tak po prostu w kategoriach rzeczy (będąc w dodatku teologiem, a zatem aż za dobrze uświadamiając sobie wyjątkowość osoby ludzkiej zbawionej i od-

⁷ Por. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie Tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny” XLIV (1984), z. -3.

kupionej)? Co do kwestii języka zauważmy, że zawsze posługujemy się językiem jakoś już przez nas zastanym, językiem którym opisujemy także inne sfery rzeczywistości (również przedmiotowe), nie samą tylko ludzką egzystencją. Mówiąc, że „spotkałam psa”, i mówiąc, że „spotkałam człowieka”, także zrównuję oba te nie dające się do siebie sprowadzić fakty, choć tak naprawdę „spotkać Janka” znaczy wiele więcej i zupełnie co innego, niż „spotkać Burka”. Podany powyżej przykład jest oczywiście banalny, ale ze spokojem możemy zaryzykować twierdzenie, że Tomasz nigdy nie patrzył na człowieka z punktu widzenia rzeczy. Należy raczej przypuszczać, że Św. Tomasz używał do rozważań o człowieku języka i sposobu myślenia, który jemu samemu wydawał się najlepszy i najtrafniejszy. To, co więc dzisiaj tak bardzo nas drażni, budząc nieufność i czujność, samemu Tomaszowi wydawało się zasadne i naturalne, szczególnie w klimacie epoki, w której tworzył.

Co zaś począć wobec rozpowszechnionej wykładni poglądów Akwinaty, w której nie docenia się problematyki pragnienia? Pierwszą i najbardziej oczywistą odpowiedzią, która narzuca się sama, jest po prostu zauważyć to, czemu do tej pory poświęcało się niewiele uwagi. Jak bowiem Św. Tomasz nigdy nie uważał, że sama dusza jest całym człowiekiem, tak również nie uważał nigdy, że tylko intelekt stanowi całą duszę. Oddajmy więc sprawiedliwość samemu Tomaszowi, zauważając te mniejsze, ale również obecne i istotne treści w jego myśleniu. Człowiek jest dla niego bowiem żywą, osobową jednostką obdarzoną intelektem i pragnieniem, czującą i zarazem rozumującą, zmysłową i doznającą emocji, tworzącą pojęcia, poznającą i kochającą.

ŁUKASZ MAZURKIEWICZ

MYSLEĆ CZŁOWIEKA W ŻYWIÓLE BYCIA A UPRAWIAĆ NAUKĘ W KONTEKŚCIE BYTU

„Możliwe jest przecież, że natura właśnie zasłania swą istotę od tej strony, którą zwraca ku technicznemu opanowaniu przez człowieka.”¹ Nie jest przypadkiem, że powyższy cytat otwiera niniejsze rozważania. Niewątpliwie, gdy u progu XXI wieku zadajemy pytanie o człowieka, nasze spojrzenie kierowane jest ku temu, co go kształtuje, nadaje wymiar jego egzystencji – ku jego miejscu we wszechświecie. Z drugiej strony, miejsce człowieka w świecie jest zawsze pewnym „gdzieś”, które formowane jest przez relacyjność istoty ludzkiej. Człowiek świat nie tylko zamieszkuje, on jest w nim zakorzeniony. Można by nawet rzec, że skazany na świat człowiek rozumie swą sytuację wyłącznie przez pryzmat tego swoistego „obarczenia” światem. Gdy staramy się ująć, na czym polega specyfika rozumienia swojego miejsca we wszechświecie przez współczesnego człowieka, narzucają się myśleniu dwa, na pierwszy rzut oka, skrajne stanowiska. Po pierwsze, wydaje się, że święcący triumfy światopogląd naukowy ruguje z myślenia humanizm. Po drugie, oznaki załamywania się paradygmatu naukowo-technicznego: powrót potrzeby „oddechu życiem” i pragnienie obcowania z *sacrum* zwiastują nawrót myślenia humanistycznego. Celem tej pracy jest ukazanie, że problem ten nie sprowadza się do prostego konfliktu dwóch stron i nie zakończy się zwycięstwem jednej z nich. Relacje między nauką a my-

¹M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: *Znaki drogi*, Warszawa: SPACJA, 1999, s. 280.

śleniem o człowieku są dalece bardziej subtelne. Obie strony sporu mają wiele do zaoferowania, ukazują wieloaspektowość dążeń do poznania człowieka i zrozumienia jego miejsca w świecie. Teza, którą przedstawię, sprowadza się do zdania, że humanizm filozoficzny może odkryć przed nauką człowieka w jego istocie, ukazać, jak wielką rolę w samopoznaniu odgrywa język, i na nowo zawiązać jego relację z *ż y w i o ł e m b y c i a*.² Dalecy będziemy od kreślenia wizji, w której z wysokości abstrakcji filozoficznej antropologia będzie „karcie” butną naukę. Praca ta to „głos” o uwzględnienie pluralizmu rodzajów poznań. Postulat ścisłej autonomii okazał się niemożliwy do utrzymania. Zbyt jasno i mocno zostało już uzasadnione twierdzenie, że obciążeni bagażem przedrozumień nie jesteśmy w stanie się ich całkowicie wyzbyć, by przekonywać, iż człowiek może badać sam siebie w oderwaniu od osiągnięć współczesnej nauki. Z drugiej strony, nadszedł czas, aby przypomnieć, że nauki przyrodnicze o człowieku muszą uwzględniać osiągnięcia filozofii w tych aspektach badań, do których same nie mają dostępu.

Metoda fenomenologiczna wymaga, aby na pierwszym etapie badań dokonać opisu zjawiska tak, aby następnie móc je zinterpretować. Współcześnie, ukąszeni pozytywizmem, wymagamy od filozofii, aby była naukowa. Początków tej tendencji można dopatrywać się już u Platona i Arystotelesa, gdzie do myślenia zaczyna „przywierać” pojęcie *techné*. Techniczna interpretacja myślenia, która rozumie je w służbie „czynu” uniesamodzielnia myślenie. Myślenie traktowane jako „samo dla siebie” nie jest (w tej wykładni) „praktyczne”, gdy widzi się w nim technikę. To upatrywanie w myśleniu techniki doprowadziło do permanentnej potrzeby usprawiedliwiania filozofii wobec „nauk”. Kuriozalnie, ta tendycja niszczy samo myślenie. Filozofia (jako sztuka myślenia) wciąż stoi pod pręgierzem wymogu naukowości. To on tworzy atmosferę strachu, że zarzut o nienaukowość filozofii (gdyż nie służy robieniu czegoś), postawi pod znakiem zapytania jej wartość.

Najbardziej ostrą formę rozumienia filozofii jako techniki myślenia przybrały tezy Koła Wiedeńskiego. Pozytywizm logiczny chciał z filozo-

²Bezpośrednią inspiracją dla tej rozprawki stały się kluczowe tezy trzech współczesnych myślicieli: Maxa Schelera, Martina Heideggera i Emanuela Lévinasa. Wszyscy oni mieli na uwadze przede wszystkim przywrócenie człowiekowi właściwego mu miejsca w świecie. Scheler postuluje dopracowanie ogólnego obrazu „istoty i istotowej budowy człowieka” tak, aby zniwelować dysproporcję między modelem świata wypracowanym przez współczesną naukę a rzeczywistym stanem wiedzy o człowieku. Heidegger odkrywa wagę rozumienia bycia i języka jako jego medium. Natomiast Lévinas w rzeczywistości dialogu upatruje miejsca przemiany „odseparowanego Tożsamego w Będącego dla Drugiego”. Dla autora wymienione powyżej tezy stały się przyczynkiem dla uwypuklenia faktu potrzeby przenikania nauki przez myślenie o człowieku.

fii uczynić naukę poprzez stworzenie uniwersalnego, intersubiektywnie komunikowalnego języka. Zdania tego języka miały spełniać zasadniczo jeden wymóg – miały być sensowne. Dla pozytywistów logicznych cecha naukowości zdań była tożsama z ich sensownością. Sensowne zaś były wyłącznie te zdania, które mogły zostać zweryfikowane lub sfalsyfikowane. Oczywiście weryfikacja i falsyfikacja następuje na drodze konfrontacji z rzeczywistością dostępną w empirii. Ludwig Wittgenstein w *Traktacie Logiczno-Filozoficznym* daje pełny wyraz tym właśnie twierdzeniom. Świat składa się, według niego, z faktów, które nie są rzeczami, lecz istnieniem stanów rzeczy. Działanie człowieka to tworzenie obrazów faktów, które są modelami rzeczywistości. Obrazy mają to do siebie, że przedstawiają sobą sensory, zaś prawdziwość lub fałszywość obrazu polega na jego zgodności lub niezgodności z rzeczywistością. Z kolei myśl to logiczny obraz faktów. Myśl jest zatem zdaniem sensownym, o ile jest zgodna z rzeczywistością.³ Myślenie zostaje tu ciągle odсылane do bytowej struktury rzeczywistości. Staje się narzędziem, które wykorzystuje się, aby móc świat zrozumieć jako byt.⁴

Myślenie człowieka jest natomiast myśleniem z głębi bycia. Wszak to tylko człowiek doświadcza bycia, „stoi w jego prześwicie”⁵ i może zwrócić się do siebie jako tego, kto się istotczy. Wymóg naukowości byłby postawiony prawidłowo, gdyby filozofia była nauką o byciu, tak jak wszystkie nauki pozytywne. Natomiast filozofia, biorąc pod uwagę, że filozofujący jest zarazem będącym i doświadczającym bycia, to nauka o byciu. Różnica między bytem i byciem jest zasadnicza, co bezpośrednio rzutuje na metody, którymi posługują się wymienione nauki. Filozofia posiada sens na inny sposób. Faktu sensowności dostarcza jej sam człowiek.

Kryterium myślenia to myślenie człowieka w jego głębi. Głębia jest dla nauk pozytywnych synonimem chaosu, który trzeba opanować i przekształcić w kosmos. „Opanować” i „przekształcić” wyjaśniając – do tego właśnie sprowadzają się nauki przyrodniczo-matematyczne. Filozofia natomiast chce rzeczywistość ujaśnić, odkryć jej sens. Gdzie tu jednak miejsce dla człowieka? Myślenie filozoficzne staje się zawsze myśle-

³Por. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Warszawa: PWN, 2000, s. 4-21.

⁴Trudności, jakie napotkał pozytywizm logiczny, skoncentrowały się w dyskusji o status zdań protokolarnych. W wielkim skrócie można powiedzieć, że był to problem, w jaki sposób fakty empiryczne mogą zostać przekształcone w zdania o tych faktach – zdania protokolarne. Polemika w Ionie nurtu (Neurath – Carnap – Schlick) doprowadziła do stwierdzenia, że nie ma przejścia między faktami a zdaniami o nich. Rzeczywistość nie jest wprost przekładalna w zdania o strukturze logicznej, gdyż takie przełożenie wymagałoby nieskończonej ilości zdań wypowiedziających wszystkie stany możliwe pojedynczego faktu empirycznego.

⁵M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 273.

niem ludzkim, gdyż to tylko człowiek posługuje się myśleniem. Nauki pozytywne nastawione na zewnętrzną nie potrzebują medium w postaci ludzkiej świadomości bycia myślącym, aby spełniać swoje nadrzędne zadanie – być skutecznymi. Natomiast filozofia jako zawsze antropologiczna, bo uprawiana przez człowieka, ma być przede wszystkim pomocna. Kiedy św. Augustyn zapytuje siebie o to, co chce poznać, i odpowiada, że duszę i Boga, wyraża w ten sposób odwieczne, rzeczywiste pragnienie istoty ludzkiej. Myślenie ma ujawnić sytuację człowieka, sprokować wydarzenie się tego, co dla nas najistotniejsze – wydarzenie się nas samych. Żywioł bycia, w którym człowiek uczestniczy, jest tym, co tak naprawdę jest pierwotnie udostępnione człowiekowi. W swym trwaniu, które obejmuje zarazem ciągłość bycia, jak i powszechność zmian, bytujący z pokorą musi przyjąć, że niemożliwe jest zapanowanie nad żywiołem, tak jak stara się zapanować nad przyrodą. Techniczna wykładnia myślenia, możliwa w obcowaniu z bytem, całkowicie nie sprawdza się, gdy chcemy w myśleniu zrozumieć człowieka jako doświadczonego myślenia o byciu. „Nauka jest tylko jedną z wielu równie uprawnionych wartości”⁶ i winna to sobie dobrze uzmysłowić. Zarzut o nienaukowość filozofii wychodzącej od doświadczeń podmiotowych jest w istocie zarzutem o uprawianie filozofii „nie na modłę nauk ścisłych”.

Olbrzymia wartość nauki nie podlega dyskusji, jednakże z drugiej strony uzasadniony jest wymóg zrozumienia, że próba wypowiedzenia prawdy o człowieku implikuje specyficzną metodę, która na wskroś odbiega od tego, co proponują nauki przyrodniczo-matematyczne. „Wszystko, o czym mówimy, że jest, przedstawiamy jako coś będącego. (...) bycie [natomiast] nie jest czymś będącym”⁷, zaś człowiek to nie wyłącznie coś będącego. Człowiek stoi w prześwicie bycia, zdaje sobie z niego sprawę. Będąc „będącym”, ma możliwość uprawiania nauk o bycie, natomiast w trwodze, doświadczając nicości i dochodząc do przytomności bycia bytu⁸, otwiera przed sobą możliwość myślenia o sobie samym. Nie jest zatem możliwe, aby dwa, tak diametralnie różne ukieunkowania ludzkiej aktywności sprowadzać do jednej, uniwersalnej metody.

Anzelm, który w wyraźny sposób zamierzał iść szlakiem Augustyna, swój program naukowy zawarł w podtytule *Proslogionu: Fides quaerens*

intellectum. Ten szczególnego rodzaju manifest miał zaakcentować, że uprawiana myśl ma metodycznie wyjaśnić spójność wiary jako całości. Tym samym wiara stała się koniecznym założeniem, punktem wyjścia i trwałą normą myślenia i poznania naukowego.⁹ Wiara stała się zasadą organizującą myślenie o rzeczywistości. Współczesna sytuacja człowieka uprawnia do postawienia tezy, która przybiera postać parafrazy: *Homo quaerens intellectum*. Zwrot antropologiczny przywrócił do świadomości filozoficznej wagę analiz podmiotowych. Pytaniem jest, czy obecnie można w ogóle uprawiać filozofię, nie zajmując stanowiska wobec człowieka? Stwierdzając, że człowiek poszukuje zrozumienia, wypowiadamy dwie prawdy. Po pierwsze, twierdzenie to zakłada, że człowiek wciąż takowego zrozumienia nie odnalazł. Być może „winę” za ten stan rzeczy ponosi nieprzyjazne myśleniu środowisko, w jakim się ciągle znajduje. Namysł nad człowiekiem nie jest i w przyszłości nigdy nie przybierze formy kwantum (a może lepiej by było użyć określenia *continuum*) informacji, które można przekazać w postaci prawd ogólnie obowiązujących. Namysł nad człowiekiem jest zadany każdemu w jego indywidualności. Po drugie, z nadzieją wypowiedziana teza otwiera perspektywę znalezienia takowego zrozumienia. Czy można poznać istotę ludzką w jej spójności, jako całość organizującą myślenie? Podstawową cechą myślenia jest jego ciągłość. To zarazem jedna z najbardziej fascynujących tajemnic, wciąż oczekująca na rozjaśnienie.

Tradycja filozoficzna dobrze zna zjawisko różnicowania się świadomości na podmiot myślący i treść myślaną. Myśląc o czymś, nie tylko myślimy, ale tym samym zawsze mamy coś na myśli. Świadomość jest intencjonalna tzn. zawsze napełniona pewną treścią przekracza siebie w kierunku przedmiotu. To właśnie doświadczenie własnej świadomości staje się dla człowieka tym, co funduje poczucie „Ja”. Co więcej, doświadczenie strumienia świadomości nie prowadzi do zaprzeczenia tożsamości podmiotu, a wyłącznie ją umacnia. To świadomość pozwala odkryć w człowieku rdzeń określający jego indywidualność. Poczucie „bycia sobą”, kimś różnym od wszystkiego, co mnie otacza, jest tym, co skłania człowieka do stwierdzenia, że całość świata wewnętrznego należy do mnie, jest „moja”. „Ja” staje się niejako posiadaczem, ale zarazem uczestnikiem tego świata. Myślenie skierowane na odsłanianie prawdy to zawsze myślenie konkretnego „Ja”. Oznacza to, że nie sposób zanegować podmiotowej strony wszelkiej ludzkiej aktywności. Współczesna filozofia podmiotu jest tego najgłębszym wyrazem. Człowiek

⁶ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, Warszawa: Biblioteka ALETHEIA, 1992, s. 76.

⁷ M. Heidegger, *Czas i bycie*, w: *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa: ALETHEIA, 1999, s. 14.

⁸ Por. tenże, *Czym jest metafizyka?*, w: *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 104.

⁹ Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Kęty: Wyd. Antyk, 1999, s. 159.

poszukujący zrozumienia winien przyjąć do wiadomości, że dużo bliższa okazuje się własna wewnętrzność wraz z własnym „Ja” niż dostępna w poznaniu zmysłowym zewnętrzność bytowa. Pierwotnie doświadczamy siebie w trwaniu, w sposobie bycia, który jest naszym udziałem. Dopiero wtórnie konstytuujemy doświadczenie, które przybiera postać przedmiotu nauk pozytywnych.

Próbując wniknąć w najbardziej kluczowe problemy naszej egzystencji, nie upatrujemy ich w tym, jacy jesteśmy, ale w tym, skąd idziemy i dokąd zdążamy. Dziejowość naszego bycia przymusza nas niejako do ciągłego odpytywania rzeczywistości w kontekście pytań o sensy tego wszystkiego, co nam dane. Istnienie świadomości i dostęp do niej jest gwarantem poznawalności człowieka. To świadomość pozwala na namysł nad myśleniem. Co więcej, strumień świadomości niesie nie tylko ciągłość myślenia, ale także warunkuje budowę sensów. Świadomość jest kluczem do rzeczywistości, gdyż to w niej odnaleźć możemy pierwotne doświadczenie dziania się tego, co nas otacza. Analityczne zdolności ludzkiego poznania są wtórne wobec zdolności do widzenia świata bez „szczelin nicości”. Owa pierwsza predyspozycja umożliwia refleksję w ogóle, natomiast w kwestii człowieka pozwala niejako wejść w nurt żywiołu bycia. Świadomość jest siedliskiem myślenia, a przez to także siedliskiem człowieka badającego człowieka. Próba ugruntowania wiedzy o człowieku przez skierowanie się na Drugiego sama skazuje się na klęskę. W ten sposób badać możemy przedmioty, a nie człowieka. Prawdę o Drugim odzyskamy, ale dopiero wtedy, gdy odnajdziemy kontakt z żywiołem tego, co dla nas wszystkich wspólne – z byciem. Zrozumienie Drugiego staje się bowiem możliwe wyłącznie na płaszczyźnie tego, co wspólne wszystkim ludziom – doświadczenia trwania rzeczywistości. Filozofia nie może być zatem systematyką pojęć. Filozofia, która ma służyć rozumieniu człowieka, musi się stać sposobem bycia, szczególnie wrażliwością świata.

Powyższe rozważania doprowadziły do wyznaczenia zadania filozofii w postaci „rozumienia”, natomiast nauki – „wyjaśniania”. Troska filozofii o rozumienie wynika ze świadomości, że nasze poznanie poprzedzone jest sytuacją, w której nie następuje żadne uprzedmiotowienie ani zróżnicowanie na przedmiot i podmiot.¹⁰ Stąd egzystujemy, ciągle interpretując, jesteśmy skazani na interpretację, epistemologia zakłada wcześniejszą od niej ontologię. Tym samym tylko wyjaśnianie przybiera postać metodyczną, gdyż odsłania analitycznie rozumienie –

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *Wyjaśnić i rozumieć*, w: *Filozofia osoby*, Kraków: Wyd. Naukowe PAT, 1992, s. 30.

idzie krok za rozumieniem, natomiast rozumienie jest pierwiastkiem niemethodycznym, który w naukach interpretujących tworzy całość z pierwiastkiem wyjaśniającym. Wyjaśnianie przybliża nam rzeczywistość, podczas gdy rozumienie towarzyszące, poprzedzające i kończące wyjaśnianie skrywa je. Pomiedzy wyjaśnianiem i rozumieniem następuje subtelna dialektyka. Konieczne staje się zatem przyjęcie dwojakiej postawy wobec relacji filozofii (myślenia) i nauki. Po pierwsze, filozofia musi zdawać sprawę z faktu, że w pewnym sensie należymy do bytu, jaki podlega wyjaśnianiu przez nauki szczegółowe. Z drugiej strony, dużo istotniejszym zadaniem myśli o człowieku jest obiektywizowanie przynależności przez ukazywanie dystansu, jaki dzieli nas do tego wszystkiego, co badane przez nauki. Ów dystans został przedstawiony jako żywioł bycia. Jeśli zatem relacja między namysłem nad człowiekiem i namysłem nad bytem nie może być określana ani jako monizm (bo rozumienie rozszerza wyjaśnianie), ani jako dualizm (bo można zachować jednorodność procedur wyjaśniania w obu namysłach), to pozostaje ukazać, w jaki sposób myślenie filozoficzne buduje świadomość dystansu do przedmiotu nauk. Następnie zaś należy odszukać takie elementy wyjaśniania, które zakładają rozumienie, już w nim uczestnicząc. Taką właśnie kategorią jest język. Relacje między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi przybierają bardzo złożoną, niekiedy nawet paradoksalną formę z uwagi na niemożliwość prostego wytłumaczenia jej charakteru. Tym zagadnieniem zostanie poświęcona druga część niniejszej pracy.

Bezpośrednim motorem wszelkiej ludzkiej aktywności (działania) jest troska o swój byt.¹¹ Benedykt Spinoza ten fenomen nazywał łacińskim terminem *conatus essendi*. Człowiek żyje w świecie na sposób bycia zatroskanego o byt. Czyż ta, w zamierzony sposób odwrócona ontologicznie, sytuacja ek-sistencji nie doprowadzi do paradoksalnych dla życia konsekwencji? Pierwotnie człowiek jest winien swą troskę byciu, jednakże zapomnienie bycia, tak widoczne we współczesnym świecie, musiało wpłynąć na deprawację wszelkich możliwych relacji człowieka z zewnętrznością. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest, w jaki sposób zapomnienie o żywiole bycia ukształtowało światopogląd nauko-

¹¹ Używając pojęcia „byt”, mam na myśli ogół przedmiotów istotnych dla jego istnienia. Możliwe jest powiększanie zakresu tych przedmiotów ponad konieczność (jak ma to miejsce w nauce). Troszcząc się o byt, człowiek zwraca się do tego przez co jest jaki jest. Natomiast troska o bycie wyraża pierwotną potrzebę określenia w swej głębi sposobu, w jaki istota ludzka kieruje się na zewnętrzność. Dlatego też myślenie człowieka jest możliwe wyłącznie w żywiole bycia, bo to przez niego następuje określenie i poznanie siebie.

wy. Paradygmat naukowo-pozytywistyczny jest wręcz modelowym przykładem odstawienie do lamusa kwestii bycia.

Powszechne doświadczenie przeczy tezie, że wszystko, co nam się przedstawia, przedstawia się jako obiekt (zatem pierwotnie nie obiektywizujemy ani nie uprzedmiotawiamy). Kontemplując piękny przedmiot, np. obraz, skupiam się na jego byciu pięknym i nie czynię tego bycia realnym przedmiotem, tak jak realnym przedmiotem jest sam obraz. Istnieje zatem możliwość myślenia nieobiektywizującego. Kiedy staram się wypowiedzieć to, co w byciu pięknym mam na myśli, też nie wydaje się to obiektywizacją, gdyż nie celuję w piękny przedmiot, lecz w piękno przedmiotu. Podstawowa cecha nauki to natomiast myślenie zawsze obiektywizujące, tzn. uchwytujące to, co w przedmiocie przedstawia się z niego samego. Różnica między myśleniem nieobiektywizującym a obiektywizującym sprowadza się do tego, że to drugie „ustanawia coś jako obiekt i przedstawia wyłącznie w taki sposób”¹². Myślenie nie jest koniecznym przedstawieniem czegoś jako obiektu. Jedynie przyrodnicze myślenie i mówienie mają zawsze charakter obiektywizujący. Gdyby myślenie nie mogło być nieobiektywizujące, wtedy niemożliwe by było zjawianie się tego wszystkiego, co rzecz inicjuje w ludzkiej świadomości. Oznaczałoby to brak sztuki, religii, interpretacji, a także rozumienia rzeczywistości. Rozumienie otwierane jest przez myślenie nieobiektywizujące, które na wskroś przenika żywioł bycia. Nauki przyrodnicze zawsze postrzegają przedmiot jako *objectum* (to, co przedkłada się samo z siebie, czego nie wnosi przedstawienie) i tym samym starają się do minimum zniwelować wszelki wpływ subiektywności na wyniki własnych badań.

Pytanie stawiane przez nauki przyrodnicze jest ze wszech miar prawidłowe: „Jaki jest świat?” Z powyższych wywodów wynikałoby, że przyjęta metoda obiektywizacji rzeczywistości także nie nosi znamion nieprawidłowości. Wszak trzeba świat widzieć takim, jaki on jest. Rzecz w tym, że metodycznie nauki przyrodnicze nie są w stanie zdobyć się na takie spojrzenie. Jeżeli mamy świat wyjaśnić, a czynimy to z pominięciem dwóch istotnych faktów, to nasza próba musi być skazana na klęskę. Po pierwsze bowiem nie zwracamy uwagi na fakt, że myślenie nieobiektywizujące (którym przyrodniczość się nie interesuje) nie się szereg treści, które o świecie mówią. Po drugie zaś, rzeczy nie są czystą obiektywnością, zawsze niosą ze sobą pewne rozumienie. Naukę uprawia człowiek, który na swój sposób świat już rozumie i nie potrafi

się od owego rozumienia uwolnić. Ta jasna konkluzja wciąż budzi szereg sprzeciwów wśród ludzi zawodowo parających się naukami przyrodniczymi. Zdaje się bowiem, że największym pragnieniem nauki jest odnalezienie pierwotnej, niezależnej od człowieka, uniwersalnej zasady tłumaczącej istnienie bytu.

Powróćmy jednak na grunt antropologii, starając się znaleźć odpowiedź na pytanie, skąd bierze się to nakierowanie na zewnętrżność. Powyżej została poczyniona uwaga, iż człowiekiem powoduje troska o swój byt. W zderzeniu z zewnętrżnością i niepewnością ludzkiej egzystencji troska ta przybiera postać troski o własne bezpieczeństwo. Wyrazem tej dążności jest próba zapanowania nad rzeczywistością w poznaniu.

Byt jest człowiekowi obcy. Obcy w tym sensie, że nie poddaje się przynikaniu, prześwietlaniu przez poznanie. „Zwalistości” bytu doświadczamy przez wrażenie jego ciężaru i masy. Także nieprzejrzystość bytu dla myśli daje do myślenia, gdy człowiek styka się z bytem. Doświadczenie oporu stawianego przez byt w swej zwalistości jest tym bardziej dotkliwe, iż podmiot doświadcza siebie jako byt i w tym sensie byt staje się „moim”. Zwalistość i nieprzejrzystość rodzi naszą ciekawość, zainteresowanie tym, co jest. Nie będzie jednak „dla nas”, lecz „dla siebie samego”.

Poznanie to jedna z form uczynienia przedmiotu „rzeczą dla mnie”. Najbardziej rozpowszechnioną formą czynienia przedmiotu „rzeczą dla mnie” jest wzięcie w posiadanie. Struktura poznania wskazuje na daleko idące podobieństwa z posiadaniem i władaniem. Wszystkie te relacje zakładają bowiem nadrzędność tego, kto poznaje, posiada i włada, nad tym, co poznane, posiadane i władane. Zastanawiające wydaje się, że sensory pojęciowe tych czynności stoją niezwykle blisko siebie. I tak, poznanie otwiera możliwość orzekania o czymś, że się to posiada i włada. Struktura semickiego myślenia zawarła nawet ten fenomen w języku. Hebrajskie słowo *jadā* oznacza „stworzyć”, „poznać” (w sposób najpełniejszy, tak jak mąż poznaje swą żonę), „panować”. Poznanie, postrzegane jako swoistego rodzaju przejście przedmiotu, prowadzi do tego, że od tej chwili nie ma on przede mną tajemnic, staje się „rzeczą dla mnie”. W paradygmacie naukowym dokonało się ucieleśnienie zasady utożsamienia poznania z panowaniem.

Troszcząc się o własne bezpieczeństwo, człowiek chce objąć swym władaniem wszystko to, co może mu zagrozić. Naukom o człowieku znany jest mechanizm budzenia się lęków w obliczu nieznanego. Nieznane, coś, co stanowi zagadkę, rodzi w człowieku przerażenie. Rudolf Otto, opisując kategorię świętości, przedstawia jej dwa oblicza – misteria *fasci-*

¹² M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, w: *Znaki drogi*. Warszawa: SPACJA, 1999, s. 66.

nosum i *tremendum*.¹³ Świętość to pewien model tajemnicy zakrytej przed człowiekiem. Świętość jak każda tajemnica zarazem fascynuje, jak i przeraża w swej nieobliczalności. Dla człowieka świat jawi się jako tajemnica. Wiele religii nadal pojmują świat jako pole świętości przedstawiające się istocie religijnej. Choć współczesna cywilizacja nie mówi już o świętości świata, to jednak wciąż świat jest dla niej tajemnicą. Nauka staje się narzędziem do odkrywania tajemniczości. Czyż więc nie bez racji stawia się tezę, że nauka mimo wszystko odziera świat ze świętości, odbierając mu jego tajemniczość? Troska o byt nakazuje człowiekowi eliminować wszelkiego rodzaju zagrożenia. Źródło zagrożeń płynących od świata to jego nieprzewidywalność. Tej bolączce ma zaradzić nauka. Nauka staje się przede wszystkim krytycznym badaniem przyczyn i skutków procesów rządzących światem przyrody. Świat zbudowany jest z poszczególnych przedmiotów – one również otoczone są aurą tajemniczości. Trzeba zatem i je rozszyfrować, poznać tak, aby móc przewidzieć, jak się zachowają w danej sytuacji. Poznanie naukowe okazuje się zatem próbą oswojenia świata tak, by w możliwie najmniejszym stopniu zagrażał człowiekowi. Człowiek, uprawiając nauki przyrodnicze, bada związki przyczynowe między przedmiotami. Nie musi zajmować się byciem, gdyż ono z technicznego punktu widzenia niewiele wnosi do naukowego rozumienia bytu. Nauki mają zresztą prawo do takiego ujmowania rzeczywistości, skoro jest to zgodne z ich metodą. Jednakże nadużyciem wydaje się próba egzekwowania od innych nauk podobnego podejścia do rzeczywistości.

Przedmiotem badań nauk przyrodniczych może się stać również człowiek. I właśnie w tym miejscu napotykamy najbardziej newralgiczny punkt dyskusji humanisty przyrodnikiem. Czy można człowieka potraktować jak każdy inny byt? Odpowiedź brzmi: „Można.” Czy człowiek powinien być traktowany wyłącznie jak byt? Odpowiadając na to pytanie, trzeba koniecznie zaprzeczyć. Rzeczywiście, istota ludzka poddaje się metodzie nauk przyrodniczych jak każdy inny przedmiot. Nie można jednak zapomnieć o dwóch, niezwykle ważnych faktach. Po pierwsze, sytuacja człowieka w świecie jest specyficzna, człowiek jako jedyny byt ma świadomość bycia. Po drugie, uczestnicząc w żywiole bycia, człowiek może nawiązać relację z Drugim, w której poznanie siebie warunkuje poznanie Drugiego bez elementu władczości. Poznanie bytowej „strony” człowieka posiada swój walor i nie powinno być w żadnym stopniu deprecjonowane, jednakże posiada jedną zasadniczą sła-

bość. Otóż, zamykając się w zewnętrzności człowieka, nie ujmuje jego istotnych elementów. O ile bowiem poznanie naukowe miało swój przedmiot sprowadzić do zrozumianego i przewidywalnego *compositum* cech, to przecież tym, co człowieka wyróżnia spośród innych elementów świata przyrody, jest właśnie możliwość niepoddawania się jej koniecznościom. Człowieka charakteryzuje przede wszystkim jego wolność, spontaniczność działania niekiedy wbrew instyktom jako najbardziej widocznym łącznikom z prawami natury. Dla filozofii człowiek jest interesujący właśnie dlatego, że posiada wolność i to ona określa jego człowieczeństwo wbrew przyrodniczemu determinizmowi.

Powyższa analiza ujęcia człowieka przez nauki przyrodnicze miała dwojaki cel. W wyniku refleksji przedstawiony został punkt, w którym filozofia może ukazać dystansowanie się człowieka do ujmowania siebie w kategoriach bytu. Jednak głównym celem było podprowadzenie myśli pod problematykę poznania Drugiego człowieka.

Myślenie człowieka – jego poznanie zakłada, że myślimy Drugiego. „Tylko to, co absolutnie obce, może nas pouczyć. A tylko człowiek może być dla mnie absolutnie obcy – odporny na wszelką typologię, wszelkie zaszeregowanie rodzajowe, wszelką charakterystykę, wszelką klasyfikację, to znaczy tylko człowiek może być czystym »poznaniem«, które w końcu wznosi się ponad przedmiot.”¹⁴ Drugi swą obcością rozrywa nasze potoczne nastawienie na przedmiot–byt. Martin Buber stwierdza, że dwojakiego rodzaju jest nasza postawa w świecie, tak jak dwojaki są podstawowe słowa, które człowiek może wypowiedzieć. Są nimi Ja–Ty i Ja–Ono¹⁵. Wypowiedziane słowa ustanawiają pewien stan. Pierwsze słowo odnosi człowieka w relacji do Ty–osoby, drugie ustanawia rzeczywistość relacji z przedmiotem. Człowiek ma możliwość do wszystkiego powiedzieć „Ono”, czyli uczynić je przedmiotem–rzeczą. Sytuacja ulega diametralnej zmianie, gdy wypowiada słowo „Ja–Ty”, czyli czyni kogoś partnerem dialogu. Świat „Ono” jest polem działania nauki, wszak nie czyni się partnerem przedmiotu, który ma zostać zbadany. Myślenie człowieka zakłada natomiast wypowiedzenie słowa „Ja–Ty”. Relacja z Drugim staje się wymogiem pogłębienia samopoznania. Doświadczając Drugiego, doświadczamy podwójnej obcości. Po pierwsze, Drugi przedstawia się nam w swej zwalistości, jak przedmiot. *Secundo*, przedstawienie siebie – swej podmiotowości, swojego „Ja” jest nam absolutnie niedostępne w swej głębi. Myślenie człowieka jako myślenie siebie

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa: PWN, 1998, s. 73.

¹⁵ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: PAX, 1992, s. 39.

¹³ Por. R. Otto, *Świętość*, Warszawa: KR, 1999, s. 17-30.

pozwalalo nam dotrzeć do granic człowieczeństwa – miejsc, gdzie otwieramy się na żywioł bycia. Drugi natomiast otwiera przed nami tajemnicę człowieka na nowo, gdyż pokazuje swą wolnością, swą absolutną obcość. Wolność jest tym, co dla nas wspólne, lecz ta sama wolność jako wolność jednostki daje do myślenia jej obcość. Ta paradoksalna sytuacja staje się kluczem interpretacyjnym naszego bycia w świecie. Myślenie człowieka w żywiole bycia miało pozwolić na odtworzenie pierwotnego otwarcia na rzeczywistość. Auto-ontologia miała ukazać, że człowiek wśród rzeczy „się nie mieści”. Jest od nich inny, czuje ich obcość. Obcość Drugiego to obcość innego rodzaju, obcość absolutna, ewokująca niedotykalność. Drugi człowiek jest obcy w swej zwalistości, a obcy absolutnie w niedotykalności swej głębi. Każdy bowiem buduje indywidualne odniesienie do żywiołu bycia, a przez to stosunek z zewnętrżnością. To osobiste widzenie świata nadaje kształt naszym ustom w chwili wypowiedzenia podstawowego słowa. Wyrzec można słowa „Ja–Ty” lub „Ja–Ono”, by w następstwie tego widzieć świat w odpowiedniej dla nich tonacji kolorów i światłocieni. Pytaniem jest natomiast, w jaki sposób żywiołowość bycia przenoszona zostaje na taki, a nie inny stosunek do zewnętrżności? Jak żywioł bycia kształtuje wrażliwość na świat? Te pytania wyczekują swej odpowiedzi. Zarysowana powyżej droga pokazała, że nie sposób ominąć w pytaniu o człowieka Drugiego człowieka. Tylko Drugi gwarantuje, że zetkniemy się z tym, co względem nas absolutnie obce. To otwiera pytanie o kształt etyki.

Czas, by odzyskać naukę dla myślenia człowieka. Szereg trudności i niebezpieczeństw, na jakie napotykają nauki przyrodnicze, badając człowieka, nie zmienia faktu, że nauka płynie z tej samej ludzkiej potrzeby, co filozofia – potrzeby zrozumienia. Wyjaśnianie stało się jednak dominantą nauk, przejęło inicjatywę w dążeniu do ogarnięcia całości rzeczywistości. Nie wydaje się, że filozofia ma prawo oceniać ten projekt. Może natomiast interweniować wszędzie tam, gdzie zostają zapomniane podstawowe *principia* myśli o człowieku. Przede wszystkim bowiem filozofia jest wsłuchiowaniem się w rzeczywistość. Współcześnie istnieje realne zagrożenie rozciągnięcia myślenia naukowo-technicznego na wszystkie dziedziny życia. W myśl tego wzoru język służy wyłącznie do komunikacji, natomiast poza myśleniem i mówieniem obiektywizującym nie ma w ogóle żadnego myślenia. Jak starano się wykazać, błędna jest teza, że bycie przysługuje wyłącznie temu, co jako obiekt w techniczno-naukowy sposób da się dowieść i obiektywnie wyliczyć. Myślenie człowieka jest przecież przede wszystkim myśleniem nieobiektywizującym. Bycie przysługuje przede wszystkim człowiekowi jako

temu, który ek-sistuje, czyli posiada świadomość swej bytowości i byciowości zarazem. Co więcej, tylko człowiek myślący człowieka może dojrzeć, jak wielka różnica dzieli wyjaśnianie i rozumienie. W ten sposób obejmie, że mimo tego nawzajem się przenikają. Przez obiektywizowanie nauka tworzy jedynie model, z którego odpytuje rzeczywistość. Stara się ją postawić do raportu, tak by odpowiedziała, na ile jest z nim zgodna. Myślenie w żywiole bycia musi rozrywać ów model. Jest to zresztą znane zjawisko. Nauka wciąż poszukuje, prze naprzód w ciągłym zapytywaniu. Nie zmienia to faktu, że nie daje czystego poznania, bo to jest możliwe wyłącznie przez wypatrywanie czystych fenomenów.¹⁶ „Wypatrywanie” oznacza, że rzeczywistości trzeba towarzyszyć w jej trwaniu, a nie starać się stworzyć jej „migawki” w postaci teorii naukowych. Jesteśmy obdarzeni możliwością uchwytowania ciągłości i trwania. To na nie otwiera nas żywioł bycia. Nie możemy jednak do niego dotrzeć inaczej jak przez myślenie człowieka.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, w: *Znaki drogi*. Warszawa: SPACJA, 1999, s. 69.

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

ANDRZEJ GIELAROWSKI

UWIERZYĆ CZŁOWIEKOWI, ABY ZAWIERZYĆ BOGU

Bernhard Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*,
tłum. W. Patyna, IW PAX, Warszawa 2000, s. 90

Twórczość Bernharda Weltego (1906-1983), długoletniego wykładowcy filozofii religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim, jest w Polsce niemal nie znana. Dorobek tego myśliciela stara się popularyzować u nas kard. Marian Jaworski¹, jednak ze względu na to, że jego teksty są u nas w równie nieznane, co myśl Weltego, ten ostatni nie doczekał się dotąd zasłużonego miejsca w naszej literaturze filozoficznej. Wydane ostatnio dwie przełożone na język polski książki niemieckiego myśliciela² wypełniają w pewnym stopniu dotkliwą lukę w polskim piśmiennictwie filozoficznym. Jedną z nich jest studium Weltego o wierze, owoc wykładów uniwersyteckich autora, których zasadniczym tematem było zagadnienie „samego spełniania wiary” czyli tego, co określano w teologii klasycznej mianem „*fides qua creditur*”³.

Welte, inaczej niż np. Martin Buber⁴, nie jest zwolennikiem oddzielania aktu wiary (tego, że ufam, wierzę w kogoś czy kogoś) od tego, w co się wierzy („wie-

¹ Filozof religii, pierwszy rektor PAT, łaciński metropolita Lwowa; por. np. M. Jaworski, *Świątłość nicości. O możliwości nowego religijnego doświadczenia według Bernharda Weltego*, w: tenże, *Pisma z filozofii religii*, wydane jako „Studia z filozofii Boga, religii i człowieka” UKSW, t. 2/2002, s. 295-306.

² Oprócz recenzowanej pozycji wydano: *Czas i tajemnica*, tłum. K. Świąćicka, Warszawa 2000, s. 376.

³ Por. B. Welte, *Czym jest wiara?*, s. 5. Odtąd cytuję tę pracę w tekście, podając w nawiasie numer strony.

⁴ Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 17.

rzę, że” – „*fides quae creditur*”). Uważa jednak, że należy wyraźnie odróżnić te dwa aspekty wiary [5]. Pozwala to m.in. na zbadanie, jak wiara chrześcijańska jest możliwa na gruncie tzw. wiary transcendentalnej (która stanowi warunek wszelkiego istnienia [6]) oraz, z innej strony, w oparciu o wiarę międzyludzką. Nie sposób w tym miejscu przedstawić wszystkich zagadnień zawartych w tej niewielkiej, ale niezwykle bogatej w treść i ważnej książce. Dlatego skupię się na zarysowaniu analiz dotyczących znaczenia intersubiektywności dla wiary w Boga, które wydają mi się najciekawszą, a zarazem najbardziej wartościową warstwą tej pracy. Należy jednak przybliżyć również, choćby skrótowo, to, co niemiecki myśliciel ma do powiedzenia na temat wiary jako fundamentu naszej egzystencji. Bez tego prezentacja analiz relacji międzyosobowych pełniących rolę „przedproza” wiary religijnej byłaby niepełna.

Horyzontem rozważań Weltego jest więc tradycyjne zagadnienie *praeambula fidei* przez niemieckiego badacza osadzone jednak w kontekście filozofii współczesnej (Heidegger, Gadamer, Rosenzweig, Buber, Lévinas). Jedną z trosk tego autora jest bowiem to, aby filozofując na temat wiary, w czasach przeciwstawiania jej coraz wyższemu poziomowi nowoczesnej świadomości, odpowiedzieć na pytanie „jak my, jako ludzie tej epoki, możemy wierzyć przy naszym rozumieniu bytu, jak możemy rozumieć naszą wiarę i od czego takie rozumienie zależy w świadomej sobie wierze chrześcijańskiej” [19]. Welte jest przekonany, że „rozumienie bytu, w którym żyje także wiara, podlega silnym wahaniom historycznym” [tamże]. Stąd postulat, aby owo rozumienie zdobywać na nowo, a wraz z nim odkrywać nowe rozumienie wiary, która mimo iż zawsze wypływa z jednego historycznego źródła, musi być w każdej epoce zdobywana od nowa. „Pod tym względem wiara za każdym razem zaczyna się całkowicie od początku” [tamże]. Zdobywanie nowego pojmowania bytu i wiary jest też konieczne, bo, jak twierdzi filozof, w naszych czasach doświadczamy poczucia niepełności wiary „zmieszanego” z powszechną potrzebą wiary.

WIARA EGZYSTENCJALNA według Weltego, to wiara rozumiana bardzo ogólnie, która „zakorzenia się w ludzkim sposobie dokonywania istnienia w ogóle” [19]. Sprężyną tegoż istnienia jest „zainteresowanie” życiem czyli ruch skierowany ku przyszłości, która jednak nie została przez nas jeszcze zbadana i dlatego budzi w nas troskę. „Zainteresowanie” wybiega mimo wszystko w przyszłość i wówczas, często bezrefleksyjnie, oczekujemy, „że nadchodząca godzina, nadchodzący czas, bycie, przyszłość w ogóle pozostaną podłożem, które się nie zarwie, zachowa nas przy życiu i zapewni nam oparcie i pełny sens” [tamże]. Jest to rodzaj „projekcji” umożliwiającej istnienie, która jest wykraczaniem poza to, co wiemy i co możemy poznać. Jest ona wychodzeniem poza nas samych i przenoszeniem nas oraz naszego losu w dziedzinę nieznanego. „Projekcji” towarzyszy zwykle „przezorność” polegająca na tym, że staramy się jednak ze wszech miar przewidzieć, co nas czeka. Przybiera ona różne formy systemów zabezpieczających naszą egzystencję, wśród których najważniejszym jest odmierzanie czasu. W zespoleniu „projekcji” i „przezorności” nie chodzi o wiedzę

obiektywną na temat naszej przyszłości, lecz o proces, w którym – „zainteresowani” tym, aby nasze istnienie było zawsze dobre i sensowne – „projektujemy” siebie w przyszłość. Wykraczanie poza granice tego, co wiemy, w ruchu związanym z napięciem między „projekcją” a „przezornością” towarzyszy nam tak długo, jak długo trwa nasza egzystencja.

Zdaniem Weltego u fundamentów ludzkiego istnienia znajduje się więc wiara, która stanowi pierwotną konstytuującą je siłę. Nieodłączna od naszego życia pierwotna ufność stanowi podstawowy sposób bycia człowieka i polega na zasadniczym zaufaniu do rzeczywistości. Zdaniem filozofa „ludzkie istnienie, które realizuje się przez życie, może rozwijać się z powodzeniem wyłącznie w pełni wiary”. Rozwijanie życia „we wszelkich swoich formach, także w tych, które twierdzą, że tak nie jest, możliwe jest wyłącznie dzięki podstawie wiary w nakreślonym przez nas znaczeniu. Bez niej w ogóle nic nie może się rozwijać. Na początku nie ma ani czynu, ani wiedzy. Na początku jest wiara” [26]. Pierwotna wiara egzystencjalna jest wiarą *implicite* religijną, gdyż jest ona ukrytą formą wiary w Boga. Możliwość wiary religijnej rysuje się przede wszystkim wówczas gdy uwzględnimy ciągle nasze wykraczanie w kierunku nieskończonego horyzontu, w perspektywie którego istniejemy, a z drugiej strony – gdy nasze istnienie postrzegamy jako skończone.

Zwarcie nieskończoności dążeń (obecnej przynajmniej w nieskończoności horyzontu pytania) ze skończonością naszego bytu rodzi doświadczenia, które Jaspers określił mianem sytuacji granicznych. W takich sytuacjach pojawiają się pytania graniczne, w których nasze myślenie „zaczyna jakby zapadać się w ciemną otchłań, w nieskończoną nicość, w której nie ma żadnego dającego się przedmiotowo pojąć oparcia. Otwiera się wtedy, całkiem serio nas wciągając, sama nieskończoność w postaci przepastnej i bezkształtnej nicości” [39]. Obecne w nas ciągle przekonanie o sensowności naszego istnienia oraz bytu w ogóle nie pozwala nam zgodzić się z tezą, że poza nicością nie ma niczego. W tak pojętym doświadczeniu nicości może zrodzić się wiara „w ukrytą, nieskończoną i bezwzględną tajemnicę, która nas unosi poza wszystkie ziemskie zmiany, nawet poza życie i śmierć. Wiara w tajemnicę, którą nazywamy Bogiem” [tamże]. Wiara ta może powstać, ale nie musi, gdyż w grę wchodzi tu wolność. Doświadczenie nicości w sytuacji granicznej apeluje do naszej wolności, ale do niczego nas nie zmusza. Jednakże, jak podkreśla Welte, rozsądniej jest „przez dobrowolne oderwanie się od całej skończoności uwierzyć w tajemnicę żywej nieskończoności” [tamże].

WIARA INTERPERSONALNA jest drugim, nieodłącznym od wiary egzystencjalnej wymiarem ludzkiego „bycia-w-świecie”. Nie dołącza się on wtórnie do istnienia, „lecz należy do niego od samego początku i wyprzedza wolność wyboru człowieka” [48]. Istotą relacji międzyludzkich jest w tym ujęciu „wiara, dzięki której człowiek wierzy i ufa swemu bliźniemu” [tamże]. Człowiekowi jest więc właściwe „zdawanie się przez wiarę na innych ludzi” [tamże]. Pozostawanie w związku z innymi przez wiarę i zaufanie jest, jak pokazuje Welte, pier-

wotne wobec koniecznego dla zyskania dojrzałości „oderwania się”, które nie jest jednak całkowitą izolacją, lecz przekształceniem dziecięcej ufności w zaufanie i wiarę dojrzałego człowieka. W tym przypadku „wiara międzyludzka wprawdzie przesuwa kierunek relacji zdawania się na kogoś, ale nie usuwa jej interpersonalnej jakości” [49].

Warunkiem zaistnienia wiary międzyludzkiej jest gotowość mojego partnera, posiadającego w tej relacji inicjatywę, do otwarcia się i zagadnięcia mnie słowem. W słowie wypowiedzianym do mnie, ustanawiającym początek relacji między nami, mój partner wyraża siebie. „W wyniku utożsamienia własnego Ja, które mówi, i rzeczy, która jest mówiona, słowo nabiera charakteru świadectwa” [59]. Swoim słowem zagadujący mnie człowiek daje świadectwo swej myśli i swych pragnień, a wraz z tym świadczy o tym, kim jest. W swoje słowo „wkłada” siebie jako nie dającą się zastąpić osobę. Dokonuje się to w fakcie poręczenia za to, co zawiera się w wymówionym słowie. To poręczenie stanowi istotę świadectwa. Słowo wypowiedziane jako świadectwo niesie ze sobą nastrój powagi. „Gdy wypowiedziane słowo ma charakter świadectwa – pisze Welte – nabiera nastroju powagi. Wtedy rozmawiasz ze mną w powadze. Znaczy to, że jesteś poważnie przekonany o tym, co mówisz, i że czymś ważnym jest dla ciebie, byś powiedział to właśnie mnie” [tamże].

Mówiący zawsze „zagaduje” z wnętrza swoich związków ze światem, ze swojego „bycia-w-świecie”, które jest naznaczone specyficzną dla każdego osobową wolnością. „Twoje bycie-w-świecie charakteryzuje zawsze pewien określony nastrój i styl. To, co próbujemy objąć za pomocą określenia porządku słownego, nazywamy «duchem», tzn. czymś, co sprawia, że określenie, wypełnianie i ożywianie przez ciebie twojego istnienia w świecie ma osobisty charakter” [60]. Słowa, którymi drugi człowiek mnie zagaduje, są świadectwem o nim samym, a zarazem świadczą o jego świecie i jego duchu. Z jego słów przemawia jego duch. Wychodząc poza siebie i swój świat, dając świadectwo o sobie inny człowiek wychodzi ku mnie. Jego słowa zwracają się do mnie, a jego świadectwo jest dla mnie. Jego słowo, które chce mnie dotyczyć i do mnie dotrzeć, wzbudza moje zainteresowanie. Dawane mi przez innego świadectwo dotyczy czegoś ważnego dla mnie. Ze względu na to, że jest ono skierowane właśnie do mnie, staje się ono „zwiastowaniem”: zwiastuje bowiem i poświadcza coś dla mnie istotnego. „Zwiastowane świadectwo, świadcząc przede mną o twym duchu, świadczy zarazem o jego sile, szczerości, autentyczności, stałości i o wypływającym z niego oparciu dla mojego życia” [61].

„Zwiastowanie” może stać się początkiem relacji wiary, jeśli tylko zagadnięty pozwoli się nim poruszyć. Aby świadectwo było zwiastowaniem, musi ono zostać przyjęte przez podmiot czyniący niejako w sobie miejsce dla słowa innego. Wobec słów świadectwa płynących od ciebie „naprawdę otworzę się tylko wtedy, jeśli uczynię dla ciebie dostępną moją sferę zainteresowań samym sobą i własnym losem” [63]. Tylko wówczas mogę odczuwać ducha, którym inny napędza swoje świadectwo. Siła świadectwa drugiego człowieka może być tak

wielka, że pod jego wpływem może „obudzić się” we mnie mój duch, który spoczywał we mnie jako możliwość nie mogąca się samodzielnie urzeczywistnić. Ta sama siła jest zarazem dla mnie wsparciem w moim „byciu-w-świecie”. „Siła twojego świadectwa, najpierw budząca ducha, ukazuje się teraz jako siła wspierająca moją egzystencję. Pojawia się w niej to, co nazywa się »wiarygodnością«” [64].

W chwili gdy świadectwo zostaje opatrzone „wiarygodnością”, pojawia się wezwanie skierowane do zagadniętego, aby zaufał świadkowi, aby uwierzył jego świadectwu. W takim momencie „przezorność” wzmaga się w obawie przed odważeniem się na zbyt wiele. Ale to ona sprawia, że pojawia się możliwość decyzji, by uwierzyć lub tej wierze się oprzeć. W decydującym momencie jasność „przezorności” co do wiarygodności świadka może sprawić, że zaufam i zawierzę temu, kto głosi mi świadectwo z siłą budzącą mego ducha i wspierającą zarazem moją egzystencję. „Wierząc, sprawiam, że z przezorności wylania się projekcja. W tej projekcji przenoszę się poza siebie i zdaję się na siebie” [65]. Decydujący krok zawierzenia świadkowi dokonuje się zawsze jako „skok”, gdyż nie można go zaplanować ani nie wynika on z „przezorności” skierowanej na siebie.

W wierze następuje spotkanie dwóch wolności, dlatego nie można jej „skonstruować” racjonalnie. Wolność jest zasadą wiary. Nie można nikogo do niej zmusić, a jej zaistnienie pozostawia wchodzących w relację wolnymi. Wolność jest też przyczyną możliwych wątpliwości w wierze. W relacji między dwiema skończonymi wolnościami zawsze istnieje ryzyko fałszywej wiary, bądź ślepej ufności. Wiara może być również odrzucona ze strachu (np. przed własną odwagą wiary), który powoduje niszczącą nieufność. Nawet w stosunku do podjętego aktu wiary w naszych ludzkich warunkach zachodzi sytuacja stałego zagrożenia, która skądinąd chroni wiarę przed zdegenerowaniem w obojętność.

Dawanie wiary partnerowi ubogaca nie tylko wierzącego (gdyż budzi się w nim jego duch), ale także wzmacnia świadectwo tego, kto przemawia. „Jeśli ktoś daje wiarę swemu partnerowi, to dodaje mu nowej siły i nowego blasku wiarygodności. W tym sensie dar wiary obdarza Ty partnera, któremu się wierzy, zwiększeniem jego wiarygodności” [65]. Wzrost mojej wiary powoduje wzrost wiarygodności świadectwa pochodzącego od mojego partnera, które z kolei budzi moją wiarę. „W ten sposób zostajesz obdarowany ty. Ale dając ci wiarę, także i ja zostaję obdarowany. Gdy dajemy, ruch jest przechodni z obydwu i w obydwie strony. W ten sposób obaj uczestniczący w nim partnerzy są zarówno dającymi, jak i obdarzonymi” [66]. Z takiej wiary „w siebie” wynika wprost wiara „w to, co mówisz”. „Wierzę tobie” oznacza więc także, że wierzę w twoje przesłanie, które kierujesz do mnie.

Tak pojęta wiara, która zawsze łączy się z nadzieją i miłością oraz jest wzajemnym obdarowywaniem się uczestniczących w niej partnerów, dokonuje się w obrębie pewnej wspólnoty ducha (My). Ta wspólnota nie pochodzi ani wyłącznie z Ja ani tylko z Ty relacji. Tworzy ją moc obejmująca obydwu członki rela-

cji. Jest nią przychylność warunkująca możliwość otwarcia się przestrzeni wiary. Przychylność ta istnieje jako „pewien dar, który obejmuje Ja i Ty i wyprzedza ich możliwą wiarę” [67].

WIARA RELIGIJNA może być porównana, zdaniem Weltego, „ze słyszeniem i przyjmowaniem jakiegoś słowa lub z otrzymywaniem i przyjmowaniem przez człowieka daru Bożego” [10]. Dar Słowa Bożego nie wyklucza aktywności obdarowanego, gdyż relacja religijna jak każde obdarowywanie (mówienie) wymaga od uczestniczącego w niej człowieka „określonej formy samorealizacji i samorozumienia” [11]. Z jednej bowiem strony to przemawiający (obdarowujący) jest „sprawcą całego ruchu w obrębie tej relacji” [tamże]. Z drugiej zaś obdarowany (zagadnięty) też spełnia całość relacji, chociaż wypływa ona od jego partnera. „Ten związek spełniany jest z obydwu stron jako całość, która obejmuje wszystkie momenty, chociaż z każdej strony w inny sposób” [12]. Analizując wiarę jako dar Słowa Bożego dla ludzi, należy więc tych ostatnich pojmować jako „zagadniętych i obdarowanych”, do których „należy spełnianie całości tego zdarzenia, o ile w ogóle jest ono zdarzeniem czy słowem, które możemy przyjąć i zrozumieć” [tamże].

Wiarę chrześcijan określa Welte jako „wiarę w Boga, która opiera się na wierze w Jezusa” [71]. W tej wierze łączą się wszystkie inne formy wiary stanowiące jej swoiste „przedproże”. Wiara w Boga przez Jezusa jest możliwa tylko o tyle, o ile człowiek wierzy w sens swojego istnienia i o ile jest zdolny w ogóle do wiary religijnej. Wiara międzyludzka stanowi z kolei filar wiary za pośrednictwem Jezusa w Ojca, gdyż Chrystus jest także naszym bliźnim, chociaż Jego status wobec innych spotykanych przez nas osób jest zgoła odmienny. Jest On bowiem głosicielem boskiego zbawienia, a Jego głos wydobywa się z głębin historii, w której odnajdujemy licznych świadków Jego działalności. Ale tylko Jego świadectwo uprzystępnia nam nieskończoną tajemnicę Boga.

To, co pochodzi od Jezusa, ma zawsze charakter objawienia i świadectwa, którego intencją jest dotarcie do słuchaczy, potencjalnych wierzących, i poruszenie głębin ich istnienia. Otwarcie na świadectwo Jezusa jest możliwe gdy osiągniemy egzystencjalną współczesność z tym wyjątkowym świadkiem Boga czyli gdy pojmiemy historię Chrystusa jako fundament, na którym opieramy nasze życie, a przeszłość, z której wylania się opowieść o Nim, stanie się dla nas częścią życia wewnętrznego. Wejście w relację z Jezusem jako partnerem dialogu objawienia pozwala na odczucie Jego ducha. Człowiek wówczas odkrywa, iż jego pragnieniem jest byciem przepelnionym duchem podobnym do ducha Jezusowego. „Gdy jeden duch daje drugiemu świadectwo, przygotowany na to człowiek osiąga wgląd w prawdę tego ducha, który dociera do nas od Jezusa jako Jego własna decydująca prawda” [80]. Jest to prawda, która mocą Boga, za pośrednictwem świadectwa Jezusa wyzwala słuchacza, napędlając go nowym duchem.

Gdy człowiek jako uczestnik relacji z Jezusem osiąga szczyt przyjmowania świadectwa, staje przed wyzwaniem, aby przyjąć w siebie moc świadectwa ob-

jawiającego się jako „siła, która może go wznieść ponad wszystko, ponad wszystkie jego lęki i ponad wszystko, co go krępuje, ponad całe jego cierpienie i głupotę, a nawet ponad życie i śmierć” [81]. Właśnie w tym momencie może zaistnieć wiara, która wydarzy się w chwili gdy człowiek w pełnej wolności, dokonując „projekcji” w nową wolność, a przez to w niepojętą tajemnicę i wieczność Boga, zacznie polegać na Ty świadka. Wówczas zawiąże się konkretna wiara w Boga za pośrednictwem konkretnego świadka, jakim jest dla nas Jezus.

* * *

„Wiara egzystencjalna” oraz „wiara międzysobowa” są tymi rodzajami wiary, które stanowią podstawę wiary w sensie religijnym. Jest tak, gdyż właśnie dzięki istnieniu pierwotnej wiary związanej z ludzką egzystencją, jak twierdzi Bernhard Welte, „ludziom może ciągle przychodzić do głowy wyraźna myśl, że zbliżają się do Boga i że Bóg ich przyzywa. Ona też może być podstawą ciągłego odnawiania się wiary w historii ludzkości, nawet po wielokrotnym ogłaszaniu śmierci Boga” [32]. Z drugiej strony, człowiek „może tylko wtedy być przedstawicielem i świadkiem Boga dla swojego bliźniego i przez to w jakiś zdecydowany sposób wspierać jego wiarę, jeśli przedtem ludzie nauczą się dawać wiarę swym bliźnim” [47]. To w perspektywie tych dwóch stwierdzeń filozofia wiary Weltego wydaje się interesująca. Codziennosc dostarcza bowiem wielu przykładów pewnego typu, najczęściej nieświadomego siebie, nihilizmu i „wiary obojętności”, o której pisał Karol Tarnowski, że wyraża się ona niewrażliwością moralną i indyfertryzmem religijnym.⁵ Potwierdza się więc aktualność, istotnej zawsze dla Kościoła, ale ważnej także w życiu społeczeństwa, potrzeby wskazywania współczesnemu człowiekowi „przedproży” wiary w Boga.

Myślenie Bernharda Weltego o wierze nie ucieka przed smutną rzeczywistością współczesnych społeczeństw. Łączy ono w sobie odwagę podjęcia wyzwań, jakie niesie dla chrześcijańskiego myślenia wiary religijnej nihilistyczny kontekst współczesnej egzystencji (powszechność doświadczenia nicości) z dogłębną znajomością zarówno starszych, jak i współczesnych nurtów myślowych. Nie bez znaczenia jest też umiejętne wyzyskanie tego, co niesie myśl współczesna dla „odświeżenia” spojrzenia na zagadnienia wiary chrześcijańskiej i ściśle z nią związane pytanie o to, co może stanowić do tej wiary przygotowanie. Rozważania Weltego o wierze, któremu, jak zaznacza kard. Marian Jaworski, zawsze chodziło „o ukazanie drogi do Boga człowiekowi zanurzonemu we współczesność”⁶, mogą stanowić inspirację dla polskiej myśli filozoficznej, która niestety nie może poszczycić się zbyt wieloma interesującymi pracami z zakresu filozofii wiary osadzonymi w kontekście współczesnego życia i myślenia zarazem.

⁵ Por. K. Tarnowski, *Wiara i niewiara dzisiaj*, „Znak” 559 (12) 2001, s. 29-31.

⁶ M. Jaworski, *Światłość nicości*, dz. cyt., s. 306.

Ks. DARIUSZ OKO

WYKLUCZANIE SKOŃCZONOŚCI

Emerich Coreth, *Gott im philosophischen Denken*,
Wydawnictwo „Kohlhammer”, Stuttgart 2001, s. 304.

Wykluczanie skończoności – to sformułowanie wzięte z filozofii późnego Schellinga mogłoby służyć za motto ostatniej książki Emericha Coretha SJ: *Gott im philosophischen Denken – Bóg w filozoficznym myśleniu*. Ta książka jest panoramą europejskiego myślenia o Bogu, a przecież o to właśnie w dużym stopniu zawsze w nim chodziło – o wykluczenie możliwości stanowienia przez skończone i przypadkowe istniejące naszego świata (nawet w ich całości) jego ostatecznego wytłumaczenia, o wykazanie, że poprzez nie przejawia się coś nieskończenie więcej. Panorama ta jest szczególnie cenna, bo stanowi owoc ponad 50 lat pracy naukowej profesora będącego jednym z najważniejszych współczesnych myślicieli katolickich. Prof. Coreth, emerytowany kierownik katedry filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Innsbrucku, wydał tę książkę w rok po swoich 80 urodzinach, podsumowując w ten sposób wyniki przedmiotowych i historycznych badań nad centralnymi problemami całej swojej twórczości: relacjami zachodzącymi pomiędzy człowiekiem i Bogiem oraz dramatycznymi dziejami ludzkiej myśli usiłującej przeniknąć naturę tych relacji.

Zwykle najlepszą drogą do zrozumienia zagadnienia są dzieje namysłu nad nim, dlatego też zasadniczą część książki poświęcona jest najpierw omówieniu najważniejszych koncepcji filozofii Boga, jakie znane są z historii. Kolejne rozdziały prezentują myślenie wczesnogreckie, myślenie w ramach klasycznej metafizyki i późnej starożytności, chrześcijańskiej starożytności i średniowiecza,

wczesnej nowożytności, racjonalizmu i empiryzmu, myślenie Kanta, niemieckiego idealizmu i w końcu nowożytnego ateizmu. Korzystanie z tych rozdziałów ułatwiają podsumowania wskazujące zarazem na genezę nowych problemów, które znajdują się w centrum uwagi następnej epoki. Filozof z Innsbrucka z fachowością starego mistrza przedstawia zwięźle istotę poszczególnych stanowisk, podając zarazem szereg interesujących szczegółów (nie zawsze znanych nawet specjalistom) i nie stroniąc od uwag krytycznych. Wszystko to ujawnia głębokie wniknięcie w myśl i intencje omawianych filozofów. Przedstawiając dzieje myśli, prof. Coreth nie pomija dziejów myślących tak ludzi, zarysowuje ich wzajemne zależności i spory, ich sukcesy i niepowodzenia, opowiada o zawirowaniach osobistych losów wynikających z przyjętych postaw i decyzji podjętych na terenie filozofii. Dużo uwagi poświęca wzajemnym wpływom teorii oraz egzystencjalnych uwarunkowań i myślenia, wzajemnym wpływom teologii i filozofii. Wszystko to czyni lekturę jeszcze bardziej interesującą, pozwala jeszcze lepiej rozumieć dzieje filozofii – poprzez dzieje filozofów. Szczególną troską profesora wydaje się tendencja panteistyczna w rozumieniu Boga – zagrożenie ciągle na nowo odżywające poprzez wieki przede wszystkim w filozofiach inspirowanych się neoplatonizmem. Nie znaczy to jednak, żeby całkowicie opowiadał się on za innymi nurtami, szczególnie arystotelizmem. Sądzi raczej, że Kościół zbyt jednostronnie, przesadnie opowiedział się przez wieki za filozofią św. Tomasza, usuwając w cień tradycję platońsko-augustyńską. Według niego „pewna wyważona, a zarazem otwarta na problemy synteza tych sposobów myślenia byłaby z dzisiejszego punktu widzenia bardziej owocna” (s.125). Jak wiadomo, sam o taką syntezę najbardziej się starał.

Najobszerniej omówiona zostaje filozofia niemiecka. Nic dziwnego, bo to właśnie studia nad tą filozofią zajęły znaczną część pracy naukowej prof. Coretha. I tak zwraca on między innymi uwagę, że ze względu na życiowo ważne zainteresowanie (i interes) człowieka Kant nigdy nie zrezygnował z metafizyki jako naturalnej skłonności umysłu i jego praktycznej wiary. Nie chodziło mu tyle o zniszczenie metafizyki i dowodów na istnienie Boga (co wielu przyjmuje bezkrytycznie jako sztywne dogmaty), ale o pokazanie, „że metafizyka nie może być nauką w sensie nauki ścisłej (jego czasów), a poznanie Boga jest czymś innym niż przypadkiem racjonalnej rachunkowości. Ono zakłada konkretne ludzkie doświadczenie i świadomość moralną” (s. 190). A wiadomo, jak wysoka była świadomość moralna Kanta, nazywanego – z racji swego podkreślania bezwzględności, bezwarunkowanego zobowiązania moralnej powinności – Sokratesem nowożytności. Na tej bezwarunkowości jest oparty jego postulat istnienia Boga.

Profesor Coreth podkreśla też, że nie jest tak łatwo uwolnić Hegla od zarzutu panteizmu. Wiadomo, że według niego najczystsze, najbardziej abstrakcyjne określenie Absolutu (i zarazem fundamentalna zasada jego dialektycznego myślenia) jako „tożsamości tożsamości i nietożsamości” prowadzi do przekonania, że Bóg staje się sobą poprzez świat (szczególnie poprzez ludzką świadomość),

tak że wszystkie pojedyncze istniejące zostają zniesione w Bogu, który jest jedyną prawdziwą rzeczywistością. Jednak podobnie tutaj, jak w klasycznym, dla Hegla „naiwnym” panteizmie, gdzie całość świata jest Bogiem, nie widać, jak mogłaby zostać zagwarantowana wystarczająca różnica pomiędzy światem i Bogiem, pomiędzy tym, co skończone i co nieskończone. To również wygląda na panteizm, tylko tym razem nie-naiwny panteizm. Zasadnicze zastrzeżenia wzbudza też heglowska interpretacja tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, teoria stanowiąca centrum jego „zniesienia” religii w filozofii. Nie jest w niej zachowana ani równość Ducha wobec Ojca i Syna, ani Ich osobowość. Nie jest też łatwo zaprzeczyć Feuerbachowi gdy stwierdza on, że skoro Bóg tylko i wyłącznie poprzez ludzką historię i ludzką świadomość staje się Bogiem, to po co w ogóle jeszcze o Nim mówić zamiast już tylko i wyłącznie o człowieku?

Omawiając myślenie dalekie Bogu, prof. Coreth wyróżnia trzy jego zasadnicze typy: ateizm w imię nauki i postępu, ateizm w imię godności człowieka i jego wolności, ateizm w imię społeczeństwa i socjalnej sprawiedliwości. Błąd pierwszego typu polega przede wszystkim na zabsolutyzowaniu metody naukowej (zwłaszcza nauk przyrodniczych) i przeniesienie jej wymagań na wszystkie dziedziny poznania. Wtedy pierwotnie metodyczne ograniczenie do niektórych aspektów rzeczywistości staje się rzeczową redukcją, hipotetyczną abstrakcją apodyktyczną negacją. Metoda naukowa, z góry pomijając pewne aspekty rzeczywistości, nie może później służyć do wyrokowania o nich. Inaczej naukę nadużywa się do celów ideologicznych w najgorszym sensie: do absolutyzacji tego, co relatywne, do totalitarnych roszczeń tego, co partykularne, i to ze względu na polityczne lub światopoglądowe interesy. Absurdalność i autodestrukcyjność drugiego typu ateizmu widać szczególnie na przykładzie Nietzschego. Jego filozofia jest bardziej wyrazem i konsekwencją negatywnych uwarunkowań egzystencjalnych i (zapewne) negatywnych decyzji upadłego geniusza niż wynikiem racjonalnych przemyśleń. Nic dziwnego, że kończy się ona duchowym i psychicznym załamaniem. Nie można zupełnie bezkarnie, bez złowieszczych skutków tak bardzo i tak długo wynosić samego siebie i odrzucać Tego, od którego wszystko się otrzymało, nazywać zagrożeniem i tyranem Tego, który jest Stwórcą i pierwszym źródłem ludzkiej godności i ludzkiej wolności. Przecież stworzenie właściwie tylko wtedy wydaje się posiadać sens, tylko wtedy wydaje się być naprawdę interesujące dla samego Stwórcy, kiedy jego centrum i szczytem są wolne osoby zdolne do dialogu z Nim. Fałszywe założenia ateizmu trzeciego typu wyraźnie odsłaniają zwłaszcza dzieje wytworzonej przez niego ideologii, katastrofa antropologiczna oraz inne katastrofy i plagi będące jej konsekwencją na terenach, gdzie w masowy i zbrodniczy sposób zaprowadzono socjalistyczny porządek inspirowany marksizmem i ateizmem. Niewiele więcej zaufania wzbudzają neomarksisti szkoły frankfurckiej (podobnie jak Sartre) twierdzący, że oni (marksisti) nie liczyli się z możliwością przeredowania się ich teorii w praktykę rewolty studenckiej roku 1968 i terroryzmu. Teraz zresztą największym problemem wydaje się nie tyle ateizm teoretyczny, co praktyczny,

„ateizm konwencjonalny”, niewiara jako (na wpół oczywisty) element społecznego życia.

Osobne zagadnienie stanowi filozofia Heideggera, agnostyka, który nie może uznać dotychczasowych bogów, ale jest otwarty na pojawienie się nowych. Okazuje się jednak, że w myśli tego, który najbardziej radykalnie postulował oddzielenie wiary i rozumu, teologii i filozofii, z biegiem czasu pojawiało się coraz więcej elementów inspirowanych religią, tyle że nie chrześcijańską. Szczególnie po „zwrocie” jego twórczość coraz bardziej zaczynała przypominać myślenie mitologiczne, które w dodatku zostało wyrażone w ciemnym, poetyckim języku. Ale też tak centralne dla niego pojmowanie bycia, które nie jest ani aktem istnienia, ani byciem samym, ale wszystko obejmującą, dziejącą pierwotnością, która ciągle się odsłania i skrywa, przybliża i oddala, wyznaczając jestestwo jego los, przypomina *fatum* wczesnogreckiego myślenia, które stanowiąc ostateczny horyzont istnienia, rządziło życiem ludzi i bogów. Byłby to kolejny argument za tezą, że ucieczka od jakiejś formy religii (podobnie jak od jakiejś formy metafizyki) jest w gruncie rzeczy niemożliwa.

Osobny rozdział poświęcony jest filozofii chrześcijańskiej, na terenie której prof. Coreth jest jednym z najważniejszych ekspertów. Jest on przecież zarówno doktorem filozofii, jak i teologii, uznanym organizatorem i reformatorem życia uniwersyteckiego w Austrii i w Kościele, głównym redaktorem trzyltomowej *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (Filozofia chrześcijańska w katolickim myśleniu XIX i XX wieku). Przedstawiając znakomity skrót tej trylogii, podkreśla, że jak najbardziej jest sens mówić o filozofii chrześcijańskiej, czyli filozofii, dla której chrześcijaństwo jest istotnym horyzontem inspiracji i odkrycia, ale nie uzasadnienia. Każda filozofia musi mieć jakiś horyzont, a jaki może być lepszy niż chrześcijański? Prof. Coreth przypomina, jak wielowiątkowa była to filozofia, jak bardzo nie można jej redukować jedynie do neoscholastyki czy tomizmu. Najwięcej uwagi poświęca transcendentalistom katolickim: J. Maréchalowi, K. Rahnerowi, B. Lonerganowi, których myśl najbardziej oddziaływała w katolicyzmie (a skromność nie pozwalała mu napisać w tym kontekście o swojej własnej filozofii). Zwraca też uwagę, że problem relacji rozumu do wiary, filozofii do teologii, jest problemem powstałym przede wszystkim na gruncie chrześcijaństwa, problemem niewystępującym w tym stopniu w judaizmie czy islamie ani w żadnej innej religii. Filozofia najbardziej ze wszystkich religii przeniknęła do chrześcijaństwa, bo też ono na nią było najbardziej otwarte. Na tym też właśnie polega między innymi jego wartość i siła, a nie słabość (wbrew zarzutom o hellenizacji). Jest ono religią najbardziej zracjonalizowaną, a więc najlepiej przygotowaną na wyzwania kultury, w której racjonalność i nauka odgrywają coraz większą rolę. W terminologii Hegla można powiedzieć, że jeżeli religia, jako element światopoglądu, jest częścią „bezpośredniości” jako spontanicznej lub wyuczonej w ramach przejętej tradycji kulturowej relacji do rzeczywistości, to zadaniem filozofii jest „zapośredniczenie” tej relacji poprzez myślenie tak, aby stała się ona krytycznie, racjonalnie uzasadnionym, skorygowanym i oczyszczonym poglądem,

czyli „zapośredniczoną bezpośredniością”. Filozofia powinna przy tym uniknąć (heglowskiego) błędu auto-absolutyzacji, racjonalnego zdominowania religii i zredukowania jej do samej siebie. Byłoby to katastrofą zarówno dla jednej, jak i dla drugiej. Filozofia odcinałaby się w ten sposób od pełni konkretnego życia, które jest zawsze czymś o wiele więcej niż tylko krytycznym myśleniem, i groziłoby jej ugrzęźnięcie w jałowych analizach szczegółowych oraz sceptycyzmie. Natomiast religia razem ze swoją teologią, musząc z konieczności oddzielić się od takiej filozofii, popadałaby nieuchronnie w irracjonalizm, marzycielstwo, fanatyzm lub ezoteryzm. Jak pokazuje teoretyczny namysł i historia, teologia sterylnie oddzielona do filozofii łatwo staje się naiwna i ślepa, a filozofia tak samo oddzielona od teologii – jałowa i pusta. Ten rozdział poświęcony chrześcijańskiej filozofii jest jednak tylko przygotowaniem do ostatniego, wieńczącego rozdziału „Człowiek i Bóg”, w którym zostają przedyskutowane niektóre podstawowe problemy filozofii Boga ale bez usiłowania podania całościowego, systematycznego ich opracowania.

Prof. Coreth pozostaje tutaj zasadniczo wierny swojemu transcendentno-antropologicznemu nastawieniu badawczemu, które było podstawą całej jego twórczości. Przypomina, że na transcendencję otwierają nas między innymi doświadczenia graniczne, w tym szczególnie doświadczenie śmierci, która powinna być widziana bardziej jako początek niż koniec, bo życie byłoby dopiero wtedy naprawdę straszne, nie do zniesienia, gdyby miało zawsze trwać w tej, tak znanej nam ziemskiej formie – bez końca. Właśnie wtedy indywidualna egzystencja i zbiorowe dzieje zdawałyby się zatracać wszelki głębszy sens. Wbrew relatywizmowi filozofia – w namyśle nad jakimkolwiek problemem – nie może też rezygnować z pojęcia prawdy. Nie oznacza to bynajmniej wykluczenia możliwości błędu, racjonalnej krytyki i dyskusji, ale możliwość osiągnięcia przez ludzką poznanie nieograniczonego horyzontu nieuwarunkowanego znaczenia. Zresztą coś podobnego we współczesnej filozofii mówi między innymi J. Habermas, postulując antycypację idealnej, normatywnej sytuacji dialogicznej, albo K.O. Apel, postulując wyprzedzenie fundamentalnie nieograniczonej wspólnoty komunikacji. Ani jedno, ani drugie faktycznie nie istnieje, ale ma być przyjęte jako normatywny horyzont zawierający w sobie nieuwarunkowane znaczenie prawdy. A właśnie analiza naszych aktów duchowych pozwala odkryć w dostępnym nam horyzoncie poznania i bycia przejawianie się czegoś nieuwarunkowanego, będącego warunkiem i wyjaśnieniem wszystkiego tego, co uwarunkowane; czegoś nieskończonego będącego warunkiem wszystkiego, co skończone. Trzeba jednak wykluczyć, żeby któryś z przypadkowych, uwarunkowanych bytów o znanej nam strukturze bytowej niekoniecznego złożenia z istoty i istnienia mógł być takim warunkiem i wyjaśnieniem. Może nim być jedynie Byt konieczny będący zarazem pełnią Bycia i będący dlatego ostatecznym wytłumaczeniem siebie samego oraz wszystkiego innego i będący (również ze względu na ową pełnię i wytłumaczenie) Absolutną Osobą, czyli Bogiem.

Tak wygląda zarys drogi do Boga opierający się na dostrzeżeniu, że transcendencja ducha w sensie wirtualnej nieskończoności jest transcendentnym

warunkiem źródłowym duchowego, osobowego życia – pytania i decyzji, poznania i działania. Człowiek od początku żyjąc w nieuwarunkowanym horyzoncie bycia, mając do niego dostęp, w swoich duchowych aktach jest skierowany na Absolut, nietematycznie potwierdza i zakłada Jego istnienie. Filozofia, mówiąc o Bogu, tylko tematyzuje to, co nietematyczne, co transcendentalne, co uprzednio dane. Jest to więc w najwyższym stopniu antropologiczna droga do Boga i jak najbardziej racjonalna, racjonalnością metafizyki (a każda dyscyplina badawcza ma sobie odpowiadający rodzaj racjonalności i sposób dowodzenia). Oczywiście trzeba też pamiętać, że Bóg nigdy nie może być przedmiotem ani weryfikacji, ani falsyfikacji, bo nigdy nie jest zawartością przedmiotowego doświadczenia (ale najwyższej transcendentalnego). Uznanie Boga nie jest też tylko kwestią racjonalnych argumentów ale także wolnej decyzji o największej egzystencjalnej doniosłości. Podobnie jest w uznaniu wartości etycznych, bo człowiek nie jest zmuszony, tylko zobowiązany do uznania poznanej prawdy. Racjonalne argumenty za istnieniem Boga nie mają też za zadanie wykazać nam czegoś nowego, o czym dotąd zupełnie nie wiedzieliśmy, bo każdemu jest dana nietematyczna wiedza o Bogu, ale mają bliżej wyjaśnić relację zachodzącą pomiędzy skończonymi, przypadkowymi osobami i światem, a nieskończonym, koniecznym Bogiem. Zresztą, jak pokazują dzieje, w teologii naturalnej zwykle bardziej chodziło o to, kim jest Bóg, jaka jest Jego natura i relacja do człowieka, niż o to, czy On w ogóle istnieje. To drugie wydawało się na ogół bardziej pewne i jasne niż to pierwsze.

Oczywiście przedstawiona w tej książce koncepcja systematycznej filozofii Boga z konieczności niejako musi być niepełna, fragmentaryczna. Zwłaszcza obecnie, w czasach przełomu, kryzysu i szczególnego krytycyzmu w obrębie filozofii, w czasach, kiedy tak wyraźnie uświadamiamy sobie cząstkowość i dziejowość naszego poznania, trudno jest pokusić się o coś więcej. Zresztą każda próba całkowitej, wyczerpującej syntezy zawsze skazana jest na niepowodzenie, bo nigdy nie jest w stanie ogarnąć całości filozoficznego poznania, zawsze za nim nie nadąża i dlatego już w czasie swojego tworzenia choć trochę jest zdezaktualizowana, a poza tym nawet hipotetyczne ogarnięcie całego dorobku filozofii, łącznie z tym, co w niej najnowsze, byłoby ogarnięciem tylko cząstki możliwego poznania. Nie na całościowości, nie na kompletności polega wartość tego zarysu, ale na umiejętności filozoficznego myślenia oraz zbliżania do siebie różnych nurtów filozofii, doprowadzania ich do owocnego dialogu. Systemy filozoficzne znajdują zwolenników i tracą ich, przychodzą i odchodzą, ale ich żywe źródło – filozoficzne myślenie – pozostaje. Wielką wartością tej pracy jest łączenie tego, co jest szczególnie cenne w filozofii: tradycji filozofii klasycznej i tomistycznej z tradycją filozofii niemieckiej. Pierwszą tradycję broni to przed skostnieniem, drugą przed radykalnym sceptycyzmem i jałowością. A przecież myślenie filozoficzne w dużym stopniu polega na zdolności do syntezy tego, co najcenniejsze w dziedzictwie tradycji i we współczesnych odkryciach, syntezie, która musi opierać się na trafnym rozróżnianiu i ocenie, jakie wymagają z kolei

dobrej znajomości zarówno tego, co stare, i tego, co nowe w filozofii. Takie postępowanie daje największe szanse dotarcia do najlepszego, spośród osiągalnych, stanowiska, chroni przed skrajnościami, które są też zwykle ślepyimi zaułkami. Tę regułę potwierdza też fakt, że transcendentalizm, którego prof. Coreth jest jednym z najważniejszych przedstawicieli, był najważniejszym, najbardziej wpływowym kierunkiem filozoficznym w obrębie katolicyzmu drugiej połowy XX wieku. Oczywiście, jak wszystko w filozofii, jest osiągnięciem tymczasowym, ale osiągnięciem, właśnie ze względu na swoją wewnętrzną logikę, jak najbardziej otwartym na krytykę, korektę, rozwój i równie tymczasowe, ale też równie udane i pomocne następne syntezy.

Mimo wszystko pewnym brakiem tej pracy wydaje się niekiedy zbyt negatywna ocena zarówno współczesnej filozofii, jak kultury. Ani jedna, ani druga nie wydają się jednak aż tak bardzo zsekularyzowane i oddalone od Boga. Na przykład teodycedalna tematyka znacznej części filozofii dialogu i hermeneutyki, a także powrót do wielkiej, metafizycznej problematyki w obrębie filozofii analitycznej świadczą o czymś wprost przeciwnym. Poza tym każde rzetelne, uczciwe dążenie do prawdy, niezależnie nawet od tego, jak głęboki etap zwątpienia i sceptycyzmu przeżywa, jest ostatecznie dążeniem do Absolutu, a przecież we współczesnej filozofii jest tak wiele tej rzetelności i uczciwości. Do głębszej afirmacji dochodzi się nieraz przez trudny, bolesny proces odrzucania „przedwczesnego rozkwitu”, odrzucania afirmacji niedojrzałej, niedostatecznie uzasadnionej. Co do praktycznego ateizmu i negatywnej sekularyzacji, to przecież sam prof. Coreth w kilku miejscach zauważa, że nie są one aż tak powszechne. Sytuacja światowa jest bardziej złożona i różnorodna niż sytuacja w bogatych krajach zachodu Europy. Obumieraniu pewnych form religijności i religijnej filozofii towarzyszy powstawanie nowych. A jednak dalej miliardy ludzi uznają istnienie Boga i starają się z tego faktu uczynić centrum swojej egzystencji. Nie są to bynajmniej tylko ludzie prymitywni, niewykształceni, którzy bezmyślnie, konwencjonalnie przejmują religię jako część tradycji, w której przyszło im urodzić się i wzrastać, ale także członkowie społecznych i światowych elit, ludzie o najwyższym poziomie naukowego i filozoficznego wykształcenia. Chociażby dlatego jest naiwnością i arogancją zbyt pośpieszne negowanie teizmu jako przeżytku przeszłości. Inne zastrzeżenia, jakie można mieć do tej pracy, to brak szerszego omówienia teodycei w ramach filozofii analitycznej oraz prawie zupełny brak odniesień i całkowity brak bibliografii. Prof. Coreth pisze w związku z tym o nieuniknionych ograniczeniach, ale chociażby fakt, że praca ta będzie zapewne pełnić między innymi funkcję podręcznika, wskazuje, iż konieczne byłoby jednak przytoczenie chociaż minimum danych.

Te nieliczne, krytyczne uwagi nie kwestionują jednak w niczym fundamentalnej wartości tej pracy jako jednego z najlepszych współczesnych historyczno-systematycznych opracowań filozofii Boga. Jest to zapewne zarazem niejako duchowy testament jednego z największych współczesnych filozofów chrześcijańskich. Stworzone przez niego dzieło czeka na kontynuatorów, którzy

oczywiście tworzyliby już coś innego, nowego, w innym horyzoncie, ale na tym fundamencie, na przedłużeniu tak wielkiej tradycji, w podobnie pięknym i szlachetnym duchu. Prof. Coreth zwraca uwagę, że myśl Leibniza, poprzez twórcze łączenie ze sobą nauki, filozofii i wiary, poprzez wielki szacunek dla każdej z tych dziedzin, w poważnym stopniu przyczyniła się do tego, że Oświecenie w Niemczech nie oznaczało aż tak destruktywnych skutków dla teizmu jak w we Francji czy w Anglii. Tak wiele może jeden człowiek, jeden myśliciel. Wydaje się, że praca takich filozofów, jak Emerich Coreth, współcześnie odegrała podobną rolę. Także dlatego kraje kultury języka niemieckiego nie są tak zsekularyzowane i za-teizowane, jak inne kraje północno-zachodniej Europy. Między innymi dlatego warto kontynuować jego dzieło.

LIDIA DUDKA

O TRZECH RZECZACH WAŻNYCH

Josef Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. Irena Gano i Krzysztof Michalski,
W drodze, Poznań 2000

Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość – te trzy:
Z nich zaś największa jest miłość
(1 Kor 13, 13)

Słowa św. Pawła Apostoła skierowane do wiernych Koryntu, którymi kończy Hymn o miłości, stanowią także kwintesencję trzech rozpraw Josefa Piepera, zgromadzonych i zaprezentowanych pod wspólnym tytułem *O miłości, nadziei i wierze*.

Miłość, nadzieja, wiara. Tradycja chrześcijańska nazywa je cnotami teologicznymi; darami Boga ofiarowanymi człowiekowi, aby ten mógł swego Stwórcę poznać i kochać. Dla Piepera miłość, nadzieja i wiara to także trzy fenomeny, które konstytuują wyłącznie naturę bytu ludzkiego i należą do niego, decydując zarazem o jego specyfice i odrębności pośród innych istniejących. Dlatego też miłość, nadzieja i wiara stanowią trzy tematy godne intelektualnego namysłu. Niemiecki neotomista nie jest prekursorem w myśleniu o miłości, nadziei i wierze. W swym dziele ukazuje swój intelektualny rodowód. Powołuje się na dorobek najwybitniejszych przedstawicieli myśli teologicznej i filozoficznej. Dzieło *O miłości, nadziei i wierze* jest więc miejscem spotkania z ideami Arystotelesa, Platona, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, C.S. Lewisa, Karla Rahnera, Gabriela Marcela, a także Jean-Paul Sartre'a, Friedricha W. Nietzschego, Karla Jaspersa, Martina Heideggera. Dzieło to ukazuje także swego autora jako spadkobiercę filozoficzno-teologicznej tradycji związanej z myślą Akwinaty oraz jako myśliciela silnie utożsamiającego się z ideami i przesłaniem religii chrześcijańskiej. Josef Pieper nie tylko nawiązuje do tradycji chrześcijańskiej, ale świadomo-

mie pozwala na przesylenie swych intelektualnych poszukiwań jej prawdami i dogmatami. Jest to refleksja filozoficzna poruszająca się w obrębie kultury chrześcijańskiej, której intelektualnym mistrzem i wzorem jest św. Tomasz z Akwinu.

Josef Pieper kroczy śladami św. Tomasza nie tylko w podejmowanych zagadnieniach, ale także w sposobie prowadzenia dyskursu filozoficznego łączącego teologiczne i filozoficzne poszukiwanie prawdy. Niemiecki neotomista zgadza się z autonomią obu dziedzin, ale jednocześnie protestuje przeciwko ich rozdzielności i absolutnej odrębności. Pieper poprzez specyficzną metodologię zbliżającą filozofię i teologię przyjął postawę odmienną od reprezentowanej przez Karla Jaspersa, z myślą którego na kartach rozprawy *O wierze* podejmuje polemikę. Autor *O miłości, nadziei i wierze* jest przekonany, iż filozoficzny dyskurs każdego myśliciela ostatecznie prowadzi do wiary, do Objawienia przed którego wezwaniem filozof nie powinien się zatrzymywać i odwracać. To przekonanie towarzyszy Pieperowi w jego twórczości, w której nie boi się wyznania wiary, wiary w prawdę, którą jest dla niego osoba Jezusa Chrystusa. Stąd wynika także pełna pokora postawa autora wobec zagadnień, które podejmuje, oraz świadomość znaczenia filozoficznego dyskursu dla wyrażenia prawdy a także jego ograniczeń. Taka postawa Piepera wobec prawdy ukazuje, iż jest on jej orędownikiem, dla którego filozoficzna oryginalność wydaje się pozbawiona wartości. Ważna jest prawda. Prawda ta wymaga od filozofa rzetelności, która niewątpliwie charakteryzuje twórczość niemieckiego autora, a w dziele *O miłości, nadziei i wierze* uobecnia się już w spisach treści poprzedzających każdą z rozpraw, które zawierają ogólny zarys treści całego dzieła.

Owa rzetelność i pokora Piepera w poszukiwaniu prawdy oraz wierność tradycji chrześcijańskiej, a także postawa zbliżająca dyskurs filozoficzny i teologiczny zaowocowały trzema rozprawami o dużej wartości poznawczej i zawartości merytorycznej, z których każda opisuje jedną z cnot teologicznych. Choć poszczególne traktaty powstawały w różnych okresach pracy twórczej, a pierwszą i ostatnią dzieli 37 lat, zachowują one spójność jako części całości, pomimo, iż sam autor wspomina o różnicach między nimi. Można nawet stwierdzić, iż intelektualna jedność uzasadnia zamieszczenie ich razem. Na jedność tę składa się również schemat myślenia filozoficznego niemieckiego autora, który poszukiwanie prawdy rozpoczyna od analizy natury człowieka, jego doświadczenia miłości, nadziei i wiary, a znajduje ją w treści Objawienia chrześcijańskiego. W dokonanej przez Piepera interpretacji owego Objawienia można spotkać wiele nowatorskich odkryć i trafnych spostrzeżeń.

Traktat *O miłości*, choć otwiera dzieło *O miłości, nadziei i wierze*, to w porządku chronologicznym (1972) zajmuje ostatnie miejsce. Stanowi jednak dla autora (jak sam przyznaje) najważniejszy jego tekst, ze względu na włożony weń wysiłek intelektualnych zmagani. Rozprawa poświęcona miłości była już prezentowana polskiemu czytelnikowi, jednak w towarzystwie tekstów traktujących o pozostałych cnotach teologicznych nabiera ona nowej jakości oraz ukazuje proces intelektualnego dojrzewania ich autora. W rozprawie *O miłości* na uznanie zasługują

rezultaty przeprowadzonych przez Piepera badań etymologicznych słowa miłość. Ujawniły one specyfikę języka niemieckiego, który w odróżnieniu od języków klasycznych i głównych języków nowożytnych na określenie miłości posiada zaledwie jedno pojęcie – *Lieben*. W równym stopniu jest ono używane na określenie miłości do rzeczy, ludzi i Boga. Fakt ten może być podstawą zarzucenia językowi niemieckiemu ubóstwa. Dla Piepera jednak własność ta, rzekome ubóstwo języka niemieckiego stało się inspiracją oraz wyznaczyło kierunek jego rozważań nad zagadnieniem miłości. Niemiecki autor swą uwagę skupił na poszukiwaniu momentów wspólnych, tego, co łączy przyjaźń, miłość macierzyńską, miłość erotyczną, miłość własną i miłość *caritas*, różne odcienie miłości. Zagadnienie to poddał gruntownej analizie. Fundament miłości, ów element wspólny, Pieper odnalazł w miłości zwanej erosem, miłości niesłusznie potępianej, zniesławionej i zredukowanej do sfery zmysłowej także przez wielu myślicieli chrześcijańskich, m.in. A. Nygreńa i Karla Bartha, z którymi też niemiecki myśliciel podejmuje polemikę. Eros jako miłość potrzeba, miłość wymagająca, miłość pożądana, miłość własna dla autora stanowi pomost pomiędzy tym, co najniższe i najwyższe w człowieku, łączy to, co zmysłowe, i to, co duchowe, oraz konstytuuje i stwarza warunki możliwości miłości w ogóle. Przekonanie to zawiera się już w nakazie „miłuj bliźniego swego jak siebie samego”.

Sam fenomen miłości w ujęciu Piepera wyraża się w formie „dobrze, że jesteś” i jest on aktem afirmacji siebie, innych istniejących i całej rzeczywistości. Poprzez tak pojętą miłość człowiek naśladuje i kontynuuje stwórczy akt Boga, który jest właśnie afirmacją stworzenia. Cennym spostrzeżeniem autora *O miłości, nadziei i wierze* jest ukazanie i podkreślenie roli momentu świadomości w miłości, uświadomienia sobie przez człowieka owego uczestnictwa poprzez miłość w stwórczej mocy Boga. Miłość w przekonaniu Piepera ma być świadomym naśladowaniem afirmującego aktu Stwórcy. Tak rozumiana miłość, która zawiera moment świadomego kroczenia śladami Stwórcy, niemiecki myśliciel odnalazł w postawie i działalności Matki Teresy z Kalkuty, którą uznawał za wzór miłości, do jakiej człowiek jest zdolny i do jakiej został powołany i uposażony. Pieper w rozprawie *O miłości* zastanawia się także nad przyczyną duchowego kryzysu współczesnego człowieka, upadku w seksualizm. Źródeł tej sytuacji dopatruje się w deprecjacji miłości erosa, bez której człowiek nie jest zdolny do miłości bliźniego i Boga. Prócz tego autor stawia pytania i werbalizuje problemy, przed którymi staje człowiek poszukujący prawdy. Pieper zastanowieniu poddaje desygnat miłości, jej istotę i sens. Pyta o przyjaźń, miłość erotyczną, miłość macierzyńską, miłość ku Stwórcy oraz o wstyd, przyjmowanie darów i możliwości miłości bezinteresownej. Zagadnienia te składają się na rzeczywistość ludzką, ukazując człowieka jako istotę stworzoną, która pragnie być kochaną, chce kochać i dąży poprzez miłość do spełnienia, do doskonałości.

Fenomenem, który pomaga człowiekowi obrać właściwy kierunek dążeń, który ukierunkowuje jego pragnienia i tęsknoty ku dobru, ku Bogu, jest nadzieja. Nadzieja w przekonaniu Piepera wyraża się w formule „jeszcze-nie” oraz

„wszystko dobrze się skończy”. Nadzieja tak pojęta zawiera w sobie dwa momenty – moment oczekiwania oraz ofertę przyszłości. Dzięki swym komponentom nadzieja ukazuje kondycję człowieka w stworzonym świecie jako człowieka w drodze, człowieka pielgrzyma, który od *status viatoris* zmierza ku *status comprehensoris*, ku wiecznej szczęśliwości. Niemiecki autor w swej refleksji nad nadzieją podejmuje także zagadnienie jej przeciwieństw i niebezpieczeństw z nimi związanych. Beznadzieję, zuchwalstwo, rozpacz podobnie jak deprecjację miłości erosa oskarża o negatywny i degradujący wpływ na kondycję duchową człowieka. Pieper trafnie charakteryzuje sytuację człowieka współczesnego: „Ponad nadzieją, która zakorzeniona jest w najbardziej wewnętrznej głębi bytowej duszy, mogą istnieć, by tak rzec, bliżej powierzchni, rozmaite formy rozpacz. Nie dotyczą one jednak głębszej nadziei i nie mają żadnego ostatecznego znaczenia. Z drugiej strony człowiek do głębi zrozpaczony może jawić się innym i sobie samemu jako »optymista« w płytszych warstwach bytowych, na przykład naturalno-cywilizacyjnych – o ile tylko umie on izolować ów najbardziej wewnętrzny kącik rozpacz tak, iż na zewnątrz nie może przeniknąć żaden odgłos bólu. I wiele przemawia za tym, że współczesny człowiek doszedł w tym do prawdziwej wirtuozerii.”¹

Poza tym na kartach traktatu *O nadziei* Pieper ukazuje siebie jako pisarza powściągliwego w dywagacjach na temat nadziei. Nie można uznać go za entuzjastę, a nawet zwolennika teologicznej koncepcji podzielanej m.in. przez Wacława Hryniewicza „nadziei zbawienia dla wszystkich”. Autor zbioru traktatów o cnotach teologicznych przestrzega przed zuchwałym zaufaniem w miłosierdzie Boże.

Postawę Piepera naznaczoną pokorą wobec podejmowanego zagadnienia spotykamy także w traktacie *O wierze*, który zamyka dzieło *O miłości, nadziei i wierze*, a chronologicznie wyprzedza (1935) rozprawę *O nadziei* i *O miłości*. Na szczególnie dużą uwagę zasługuje tutaj pytanie niemieckiego neotomisty o instancję decydującą i nadającą znaczenie słowu *wiara* i każdemu innemu wyrażeniu języka. Jest to wyzwanie zasługujące na podjęcie próby odpowiedzi. Sam Pieper nie odpowiada na nie natychmiast i wprost. Swą refleksję na temat wiary rozpoczyna od analizy rzeczywistości językowej, w której pojęcie to figuruje i jest wypowiedziane. Analiza języka pozwoliła autorowi ukazać paradoks obecny w sformułowaniu „wierzę, że tak jest”. Zwrot ten wskazuje także na dwa momenty konstytuujące wiarę. Pierwszym jest nieznanomość stanu rzeczy, który cechuje ignorancja wobec doświadczenia empirycznego, przekazany jednak w sposób możliwy do zrozumienia. Drugi komponent wiary to bezwarunkowe uznanie tego stanu za prawdę.

Na uwagę zasługują również rozważania Piepera poświęcone postaci świadka, poręczyciela, tego, kto widział, kto wie i którego postawa odgrywa znaczącą rolę w procesie wierzenia. Wierzyć oznacza wierzyć komuś i w coś. Słuchający

akceptuje przekazywaną treść wiary na podstawie świadectwa kogoś innego, innej osoby. Czymś drugorzędnym, w przekonaniu niemieckiego autora, jest to, co świadek mówi. Ważne jest, KTO mówi, KOMU daję wiarę. To na świadku spoczywa ciężar bycia gwarantem prawdy. Jest on poręczycielem, któremu ze strony wierzącego należy się absolutne zaufanie poprzez uznanie za prawdziwe tego, co powiedział, mówi lub co powie w przyszłości. Pieper stwierdza, iż dla człowieka absolutnie obowiązującym autorytetem może być wyłącznie Bóg–Osoba. Sytuacja taka (całkowitego zawierzenia) nie może zachodzić w relacji interpersonalnej. Na uwagę zasługuje także refleksja autora na temat fenomenu wolności jako warunku wiary, który jednocześnie czyni ją niewyjaśnialną, oraz refleksja na temat wiary religijnej, gdzie treść poświadczenia i osoba świadka pozostają identyczne. Pieper pyta także, czy wiara dla ludzi jest czymś dobrym. W odpowiedzi stwierdza, iż wiara jest czymś pozytywnym tylko wówczas, gdy ubogaca człowieka i ukazuje mu w jego rzeczywistości nowy fragment, którego poznanie inaczej pozostałoby dla niego niedostępne.

W lekturze dzieła Josefa Piepera *O miłości, nadziei i wierze* trzy cnoty teologiczne – miłość, nadzieja i wiara nie tylko konstytuują naturę człowieka, ale stają się trzema nurtami, którymi w bycie ludzkim płynie nadprzyrodzone życie. Stanowią one trzy miejsca spotkania w człowieku elementu naturalnego i nadprzyrodzonego, a także trzy obszary wiążące stworzony byt ludzki z jego Stwórcą. Zbiór rozpraw Piepera stanowi przykład rzetelnego namysłu filozoficzno-teologicznego, który jednocześnie umożliwia poznanie intelektualnej spuścizny kultury Wschodu i Zachodu, zwłaszcza myśli związanej z osobą św. Tomasa z Akwinu.

Dzieło to może także pełnić rolę podręcznika i wprowadzenia filozoficzno-teologicznego do fundamentalnych zagadnień konstytuujących naturę człowieka nie tylko dla osób utożsamiających się z tradycją chrześcijańską, ale dla każdego, kto jest otwarty na prawdę, kto prawdy poszukuje, kto pyta o miłość, nadzieję i wiarę.

¹ Josef Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, s. 170.

Ks. DARIUSZ OKO

METAFIZYKA JAKO PARADOKS PODSTAWOWY

Heinrich Schmidinger, *Metaphysik: ein Grundkurs*,
Wydawnictwo „Kohlhammer”, Stuttgart 2000, s. 392

Wiele wskazuje na to, że znowu, całkiem wbrew opiniom kolejnego pokolenia antagonistów metafizyki, przeżywamy (bo jakże mogłoby być inaczej) kolejny do niej powrót. Pomimo wszystkich dobrze znanych racji podnoszonych przeciw samej jej możliwości, znowu zaczyna się pojawiać coraz więcej książek o jednoznacznie metafizycznym charakterze. Do najważniejszych pośród nich należy praca Heinricha Schmidingera, profesora filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Salzburgu, *Metaphysik: ein Grundkurs* („Metafizyka: kurs podstawowy”, Stuttgart 2000). Praca ta jest pomyślana jako podręcznik, ale podręcznik współczesny, na miarę wymagań obecnego etapu rozwoju filozofii i dlatego stanowi pewną syntezę współczesnego stanu badań nad metafizyką. Jego wartość wynika również z faktu, że choć autor nie uprawia żadnej formy „imperializmu filozoficznego”, w pełni uznaje konieczność pluralizmu metod w filozofii i możliwość wielu różnych sposobów rozwijania metafizyki, to jednak sam filozofuje w perspektywie transcendentalizmu katolickiego, bo to właśnie ona wydaje mu się szczególnie uzasadniona i owocna. Kontynuuje więc tradycję stworzoną przez takich myślicieli jak Emerich Coreth, Karl Rahner, Hans Michael Baumgarten, Wolfgang Röd i Richard Schaeffler, co już częściowo tłumaczy znaczenie tej książki.

Wiadomo, jak kluczową rolę w rozumieniu każdego problemu filozoficznego, a zwłaszcza metafizyki, odgrywa historia, dlatego poświęcono jej tu wiele

miejsca. Najpierw, na podstawie historii pojęcia, sformułowana zostaje współczesna definicja metafizyki jako „tej nauki, która zajmuje się pytaniami dotyczącymi całości rzeczywistości, o ile jest ona dostępna człowiekowi” (s. 21). I jak to zwykle na początku takich podręczników bywa, nie można się w nim obejść bez przeglądu historii krytyk metafizyki, historii będącej rezultatem odwiecznego ścierania się, sporu odwiecznego nurtu metafizycznego filozofii z jej niemniej odwiecznym nurtem antymetafizycznym. Stanowiska antymetafizyczne prof. Schmidinger sprowadza do 7 głównych typów: humanistyczno-sceptycznego, oświeceniowo-przyrodniczego, teoriopoznawczego, egzystencjalistycznego, marksistowsko-neomarksistowskiego, neopozytywistyczno-lingwistycznego i heideggerowskiego. Odpowiadając na nie, zwraca on uwagę, że najpoważniejszy wydaje się tutaj teoriopoznawczy, kantowski typ krytyki, to jego przede wszystkim należy brać pod uwagę. Poza tym trzeba pamiętać, że krytyki odnoszą się zwykle do określonego typu metafizyki jako historycznego fenomenu i same w związku z tym są też tylko przejściowym, historycznym zjawiskiem i choćby z tego powodu także podlegają krytyce. Również wtedy, kiedy zgadzamy się z Kantem, że krytyka metafizycznych możliwości rozumu musi poprzedzać wszelkie próby konstruowania metafizyki, to trzeba pamiętać, że rozwój i zmiana pojmowania rozumu mogą pociągnąć za sobą rozwój i zmianę pojmowania możliwości metafizyki chociażby poprzez lepsze ukazanie wielości równouprawnionych typów racjonalności, które są dostępne człowiekowi. W ten sposób krytyki metafizyki, nawet te najbardziej dążące, również z punktu widzenia metafizyka, okazują się nieraz jak najbardziej sprowokowane i uzasadnione brakami obecnymi w metafizyce, okazują się etapem jej dialektycznego rozwoju. Dlatego często trzeba przyjmować wobec nich postawę nie tyle apologetyczną, co asymilacyjną.

Dzieje metafizyki zostają podzielone na dwa zasadnicze okresy: metafizykę klasyczną i metafizykę nowożytną. Na tę pierwszą składają się modele starożytne (Platon, Arystoteles, Plotyn) oraz modele wytworzone pod wpływem chrześcijaństwa (św. Augustyn, św. Tomasz). Zostaje zwrócona uwaga, że metafizyka chrześcijańska sama przygotowała swoje przewyciężenie w metafizyce nowożytnej poprzez pracę takich filozofów jak Wilhelm von Ockham i Mikołaj z Kuzy. W metafizyce nowożytnej z kolei można wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska: absolutystyczne, sceptyczne i pośrednie, można powiedzieć semi-absolutystyczne. Pierwsze opiera się na przekonaniu, że dany jest nam absolutnie pewny (archimedesowy) punkt oparcia metafizyki (który najczęściej upatruje się w pierwotnym, źródłowym poznaniu Boga, w udziale w Jego wiedzy) i dlatego możliwe jest konstruowanie metafizyki jako zamkniętego systemu. Stanowisko to jest reprezentowane przede wszystkim przez Spinozę, Leibniza oraz niemieckich idealistów: Fichtego, Schellinga i Hegla. W stanowisku sceptycznym kwestionuje się radykalnie możliwość metafizyki jako nauki – z racji wykraczania jej przedmiotu poza możliwości poznawcze podmiotu. Reprezentantami tego stanowiska są oczywiście Hume i Kant, ale również dla nich ta negacja nie oznacza zakwestionowania ist-

nienia i ważności pytań metafizycznych. Stanowisko trzecie, pośrednie, polega na akceptowaniu z jednej strony kantowskiej krytyki metafizyki, które może być połączone nawet z jej pogłębieniem i radykalizacją. Jednak z drugiej strony, jakby wbrew sobie i własnym deklaracjom, nie nazywając zwykle rzeczy po imieniu, stawia się tu nowe, mocne tezy metafizyczne, przy pomocy których usiłuje się wytłumaczyć świat jako całość. Tak jest w przypadku Schopenhauera głoszącego, że cała rzeczywistość jest ujawnieniem i obiektywizacją ślepej woli życia, oraz Nietzschego przypisującego tę samą rolę woli mocy. W ten sposób również oni potwierdzają żelazną regułę głoszącą, że nawet najbardziej radykalne negacje metafizyki natychmiast pociągają za sobą przyjęcie innej metafizyki – choć zwykle tym bardziej ukryte, im bardziej gwałtowna była jej negacja.

Przeгляд tych stanowisk nakazuje jednak najwięcej racji przyznać Kantowi. To jego tezy są najbardziej znaczące dla współczesnej debaty, która jednak prowadzi do radykalizacji i przynajmniej częściowego przezwyciężenia jego stanowiska. Na podstawie rozwoju współczesnej filozofii i nauki okazuje się, że ludzki rozum nie tylko nie posiada absolutnych treści, ale także absolutnych form, przy pomocy których mógłby porządkować i organizować rzeczywistość. Okazuje się, że rozumowi nie można przypisać aż tak wielkiej roli w konstytucji obrazu świata, jak chciał tego Kant, ponieważ to, co on uważał za dzieło empirycznego lub transcendentálnego podmiotu, w dużym stopniu okazuje się wynikiem oddziaływania bezprzedmiotowych, bezustannie ewoluujących systemów jak język, nauka, kultura, społeczeństwo, historia, a także biologia i podświadomość. To właśnie wielość tych interferencjujących ze sobą systemów stanowi transcendentálne uwarunkowanie wszelkiej aktywności rozumu, wszelkiego obrazu rzeczywistości, jaki on sam sobie wytwarza. Oznacza to oczywiście konieczną relatywizację nowożytnego antropocentryzmu, ale czy oznacza też, że jeszcze bardziej uwarunkowany rozum jest jeszcze bardziej niezdolny do tworzenia metafizyki?

Na to pytanie stara się odpowiedzieć część druga, systematyczna pracy. Najpierw ujmuje się w niej metafizykę od strony negatywnej. Podkreśla się tutaj, że każdy system, także metafizyczny, który na pewnym etapie rozwoju kultury nawet najbardziej pomaga nam zrozumieć rzeczywistość i poradzić sobie z nią, ma relatywne znaczenie, bo, po pierwsze, nie da się wielości systemów zredukować do jednego; po drugie, każdy system jest tworzony z określonego, partykularnego punktu widzenia; po trzecie, każdy system coś odsłaniając, coś innego zarazem nieuchronnie i nieprzezwyciężalnie zasłania, oraz, po czwarte, zawsze pozostaje pewna empiryczna reszta, która nie poddaje się żadnej systematyzacji (jak na przykład problem zła i cierpienia). Te racje łącznie sprawiają, że realizacja zarówno klasycznego, jak i nowożytnego ideału metafizyki wydaje się niemożliwa. Czy oznacza to faktycznie koniec wszelkiej możliwości metafizyki, erę ściśle post-metafizyczną?

Na to pytanie odpowiada drugi, pozytywny rozdział części systematycznej. Wstęp do niej stanowi pytanie: „Czy dane jest w końcu jakieś filozoficznie, to

znaczy naukowo usprawiedliwiona forma obchodzenia się przez człowieka z pytaniami, na które zasadniczo nie można odpowiedzieć, ale na które jednak w jakiś sposób musi się odpowiedzieć ponieważ egzystencjalnie i naukowo posiadają one zbyt wielkie znaczenie?” (s. 341). Jak to już zauważył Kant, sam rozum stawia człowiekowi pytania, na które nie potrafi znaleźć odpowiedzi. Jednak pomimo tego człowiek musi mieć jakieś, choćby prowizoryczne rozwiązania, bo inaczej jego egzystencja, a zwłaszcza jej rozumność, stałaby pod znakiem zapytania. Właśnie, bez „nie-możliwej” metafizyki, niemożliwa staje się również egzystencja. Filozofia nie może pozostawić człowieka samego wobec tego zadania. Po pierwsze, pomaga mu poprzez (całkiem w duchu kantowskim) stawianie hipotez i postulatów, które wydają się konieczne ze względu na pewne przesłanki, ale oczywiście też nie są bardziej konieczne niż one. Takie hipotezy i postulaty nie mogą zaprzeczać ani wyników teorii poznania, ani nauk szczegółowych, a także muszą być komunikowalne, muszą też być poddane procesowi nieustannej dyskusji naukowej i tak kontrolowalne oraz korygowalne. Po drugie, filozofia może pomóc także poprzez zgłębianie podstawowego paradoksu poznania polegającego na tym, że chociaż człowiek posługuje się pewnymi ujęciami, perspektywami, systemami, to nie znaczy to, że poznaje tylko te ujęcia, perspektywy, systemy, ale że poznaje rzeczywistość w takich ujęciach, w takich perspektywach, w takich systemach. W języku Kant można powiedzieć, że nie poznaje ani rzeczy samej w sobie, ani zjawiska, ale rzecz samą w sobie tak, jak jest dana w zjawisku. Przy całej relatywności naszego poznania nie jest ono tak całkiem relatywne – tak samo, jak nie jest całkiem absolutne. Te dwie skrajności, jak zwykle każda skrajność, są nie do utrzymania. To prawda, że nasze systemy obrazujące rzeczywistość podlegają nieustannym sprawdzianom, korektom i przemianom. Ale coś innego może wymuszać te sprawdziany, korekty i przemiany jak nie nierelatywny, uprzedni do wszelkich systemów, pierwotny, źródłowy dostęp do rzeczywistości? Jakaś pierwotna, źródłowa percepcja (*Wahr-Nehmung*) będąca miarą wszelkiego następującego potem procesu poznawczego? *Questio disputata* dotyczy tylko sposobu i miejsca tej percepcji, tego dostępu. Profesor Schmidinger widzi tutaj cztery zasadnicze możliwości: samoświadomość – jak w niemieckim idealizmie; doświadczenie transcendentálne – jak u Husserla i w transcendentalizmie katolickim; rozumienie bycia – jak u Heideggera i w końcu doświadczenie mistyczne – jak u ludzi najbardziej religijnych. W badaniu mającym wyjaśnić, o ile te koncepcje mogą stanowić podstawę dla postulatów i hipotez metafizyki, dostrzega on też zasadnicze zadanie współczesnej filozofii. Sądzi również, iż jest to zupełnie możliwe, że analiza doświadczenia transcendentálnego czy też mistycznego pozwoli na spojrzenie na to, co stanowiło zwykle ukoronowanie metafizyki – afirmację istnienia Boga, jako na coś więcej niż tylko postulat.

Jest to otwierające dalszą perspektywę, a zarazem wieńczące stwierdzenie całej książki, dzieła, które traktuje o metafizyce, a zarazem samo jest ważnym

przejawem jej życia. Praca ta dobrze spełnia postawione jej zadanie: bycia współczesnym podstawowym wykładem metafizyki. Heinrich Schmidinger z wielką kompetencją starego profesora filozofii przedstawia panoramę najważniejszych systemów metafizycznych, jakie pojawiły się w dziejach, a zarazem z taką samą kompetencją wprowadza w samo centrum współczesnej debaty nad metafizyką oraz zarysowuje istotę własnej koncepcji. Właśnie dlatego książka ta oznacza coś o więcej niż tylko podręcznik, dlatego może być pomocna również dla tych bardziej w metafizyce zaawansowanych. Jest to metafizyka dojrzała, świadoma samej siebie, metafizyka po Humie, Kancie, Fichtem, Schellingu, Hegłu, Schopenhauerze, Nietzsche, Heideggerze. Wartość pracy podnoszą jej zalety formalne: jasny język, przejrzysty układ graficzny, poglądowe ujmowanie treści w tabelach. Trudno byłoby wskazać współczesny podręcznik o podobnych zaletach, dlatego książka ta warta jest przetłumaczenia na język polski.

Jednak każde, nawet najlepsze dzieło, pozostaje tylko etapem, tymczasowym osiągnięciem i tymczasowym rozwiązaniem, będąc najwyżej zwieńczeniem tego, co było, i zapowiedzią tego, co będzie. Dlatego trzeba też wskazać na pewne zastrzeżenia czy wyrazić pewien niedosyt, które mogą powstać przy lekturze tej książki. Zresztą zachęca nas do tego sam autor (bardzo skromnie), podkreślając nieuniknioną relatywność, ograniczenia swojego stanowiska, często używając przy referowaniu cudzych i własnych poglądów zwrotów takich, jak: „o ile jest mi wiadome” i „moim zdaniem”.

I tak trzeba podkreślić, że jest to jednak podręcznik pisany z jednej, określonej perspektywy filozoficznej, mianowicie tej transcendentalnej. Oczywiście jest to nieuniknione, jakąś perspektywę zawsze trzeba wybrać i można się zgodzić, że jest ona szczególnie ważna dla współczesnej debaty o metafizyce, ale oznacza to też nieuchronnie, że będzie tu brakować wiele z tego, co można by zobaczyć w innych perspektywach. Właściwie nieobecny jest tutaj dorobek filozofii analitycznej, choć przecież w pracy o ambicjach podręcznikowych można by tego oczekiwać. (Może rozwiązaniem byłby podręcznik autorstwa kilku specjalistów.) Podobnie „wielkim nieobecny” jest dorobek współczesnej filozofii człowieka. Z tego też zapewne między innymi wynika pewna słabość tej pracy. Mianowicie wydaje się, że zbyt wielką wagę przywiązuje się w nim jednak do poglądów strukturalistów i neostrukturalistów, i jednak za bardzo wątpi się tu w rolę podmiotu. Czy filozofia dialogu w formie proponowanej choćby przez ks. prof. Tischnera nie byłaby tutaj zbawiennym uzupełnieniem i korektą?

Podobnie wydaje się, że w ramach swojego transcendentalizmu autor nie raz zbyt wiele, zbyt bezkrytycznie przejmuje od Kanta, na przykład jego przekonanie, że wszystkie dowody istnienia Boga sprowadzają się do dowodu ontologicznego, który nie jest ważny. Mogą one zatem najwyżej służyć nie tyle do uzasadnienia istnienia Boga, ale uzasadnienia przyjęcia hipotezy istnienia Boga. Takie stanowisko nie tłumaczy jednak wystarczająco, dlaczego dowód ontologiczny do dziś ma tak bogatą literaturę i tylu zwolenników. Ponadto, o ile zupełnie można się zgodzić z kantowską redukcją dowodu fizyko-teologicznego do

kosmologicznego, to już bardzo wątpliwa jest redukcja tego dowodu do ontologicznego. Dowód kosmologiczny nie opiera się na ukrytej grze pojęć, ale na istotnym aspekcie każdego bytu – jego przygodności, jego niewytlumaczalności bez odwołania się do innego bytu, ostatecznie Bytu koniecznego.

Wydaje się też, że zbyt wielką wagę przywiązuje się tu do krytyki teizmu, na przykład do stwierdzenia Heideggera, że przed Bogiem filozofów (*causa sui*) nie można ani się modlić, ani klękać, ani tańczyć. Jednak bardziej miarodajna byłaby opinia człowieka bardziej wierzącego, a on akurat nie musi widzieć żadnej sprzeczności pomiędzy Bogiem filozofii i Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Już to, co można wiedzieć o Bogu z filozofii, może przygotowywać i otwierać na „więcej”, które z kolei może być dane w ewentualnym objawieniu. Trudno też zgodzić się z tezą, że ateizm można traktować jako hipotezę równie uzasadnioną jak teizm. Wydaje się jednak, że zbyt wiele przemawia przeciw tej hipotezie, chociażby „antropologiczna katastrofa” mająca miejsce w krajach postkomunistycznych, gdzie masowy ateizm został wcześniej wprowadzony i był utrzymywany na drodze masowego ludobójstwa. Akurat z tej perspektywy trudno uznać zło i cierpienie za mocny argument przemawiający za ateizmem – raczej odwrotnie. One też nie wydają się tak całkiem niewytlumaczalne. Czy nie wyjaśniają nam tu wiele choćby wyniki współczesnej nauki, na przykład psychologii, socjologii i socjobiologii?

Prof. Schmidinger podkreśla też często, że człowiek żyje w wielu wielowymiarowych systemach poznania i komunikacji, które dogłębnie kształtują jego egzystencję. Oczywiście każdy z tych systemów jest niekompletny, niedoskonały, podlega stałej ewolucji. Czy pewną pomocą nie byłaby metafizyka jako jeden z systemów wyjaśniania? System niedoskonały, na pewno, ale czy bardziej niedoskonały niż inne? Czy metafizyce nie stawia się czasami zbyt wielkich wymagań, w tym szczególnie wymagań teoriopoznawczych? Oczywiście, że prawie każdy krok, każdy ruch myśli ludzkiej, w każdej dziedzinie, bynajmniej nie tylko metafizyce, można otoczyć wieńcem zastrzeżeń, wątpliwości, negacji. Można tak podważyć, zakwestionować prawie każde myślenie, w prawie każdej dziedzinie. Nie robimy tego zawsze, bo oznaczałoby to paraliż każdej osobowej egzystencji. W każdej dziedzinie godzimy się na to, że często musimy polegać na pojęciach i twierdzeniach nie do końca uzasadnionych i sprawdzonych. Skąd więc tak wielka surowość akurat wobec metafizyki? Może czasem również stąd, że jej prawdy bywają najtrudniejsze, najbardziej wymagające duchowo, a zarazem skutki ich negacji, odrzucenia nie są tak natychmiast i bezpośrednio dotkliwe, tak paraliżujące, jak w innych dziedzinach racjonalności. (A właśnie przez to mogą być jeszcze bardziej zwłótniejsze.) Znając rozmiary i zakusy systemów, które powstały w ramach stanowisk absolutystycznych lub semi-absolutystycznych w metafizyce, nabiera się naturalnej sympatii dla sceptyków. Ich trzeźwość jest już o wiele lepsza niż miraże nieokiełzanych systemów. Ale radykalnego sceptyka można by z kolei zapytać, jaki rodzaj poznania mógłby go zadowolić, jaki uznałby za pewny? Boski? A czy sam Absolut we-

dług jego kryteriów mógłby być pewny swojej metafizyki? Trzeba też pamiętać, że niepewność tez metafizycznych oznacza też niepewność wszelkich tez filozoficznych (a pośrednio też naukowych), ponieważ każdy wielki problem filozoficzny jest w swojej istocie, u swojego korzenia, problemem metafizycznym, wymaga rozstrzygnięć ontologicznych. To właśnie dlatego, pomimo całej swojej kwestionowalności, metafizyka jest nieusuwalna – bo właśnie w niej, jak w soczewce koncentruje się kwestionowalność i nieusuwalność zarazem całego ludzkiego poznania.

To właśnie również i dlatego metafizyka jest podstawowym paradoksem naszego istnienia, który wynika z podstawowego paradoksu naszego poznania, o którym mówi prof. Schmidinger. Pomimo wszystkich, nieraz tak druzgocących krytyk, pomimo całej (oczywistej i uznanej) relatywności naszego poznania, w tym także metafizycznego poznania, metafizyka trwa, uczy się z krytyk i je przewycięża, również dzięki nim się rozwija. Dlaczego? Bo jednak przy całej relatywności naszego poznania może w nim być coś nierelatywnego, co niepoddającego się (przynajmniej na dłuższą metę) iluzji czy błędowi. Coś, co pozwala doskonalić i zmieniać różnorodne modele służące rozumieniu rzeczywistości. Coś, co jest podstawą każdej metafizyki godnej tej nazwy – krytyczny, poszukujący ducha ludzkiego, który pomimo całego swojego wielorakiego uwarunkowania i relatywności bezwarunkowo i bezkompromisowo dąży do prawdy – poprzez wielorakie iluzje i błędy (także metafizyczne), które napotyka lub tworzy na swojej drodze, i które jeszcze napotka i wytworzy.

Ks. PIOTR SOB CZAK

O B E C N O Ś Ć I O T W A R T O Ś Ć

Jan Andrzej Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001

Podjęcie metafizycznej refleksji nad doświadczeniem mistycznym postulowano wielokrotnie (m.in. Bergson, Kołakowski, Tischner) w przekonaniu, że mistyczne przeżycie otwiera nową przestrzeń dla filozoficznych analiz, szczególnie w rozumieniu istoty oraz charakteru relacji człowieka i Boga. Edycja książki *Drogi człowieka mistycznego* autorstwa Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP, odkrywającej filozoficzne aspekty doświadczenia mistycznego, chociaż zbiega się w czasie z modą na mistykę, nie jest sprawą mody. Autor porusza bowiem tematy, które – abstrahując od zmieniających się trendów światowych – zawsze są doniosłe, czego wyrazem jest umiejętna synteza wątków greckiej filozofii, elementów biblijnych i analiz tekstów mistyki chrześcijańskiej (poza nielicznymi wyjątkami). Ukazanie historycznego aspektu zagadnienia mistycyzmu nie jest pierwszoplanowym zamierzeniem Filozofa, który twierdzi, iż „nie pisze dziejów mistyki, stara się raczej przedstawić problemy, z jakimi boryka się człowiek mistyczny w poszukiwaniu dróg wiodących do widzenia Boga” (68). Jego pracy towarzyszy więc ciągle poszukiwanie głębi prawdy o człowieku i Bogu. Istotny węzeł problemowy dotyczy kilku pytań: „czy jest jedna czy wiele mistyk, na czym polega istota mistyki oraz współczesny dylemat relacji między religią i mistyką” (7).

Tytuł książki otwiera możliwość jej interpretacji w dwóch kierunkach: w stronę analizy w i e l o ś c i dróg prowadzących człowieka do Boga lub też o g l ą d u istoty człowieka mistycznego. J. A. Kłoczowski łączy te dwa aspekty i pod różnorodnością opisów drąży zasadniczy problem metafizycznych i antropologicznych warunków możliwości doświadczenia mistycznego (przysłowiowego minimum) przeplatający się przez całą książkę, w której strukturze dostrzegam

cztery wymiary. Jakie są to wymiary i jaka jest *condicio sine qua non* przeżycia mistycznego?

1. Pierwszy wymiar tekstu porządkuje warsztat słowno-pojęciowy, można powiedzieć ustala istotne dla sprawy *instrumentarium*, a osią problemową tej części jest pytanie o istotę mistyki. Greckie *mistikos* (od *myo* – zamykać, głównie w kontekście zamykać oczy) w chrześcijańskiej literaturze posiada – pisze Autor – potrójne znaczenie: „jako mistyczny wymiar interpretacji Biblii, jako cecha poznania, którą daje liturgia, wreszcie jako duchowe poznanie Boga” (8). Ten ostatni wymiar stanowi główny problem książki. Założeniem fundamentalnym Autora *Dróg* jest doprowadzenie analiz do punktu kulminacyjnego, którym jest określenie kryteriów doświadczenia mistycznego. J. A. Kłoczowski wskazuje na trzy parametry tego doświadczenia (22-24). Pierwszy to „radikalna bierność”, jakiej doznaje mistyk, czując się jakby ogarnięty i przeniknięty przez wyższą rzeczywistość. Oznacza to, iż przeżycie mistyczne jest owocem działającego w jakiś sposób daru przychodzącego z zewnątrz człowieka. Drugi to „doświadczenie Całości” (Boga, Kosmosu...), a w religii teistycznej osobowego spotkania z Bogiem. Trzeci parametr to „całkowita przemiana bytu” człowieka, dzięki której mistyk staje się nowym człowiekiem. Określenie kryteriów doświadczenia mistycznego jest niezmiernie ważne dlatego, że pomaga je odróżnić od innych sposobów ludzkiego poznawania Boga.

Ten epistemologiczny aspekt przeżycia mistycznego jest dominującym motywem książki. Dzięki analizie tekstów klasyków mistyki, filozofii i teologii, Autor dokonuje charakterystyki doświadczenia mistycznego, wybierając za przewodnią koncepcję św. Tomasza z Akwinu. Czytelnie wyjaśniając Tomaszowe, spekulatywne podziały poznania Boga, zatrzymuje się na takim rodzaju poznania, które Akwinata nazywa „afektywnym i doświadczalnym. J. A. Kłoczowski pisze, że jest to poznanie przez miłość, religijna wiedza będąca skutkiem daru Ducha Świętego, skutkiem działania Mądrości, a jego osobliwość epistemologiczna w tym się wyraża, że najpierw Bóg łączy człowieka ze sobą przez miłość, a dopiero jako skutek owego zjednoczenia poprzez miłość jawi się poznanie ukrytych tajemnic Bożych” (13-14). Specyfiką poznania mistycznego jest więc charakter daru (dotknięcie łaską) doprowadzającego do zjednoczenia przez miłość. „Właśnie do tego dąży mistyk, aby dostąpić łaski obecności Boga i z Nim się zjednoczyć” (42).

Istnieje jednak pewna paradoksalność doświadczenia mistycznego. Czym się ona przejawia? Mistyczne poznanie Boga jest jednocześnie teologią ciemności i teologią światła (29). Autor porusza się w trudnym języku pojęć mistyki i kontemplacji, szczególnie wykorzystując koncepcje teologii negatywnej, mówiącej o tym, kim Bóg nie jest. W przeżyciu mistycznym naturalny ludzki rozum wchodzi w noc ciemną, która równocześnie jest światłem: „Bóg zostaje poznany jako niepoznany” (28).

2. Druga płaszczyzna tematyczna, po której porusza się Autor, poświęcona jest antropologii mistycznej. Problematyka skoncentrowana jest wokół pytania,

kim jest mistyk? Krakowski filozof przybliży sylwetkę *homo mysticus* w kilku określeniach. Mistyk to „człowiek duchowy” (75), a zarazem „człowiek wewnętrzny” (65). Człowiek mistyczny w przeciwieństwie do metafizyka to *hermeneuta niecierpliwy*, który pomija drogę do Boga zapośredniczoną przez symbol i bezpośrednio wchodzi w świat Boga (53). Lecz niecierpliwość mistyka nie jest oznaką jego niedojrzałości, ale wypływa z osobliwości przeżycia mistycznego, które jest niejako darem ogarniającym człowieka.

Najważniejsze jednak pytanie antropologiczne, jakie stawia J. A. Kłoczowski, dotyczy subiektywnego warunku możliwości doświadczenia mistycznego: jaka musi być konstrukcja bytu ludzkiego, by mógł doświadczyć Transcendencji? Człowiek posiada naturalne dążenie do Transcendencji i odkrywa w sobie tę zdolność. Dlatego tak ważny i aktualny pozostaje postulat: *po z n a j s a m e g o s i e b i e*. Idąc za nim, jedni mistycy uznają trychotomiczną koncepcję człowieka wyróżniając ciało – dusza – duch, inni zaś (np. Edyta Stein) widzą w samej duszy taką dyspozycję duchową, która pozwala człowiekowi wyjść z tego świata, aby doznać dotknięcia Boskiego (68). To miejsce w człowieku nazywają „iskierką duszy”, „ogrodem zamkniętym”, „twierdzą wewnętrzną” (73), jak również „głębią duszy”, „wierzchołkiem”, „źródłem” (82-83). Autor, nie ukrywając preferencji na rzecz dialogicznej koncepcji mistyki (istniejącej obok mistyki ekstazy i instazy), podkreśla dialogiczną, a nie monologiczną strukturę ludzkiej natury (60), co w konsekwencji oznacza, że człowiek w przeżyciu mistycznym nie zatracą się w Jedni, nie traci tożsamości, „lecz zbliżając się do Boga poznaje siebie coraz pełniej i coraz jaśniej i doświadcza wzajemnej obecności” (61, 22).

3. Trzeci wymiar książki zawiera analizy mistycznych przeżyć wybranych mistrzów, których koncepcje J. A. Kłoczowski twórczo i ze znanstwem tematyki przedstawia. Jest to najobszerniejsza część książki, w której Autor poprzez bogactwo obrazów i porównań przybliży różnorodność opisów doświadczenia mistycznego. Soczysty język i głębokie komentarze wprowadzają czytelnika w mistykę istoty Mistra Eckharta, w karmelińska mistykę oblubieńczą i mistykę zjednoczenia (św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża, św. Edyta Stein), w *poetycką* formę mistyki (Angelus Silesius). Autor selektywnie skoncentrował się na tekstach mistycznych, świadomy istnienia wielu nurtów mistyki chrześcijańskiej (katolickiej), o których nie zapomina wspomnieć, choćby o szerokim nurcie duchowości franciszkańskiej, opartej na adoracji Boga Wcielonego – Chrystusa (49, 234).¹ Jednym słowem ta część książki stanowi zapis różnorodności języka w opisie doświadczenia mistycznego, odsłaniając równocześnie niuanse poszczególnych dróg mistycznych.

W kręgu zainteresowań Autora znaleźli się jeszcze Thomas Merton ze swoją mistyką *monastyczną* i bardziej krytycznie oceniany Bede Griffiths.

¹ Znawcy problematyki mistycyzmu piszą także o mistyce powołania, którą reprezentuje Adrienne von Speyer; por. W. Stinissen OCD, *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1993, 96.

Ci dwaj są o tyle interesujący w swych poglądach, o ile podejmują próby konfrontacji czy też szukania wspólnych punktów mistyki Zachodu i Wschodu (budyzm, zen, hinduizm). Dzięki wprowadzeniu ich poglądów w korpus książki J. A. Kłoczowski osiąga trzy cele: przybliży koncepcję mistyki Wschodu, krytycznie się do niej ustosunkowuje i ukazuje prekursorów dialogu międzyreligijnego. W czym Autor postrzega zasadniczą różnicę między mistycznym Wschodem i Zachodem? Mistyka Wschodu, zwana mistyką Całości czy Jaźni, priorytetowo dąży do uwolnienia człowieka od cierpienia; mistyka chrześcijańska zakłada dążenie do pełni miłości. „Zycżliwość – pisze Filozof – to nie to samo co miłość, – »chcę ci ulżyć«, to nie to samo co »chcę być dla ciebie i chcę być przez ciebie«. To zupełnie inny pomysł na życie” (295).

4. Kolejny, czwarty wymiar książki tworzą szczegółowe problemy dotyczące mistyki w jej szerszym spektrum powiązań i relacji. Wśród wiodących zagadnień znajduje się omówienie stosunek mistyki do praktyki, do etyki, erotyki, ezoteryki, teozofii i religii. Oto kilka najważniejszych myśli Filozofa.

Mistyka zakłada p r a k t y k ę, która zwie się ascetyką. Zjednoczenie mistyczne – które w gruncie rzeczy jest jakimś stanem bierności człowieka – jest zarazem ostatnim etapem mistycznej drogi, która wiedzie poprzez oczyszczenie i oświecenie (27). Tę pracę w drodze do zjednoczenia mistycy różnie nazywają: odosobnienie, nawrócenie, unicestwienie, zatracenie, oczyszczenie, droga modlitwy. „Mistrzowie mistyki – pisze Autor – mają świadomość tego, iż warunkiem dostąpienia pełniejszego kontaktu z Bogiem, bardziej przenikliwego widzenia spraw Boskich jest przejście przez adepta drogi wtajemniczenia, wymagającej od niego żarliwego i wytrwałego wysiłku” (176). Jest to praca duchowa, która harmonizuje z przeżyciem mistycznym, jest to powiązanie bierności i aktywności człowieka mistycznego.

Mistyka ma związek z e t y k ą. Filozof omawia dwie skrajne tendencje widzenia problemu. Z jednej strony separacja mistyki od etyki (zachodząca m.in. w gnozie i kwietyzmie), z drugiej antymistyczne nastawienie (np. w filozofii Rosenzweiga i Lévinasa), redukujące mistykę – a szerzej – doświadczenie religijne do etyki. Jaka jest – zdaniem Autora – właściwa droga? Przy zachowaniu specyfiki doświadczenia mistycznego (religijnego) należy przelożyć to doświadczenie na relacje etyczne, bowiem istotnym parametrem prawdziwości doświadczenia mistycznego jest wzrost moralny mistyka. W ten sposób Autor wyraźnie podkreśla w mistyce konieczność łączności tego, co wewnętrzne (przeżycie), z tym, co zewnętrzne (działanie, zaangażowanie).

Przyciągając uwagę czytelnika są rozważania J. A. Kłoczowskiego dotyczące związku e r o s a i a g a p e. To inaczej problem miłości w mistyce albo kwestia relacji natury i łaski (229). Autor tak prezentuje koncepcje greckiego erosa, by dokonać jego rehabilitacji, ukazując jego oblicze jako naturalną „siłę ciężenia” człowieka ku dobru. Filozof stawia jednak zasadnicze pytanie: „Czy Eros wystarczy, aby doprowadzić człowieka do boskiej Jedni, aby się w niej pogrążyć?” (223). W odpowiedzi czytamy, iż sam eros dla mistyki to za mało. Potrze-

ba, aby on przeszedł przez boską agape, oczyszczony cierpieniem Boga, gdyż „mistyka to nie tylko »siła ciężenia«, to nie tylko eros, ale i agape, ona przenika i przemienia erosa, a w łączności z nim nadaje mu nowy wymiar” (243).

Podejmując wątki mistyki w stosunku z o t e r y k i i teozofii, Filozof koncentruje się na omówieniu koncepcji gnostycznych, na gruncie których wykształciła się mistyka Jedności, przeniknięta duchem panteizmu – a ściślej mówiąc – duchem pan-en-henizmu (253). Wnikliwie analizuje Autor koncepcje podwójnej świadomości, jaką zakłada gnostycyzm: świadomości płytkiej i głębokiej. Ta dychotomia stoi u podstaw gnostycznej tendencji do utożsamiania poznania siebie i Boga, która zmienia sens zbawienia rozumianego jako dar i łaska oraz przekształca wizję transcendencji. J. A. Kłoczowski pisze, że „dla gnozy poznanie Boga i poznanie przez człowieka siebie – czyli swojej prawdziwej, wewnętrznej istoty – to właśnie jedno i to samo poznanie” (246).

Odłąbną kwestię stanowi relacja mistyki do religii. Generalnie, Autor książki akceptuje tezę głoszącą łączność przeżycia mistycznego z konkretną religią, lecz dopuszcza także sytuację alternatywną. Tak o niej pisze: „są ludzie religijni, którzy są mistykami, i są mistycy, którzy nie są ludźmi religijnymi” (20). Postawioną hipotetycznie kwestię możliwości istnienia doświadczenia mistycznego poza religią śledzi J. A. Kłoczowski na przykładzie filozofii Henryka Elzenberga. Szczególnie wnikliwie – choć nie bez osobistych zastrzeżeń – Autor prezentuje linię argumentacyjną Elzenberga za istnieniem mistyki bez religii, który za fundament takiej naturalnej mistyki obiera aksjologię. J. A. Kłoczowski skłania się ku tej opcji, twierdząc, że doświadczenie mistyczne nie zawsze tożsame jest z doświadczeniem religijnym (302). Konsekwentnie pisze, że „istnieją w dziejach ludzkiego ducha postaci obdarzone głęboką kulturą duchową, ludzi uczciwych i prawych, którzy siebie samych określali jako mistyków. Czy mamy prawo pozbawiać ich prawa do używania tej nazwy?” (20). Kluczem do naturalnej mistyki – twierdzi Autor książki – byłaby nie tylko metafizyka, ale przede wszystkim antropologia, odkrywająca pełnię życia duchowego człowieka. Dzięki temu doświadczeniu siebie, które nie jest zamknięte jedynie w sobie, ujawnia się coś przekraczającego człowieka, coś, co odsyła do „Obecności przenikającej i wszechogarniającej wszystko” (308).

Książka o sprawach nielatwych, wobec których nierzadko brak adekwatnego słowa, napisana jest językiem fachowym, a równocześnie prostym i czytelnym. Spotkanie z książką J. A. Kłoczowskiego nasuwa wniosek, że różnorodność dróg przeżycia mistycznego należy rozważać w trzech przypadkach: są mistyki związanych ściśle z określonymi religiami, w ramach jednej tradycji religijnej pojawiają się różnorodne style opisu poznania mistycznego oraz istnieją wielorakie drogi mistycznego doświadczenia poza tradycjami religijnymi. Książka – moim zdaniem – jest filozoficznym komentarzem do ewangelicznej prawdy: „Duch tchnie, gdzie chce i jak chce” (J 3,8). Bowiem ta w istocie swjej mówi o pluralizmie sposobów działania Boga (łaski) w duszy człowieka. Jeśli więc istnieje osobliwy *casus* mistyki bez religii, to stanowi on szczególny przypadek

prawdy mówiącej o tym, że „laska Boga chodzi drogą, którą jest człowiek”. Nie można więc mówić o mistyce w ogóle, choć strukturalne podobieństwa odmiennych tradycji mistycznych są niepodważalne (17). Dwie wydają się być niezbywalne prawdy mistyki: o Obecności (różnie pojmowanej), która w przeżyciu mistycznym w jakiś sposób ogarnia człowieka i wprowadza go w stan bierności, oraz o otwartości podmiotu ludzkiego transcendującego siebie. Te dwie rzeczywistości stanowią potencjalnie podstawę przeżycia mistycznego niezależne od tradycji religijnej. W konsekwencji oznacza to, z jednej strony, że akt przeżycia mistycznego może być w jakiś sposób ofiarowany człowiekowi poza określoną tradycją religijną, z drugiej zaś to, iż sam człowiek w swej strukturze jest metafizyczny i mistyczny.

Książka *Drogi człowieka mistycznego* wpisuje się w nurt literatury filozoficznej, która stawia pytanie o sens religii w kulturze, o rolę mistyki w religii oraz postulującej konieczność przyjęcia wieczności dla ładu doczesności. Porządkuje ona zasadnicze kwestie w dziedzinie mistycznego doświadczenia i jest nie tylko przewodnikiem po trudnej problematyce wiary, filozofii i mistyki, ale jak słowo mistrza otwiera przestrzeń wolności osobistych poszukiwań.

Omawiając *Drogi*, zwróciłem uwagę na najważniejsze – moim zdaniem – kwestie, jakby cztery wymiary tekstu, co z konieczności spowodowało ograniczenie szczegółowej analizy problematyki i wielu zagadnień, które można odnaleźć w książce, co tym bardziej inspiruje do uważnej jej lektury.

MARIUSZ KAPCZYŃSKI

ŚWIĘTY POMYLENIEC – PIELGRZYM I PROWOKATOR

Cezary Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, słowo/ obraz terytoria*,
Gdańsk 2000

Święty idiota? Jurodiwy? A któż to taki?

Postać to osobliwa i na wskroś tajemnicza. Encyklopedyczne źródła nie mówią zbyt wiele, ot – lapidarnie wspominają o typowym dla rosyjskiej kultury opętańcu, często udającym szaleńca dziwnym ascecie. Jednak prawda o głupcu Bożym jest dużo bardziej złożona i intrygująca.

Książka Cezarego Wodzińskiego jest fascynującym sprawozdaniem z drobiazgowego śledztwa, jakie przeprowadził filozof nad żywotem jurodiwego, oraz wnikliwą analizą fenomenu tego świętego bluźniercy. Powstała niezwykła, antropologiczna kronika, z której dla współczesnych płyną interesujące i niebagatelne prawdy.

Historia jurodiwego, którą z fenomenologiczną skrupulatnością stara się zinterpretować i opisać Wodziński, pełna jest frapujących miejsc i zaiste dziwnych – choć świętych – postaci. Figur tak osobliwych i fascynujących, że od razu nasuwają się pytania: kim naprawdę jest jurodiwy? Skąd przybył i jaka jest jego natura? Na czym polega szaleństwo, a co składa się na specyfikę jego świętości? Czy dzisiaj możemy nauczyć się czegoś z opowieści o nim?

Trzymajmy się jednak porządku filozoficznego śledztwa – poznamy wpierw miejsce i czas wydarzeń...

*

Jurodstwo to niewątpliwie typowo rosyjski fenomen, choć jego początków należy doszukiwać się w IV wieku w Bizancjum, gdzie zjawisko to zaczęło wygasać na przełomie XI i XII wieku, by odrodzić się w Rosji. Tam jego frapująca historia rozgrywa się między XI a XVIII wiekiem, a w pewien sposób sięga nawet do czasów współczesnych, bowiem w 1988 roku kanonizowano żyjącą w XVIII wieku ostatnią jurodiwą – Ksenię Petersburską.

Rodowód jurodiwego jest więc już w swych korzeniach pogmatwany – na zawsze odciśnięte będzie na nim piętno „obcego”, przybysza nie wiadomo skąd, burzącego porządek rzeczy i niepokojącego otoczenie dziwologą. Nawet u źródeł nazewnictwa tkwiła również pewna skaza. Słowo „jurod” pochodzi z języka starosłowiańskiego i oznacza „potworną rzecz”, „poroniony płód”, coś odstręczającego i nienaturalnego. Staroruskie przekłady Ewangelii nadały dopiero tej pejoratywnej nazwie inne znaczenie. Jego sens oddają dobrze słowa św. Pawła „My, głupi dla Chrystusa” (1 Kor 4, 10). Jurodiwy jest więc „Chrystusowym szaleńcem”, „Bożym obłąkańcem”, choć jego głupota okaże się skrywaną mądrością Bożą, wybiegiem, który ustawicznie stosuje jurodiwy, by zdemaskować obłudę i słabość ludzkiej, przyziemnej mądrości.

Pogmatwana historia Bożego pomyśleńca na tym jednak się nie kończy: okazuje się, że trudno jest nawet ustalić liczbę rosyjskich Bożych pomyśleńców – źródła podają rozbieżne dane dotyczące kanonizowanych jurodiwych (od dwudziestu kilku do prawie sześćdziesięciu), a już nie sposób policzyć czczonych przez lokalne społeczności „nieformalnych” świętych. Nie dość poplątanych losów juroda – na przełomie XVII i XVIII wieku ci dziwacy zaczęli pojawiać się tak licznie, że zjawisko to urosło nawet do rozmiaru sporego problemu społecznego. W miastach i wioskach bytowało coraz więcej mocno podejrzanych „proroków”, doszło więc do tego, że „fałszywych jurodiwych” ścigać musiały carskie represje i cerkiewne rozporządzenia.

Na czym polegało szaleństwo i świętość Prokopa z Ustiuga, Wasyla z Moskwy, Michaiła Kłopskiego, Symeona z Emesy i innych świętych dziwaków? Wodziński zwraca uwagę, że nie byli to jacyś „zwyczajni” miastowi czy wioskowi głupcy. Świadomie wyrzekali się mądrości i wszelkich dóbr doczesnych, choć niejedni z nich posiadali doskonałe wykształcenie i pochodził z zamożnej rodziny. Jak zobaczymy za chwilę, ich wariactwo było jedynie wyrafinowaną grą, zakamuflowanym sposobem zbawiania bliźnich – „Za maską pokazowego jurodstwa kryje się rozumna twarz przebiegłego świętego” (s. 65).

Pozorna głupota okaże się błyskotliwym manewrem, przepelnionym mądrością Bożą eschatologicznym planem. Dlatego drogę jurodiwych znakomicie określają oksymoroniczne określenia w rodzaju „mądrej głupoty”, „bezrozumnej rozumności” czy „głupiej uczoności”.

Niesamowitość żywotów świętych idiotów pogłębia fakt, że są one pełne tajemniczycy absencji, biograficznych nieciągłości i „białych plam”, które przysparzają badaczowi nie lada problemów. Jurodiwy bowiem nigdzie nie zagrzewa miejsca, do niczego i nikogo się nie przywiązuje. Jak nagle się pojawia, tak

samo może raptownie zniknąć – po wielokroć niepostrzeżenie, czasami gwałcąc nawet czasowoprzestrzenne wyobrażenia świadków jego poczynañ. Stąd pisze Autor: „Jurodiwy bywa tedy nie tyle poza czasem, ile niezależnie od niego, bez okazywania mu należytego względu. (...) Czasoprzestrzeń żywota jurodiwego jest dziurawa. Nie są w stanie scalić jej fundamentalistyczne projekty w rodzaju »bycia i czasu«” (s. 71). Kto wie? Może najważniejsze chwile z życia jurodiwego rozgrywały się właśnie w tych miejscach i czasie, które dociekaniom hagiografów się wymykają?

Wszystkie te niedogodności faktograficzne, ekscentryczna natura juroda, jego uniki i niezwykle poczynania powodują, że zdaniem Wodzińskiego odtworzenie jego precyzyjnej i skończonej bio- i historiografii nie wydaje się do końca możliwe. Wszelkie próby zamkniętego i wyczerpującego opisu jego bytowania spełznąć tedy muszą na interpretacyjnych mieliznach.

Wyobcowanie juroda podkreśla również wprowadzona przez Wodzińskiego kategoria *biespoczwiennosti*. To charakterystyczne pojęcie, które przetłumaczyć można jako niezakorzenie czy bezglebie, pojawia się u Wodzińskiego nie pierwszy raz. Badał je analizując i komentując paradoksalną myśl innego rosyjskiego odszczepieńca, filozofa – Lwa Szestowa.

Owo niezakorzenie wiele o jurodiwym mówi. Skok w otchłań bezmiernego wyobcowania, w które rzuca się Boży głupek, wiąże się z pozbawieniem wszystkiego, co dawałoby życiowe oparcie. „Do diabła ze światem, gdy idzie o świętość!” Jurodiwy rezygnuje z doczesnych pociech, staje się człowiekiem niejako upadłym – zostawia najbliższych, opuszcza dom, wyrzeka się rozumu, siebie i przybiera pozory szaleństwa. Pragnie „umrzeć dla świata”.

Ten radykalny krok wiąże się z absolutnym wewnętrznym przeobrażeniem, jest niezgodą na duchową jałowość, próbą wydobycia się z pustki ku prawdziwemu, obiecanemu Królestwu. Dlatego święty porzuca zgniłe duchowe przestrzenie zwykłych śmiertelników i rozpoczyna czas wiecznego „pielgrzymowania gwoli Boga”. W wędrówce tej dla jurodiwego nie istnieją już żadne ziemskie prawidła, reguły i zwyczaje. Wszędzie obcy, wszędzie nie u siebie, wiódł będzie swój psi, odludny żywot – szalony i prowokujący. „Nawet nie myśl, jak nie myśli umarły...” – to typowy dla niego imperatyw. Jeśli chciałby gdzieś naprawdę osiąść, to tylko w Królestwie Bożym – dlatego tylko tam, szukając prawdy, jest w stanie tak naprawdę pielgrzymować.

Wodziński zaznacza, że wiara nie jest jednak dla świętego idioty kryjówką, zadowalającym ukojeniem. Nie dla niego martwota pustelni i cisza zakonnych cel w świętych monasterach. Jurodiwy nie jest mnichem, jak mogliby go niektórzy postrzegać. Nie wiedzie klasztorne, odosobnionego życia, wręcz przeciwnie, skrzętnie ukrywa swoją świętość i rzuca się w wir specyficznego życia na pokaz.

Areną, na której najczęściej rozgrywać się będą wyczyny jurodiwego, jest miasto, owa „esencja świata” ze swoim mrówczym, zaślepionym życiem, bezwstydem i wszechobecną plugawością. To dobre miejsce dla tak niezwykle gościa. Tutaj jurodiwy będzie mógł kontynuować swe „umieranie dla świata”.

Pojawienie się głupca Bożego musiało budzić mieszane uczucia. Nagi lub jedynie w przepasce, brudny, zarośnięty, dziwnie gestykulujący. Oto żywy dowód na to, że można umrzeć za życia, ostentacyjne wcielenie ucieczki od cielskości. Wystawione na pokaz ciało bezwstydnie ukazywało ludzką szpetotę, a ciskająca anatomię i bluźnierstwa postać zdawała się jak najdalsza od świętości. A wszystko dlatego, że w rozpoczętej grze o wybawianie świata, jurodiwy gotów był uczynić oręż ze wszystkiego, nie znał tu umiaru ani granic. Wzbudzał zdumienie, oburzenie i strach. Zaczepiał przechodniów, prowokował cudaczną mową (przypadki glosolalii i echolalii), lżył, ironizował, używał najdziwniejszych utensyliów, Autor *Św. Idioty* przytacza na przykład historię Prokopa z Ustiuga, który za pomocą noszonych przy sobie trzech pogrzebaczy przepowiadał, uzdrażiał i egzorcyzmował opętanych przez biesy.

Święty pomyleniec jest wszędzie, jurodstwuje na rynkach i w oberżach, a w zapiekłej walce z diabłem gotów zapędzić się nawet w miejsca gorszące i deprawujące. Piszze Wodziński: „Wypatrujący wszędzie biesa jurodiwy umie wprowadzić obserwatorów w jeszcze większe zakłopotanie. Oto Andriej Cariegradski, zaciągnięty przez nierządnicę do domu rozpusty zaczyna »pluć i smarkać«. Nie dlatego jednak by dać wyraz zgorszeniu i napiętnować miejsce nieczyste, ale ponieważ – wyjaśnia hagiograf – wypatrzył w tłumie nierządnic »czorta śmierdzącego, demona rozpusty« (s. 91).

W żywotach świętych pomyleńców zaiste wiele jest dziwacznych i niezwykłych epizodów.

*

Szalony czciciel Pana pojawia się w horyzoncie ciągłego paradoksu i rozdwojenia. Jego żywot rozpięty jest między dniem, kiedy cudaczy, a nocą kiedy się modli i bezgranicznie oddaje Bogu. W skrytości przed oczyma widzów ujawnić może jurod swą nieco inną naturę; jeden z hagiografów podaje, że czcigodny Symeon wobec swego powiernika nie zachowywał się jak jurod, ale „rozmawiał z nim tak rozumnie i z taką pokorą, że z jego gardła często wydobywały się wonności” (s. 65).

Za dnia jednak jurodiwy ciągle naraża się na pokusy, ciągle wikła w wydarzenia drażniące i bulwersujące. Po co? Czy chodzi tylko o zwrócenie uwagi na siebie, wywołanie skandalu? Nie. Jurodiwy się nie lęka, każda przeszkoda i niedogodność są mu na rękę. Wręcz sam ich szuka: prowokuje złe moce, poluje na biesy. Ciągle chce sprawdzianu, pragnie zmierzyć się z tłumem i diabłem. Wszystko po to, aby dać wyraz bezgranicznemu szaleństwu dla Pana.

Samemu wystawiając się na próby, jurodiwy często także wciąga bliźniego w kłopotliwą i przewrotną sytuację pokusy. Jednak jak pisał w *Pustelnikach i demonach* Ryszard Przybylski: „Istotą kuszenia jest poznanie samego siebie. Dlatego pod żadnym pozorem, nawet najbardziej nęcącym, nie należy Boga prosić, aby odsunął od nas ten kielich goryczy i uwolnił od próby. Bez niej człowiek nie dowie się, kim jest naprawdę.”

Każde pojawienie się świętego chuligana jest momentem, gdy natychmiast podjęta zostaje przez niego wyrafinowana gra. Rozpoczyna się „widowisko dziwne i cudne”. Jurod staje się natychmiast panem sytuacji, zamienia tłum w marionetkę – łamie wszelkie zakazy, zachowuje się dziko, ale także nawraca i czyni cuda. Jego potężną bronią jest śmiech – urąga więc i błaznuje, stosuje prześmiewcze fortele, choć chichot w jego czasach mógł niebezpiecznie wskazywać na podejrzane związki z diabłem – komentuje Wodziński.

Prowokujące najścia Bożego głuptaka i jego wyzywające postawy mogą przynieść bardziej dramatyczną, przez co głębszą, prawdę niżli bajania nabożnych autorytetów i ich zawile dysertacje. Święty idiota nie jest jednak religijnym pedagogiem czy apostołem – nie domaga się naśladowania i nie głosi „dobrej nowiny”. Przybywa, sprawia, że zaczyna dziać się coś niezwykłego, i nagle znika, pozwalając, by sprowokowana sytuacja wyzwoiliła duchowy rezonans.

Akcja juroda jest więc skierowana na wywołanie reakcji widzów, ale czy można przewidzieć jej skutki? Sam święty szalenie tego nie wie. Widowisko, które rozegrał, nie jest moralną przypowieścią, lekcją dla bliźnich. Nie chodzi też o to, by pognębiać grzeszników i udowodniać im słabość. Jurodiwy jest tu ikoną gry, która do niczego nie odsyła, która nie jest żadnym znakiem, ale raczej ucieleśnionym sensem. Można się jej przyglądać i „Struchleć na widok przemienienia, które staje nam przed oczami, gdy wpatrujemy się w jurodiwego – oto sens jurodiwej gry z »człowiekiem«. Struchleć, by nastąpiła transfuzja świętości” (s. 219). W grze juroda naprawdę wszystko „obliczone” jest na zbawienie.

W tej rozgrywce Boży oszołom potrafi niebezpiecznie balansować między prowokacją a bluźnierstwem, świętością a herezją. Obserwatorzy wciągnięci w grę zostają gwałtownie wytrąceni z kolein codziennego doświadczenia. Szalenie wzbudza zaniepokojenie, zawstydzenie, nawet strach. Jego błazenada może stać się również odsloną karykaturalnego obrazu człowieka. Dostrzec go to uzmysłowić sobie własną niewiedzę. „Kto nie ujrzał siebie w krzywym zwierciadle – ten nigdy siebie nie dojrzy...”

*

Książka Wodzińskiego ma charakter rzetelnego, fenomenologicznego opisu, posiada bardzo dobry materiał bibliograficzny i ikonograficzny, skoryguje z pewnością wiele przesądów i częstych uproszczeń, jakie narosły wokół postaci juroda. Pomylił się jednak ten, kto spodziewa się po *Św. Idiocie* skończonego i wypreparowanego portretu jurodiwego. Boży opętaniec konsekwentnie wymyka się definicji i radykalnym ujęciom naukowych epitetów.

Wodzińskiego zawsze interesowały tematy „obrzeża”: niewygodne, traktowane przez filozofów niechętnie i podejrzliwie. Autor *Światłocieni zła* zdaje się nie ufać tym, którzy mają butną pewność co do swoich niewzruszonych przekonań i poczucia posiadania patentu na prawdę. Może dlatego spróbował oprowadzić nas po paradoksalnym labiryncie ścieżek jurodiwego, by pokazać, jak

w grymasach świętego opętańca, jego słowach i gestach niczym w lustrze odbija się również oblicze człowieka współczesnego.

Nieprzyjemny przecież ten jurodiwy... Ze spotkania z nim przykre i niewygodne płyną prawdy. Szalony czciciel Pana obnaży każdą fałszywą postawę, dwulicowy gest, ośmieszy pychę i zadrwi z napompowanego butą „majestatu” człowieczeństwa. Jego przemyślnie wariactwa to prztyczek wymierzony zadufanym w siebie mędrkom, przekonanym, że rozwiązali tajemnicę życia i zagadkę Boga. Jurodiwy gra im na nosie, pytając: „Popatrzcie na siebie i historię swojej »mądrości«! Kto tutaj jest tak naprawdę głupi i barbarzyński, kto się ośmiesza i wychodzi na skończonego błazna?”

Historia i postać świętego bluźniercy wymuszają więc na współczesnych niejako nowe zapytanie o sens i porządek w wybrakowanym, milczącym o Bogu świecie. Zapytanie bez fałszu, buńczucznej wiary w możliwości ogarnięcia wszystkiego rozumem i logiką. Możemy dopatrzeć się tu również wezwania do nieustannego i poważnego zadawania pytań o to, kim naprawdę jest człowiek, zachętę do nieuzuźnionego kwestionowania jego sił i racjonalnych możliwości.

Zdemaskowana przez juroda pozorna i obłudna człowiecza „świętość” ukazuje ludziom niczym w krzywym zwierciadle ich śmieszność i wskazuje, czym może stać się skostniała w doktrynach wiara. Narażając się na obelgi i kamienie, w paradoksalny, „głupi” sposób jurodiwy próbuje przywrócić pierwotny, duchowy porządek. To działanie ma przywrócić sytuację świętej Obecności, pierwotnego przeżycia, jakim było przybycie Chrystusa. Człowiek traci jednak wrażliwość na epifanię świętości, dlatego przez sprytne wariactwo odtworzyć trzeba uczucie swoistego *mysterium tremendum*, a przez tę „tajemnicę pełną grozy”, odnaleźć zagubioną wrażliwość na obecność *numinosum*. Bo co zrobisz, kiedy pewnego dnia ziemia naprawdę osunie ci się spod nóg? – zdaje się pytać jurodiwy.

W ten sposób osoba Bożego pomyśleńca staje się przedziwną ruchomą linią graniczną, punktem zerowym. Tam, gdzie pojawia się jurod, *sacrum* styka się z *profanum*, wieczność z doczesnością. Wodziński podkreśla ten „epifaniczny i inicjacyjny charakter obecności jurodiwego”.

Nietypowa sfera anachoretyki przedstawiona w *Św. Idiocie* nie miała w Polsce zbyt wielu opracowań. Próba „hermeneutycznego autokomentarza”, którą podjął Wodziński, była zadaniem karkołomnym, z którego jednak – trzeba to przyznać szczerze – Autor wywiązuje się w znakomitym, rzetelnym stylu. I choć jurodiwy ciągle posiada wiele tajemnic, to na polskim gruncie udało się jego szaloną naturę – przynajmniej w pewnym stopniu – obłaskawić.

Ks. STANISŁAW ZIEMIAŃSKI SJ

O FILOZOFII CZŁOWIEKA

Roman Darowski SJ, *Filozofia człowieka: zarys problematyki – antologia tekstów*, wyd. 3. rozszerzone, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – Wydawnictwo WAM 2002, s. 276

W czasach nowożytnych, począwszy od epoki Odrodzenia, w centrum zainteresowania filozofów zamiast Boga znalazł się człowiek. Cały kierunek myślenia zaczęto nazywać humanizmem. Przełomową rolę w tym względzie odegrał Kartezjusz, który nawiązując do św. Augustyna i nie zaniedbując problematyki ontologicznej, skupił się jednak na zagadnieniu wartości poznania ludzkiego. Wprawdzie kartezjański postulat idei jasnych i wyraźnych doprowadził w konsekwencji do subiektywizmu poznawczego, do idealizmu, a nawet sceptycyzmu, to jednak pozytywnym wynikiem kartezjańskiego myślenia było skierowanie analiz filozoficznych ku samemu człowiekowi. W niektórych współczesnych systemach filozoficznych problematyka antropologiczna stanowi właściwie samo jądro filozofii. Prawie wyłącznie człowiekiem zajmuje się fenomenologia. Życiowymi problemami człowieka interesuje się egzystencjalizm i filozofia dialogu, myśleniu i jego językowemu wyrazowi poświęca głównie uwagę filozofia lingwistyczna. W tym typie filozofowania nieco miejsca zajmuje też świat przyrody otaczającej człowieka, ale o tyle tylko, o ile ten świat ma jakieś znaczenie dla rozwoju człowieka i ile mu służy lub szkodzi.

Mimo położenia akcentu na teorii poznania w filozofii nowożytnej, nie zanikła jednak całkowicie problematyka ontologiczna. Od czasów Darwina i powstania teorii ewolucji umysły filozofów niepokoi sprawa transcendencji człowieka w stosunku do otaczającej go przyrody. Pojawiają się tendencje redukcjonistyczne, sprowadzające wszystkie przejawy życia ludzkiego do praw biologii, te zaś do chemii, a nawet fizyki. Mówi się o ewolucjonistycznej teorii

poznania, o socjologii, usiłuje się sprowadzić inteligencję i myślenie człowieka do procesów biologicznych rozgrywających się w sieci neuronów mózgowych, do tego stopnia, że zaczyna się traktować mózg człowieka jako swego rodzaju mięsny komputer i przewiduje się w niedalekiej przyszłości stworzenie sztucznej komputerowej inteligencji.

W ten sposób człowiek, zajmując się sobą, doszedł w końcu do zagubienia samego siebie. Z podmiotu o szczególnej godności stał się nie tylko przedmiotem badań przyrodniczych, ale nawet przedmiotem w sensie węższym, obiektem ujmowanym z punktu widzenia użyteczności, produktywności, a nawet w skrajnych przypadkach traktowanym jako surowiec (manipulacje na embrionach ludzkich) lub rzecz niewygodna do usunięcia (eutanazja).

To zagubienie samego siebie stało się szczególnie dojmujące w etyce i w pedagogice. Warunkiem zasadnego uprawiania etyki jest przecież przekonanie o niepodważalnej godności osoby ludzkiej. Osoba ta świadoma i wolna w swoich wyborach ma prawo być twórcą własnego losu w granicach wyznaczanych uprawnieniami innych osób. W pedagogice istotnym jest ideał człowieczeństwa, ku któremu mają zmierzać działania wychowawcze. Ideału tego nie da się wyznaczyć bez odpowiedzi na pytanie, *kim jest człowiek*. Tymczasem, jak wspomniano wyżej, zauważa się w poglądach filozofów współczesnych w tym względzie dużą niepewność i wielką rozbieżność zapatrywań. Istnieje więc pilna potrzeba refleksji nad istotą człowieka w celu dokładniejszego poznania człowieczeństwa we wszystkich jego wymiarach i aspektach.

Książka Romana Darowskiego włącza się do tego właśnie nurtu refleksji nad człowiekiem. Pragnie służyć ludziom poszukującym prawdy o człowieku. Jak zaś ważna i interesująca to problematyka, widać to choćby z tego, że książka *Filozofia człowieka* ukazała się już po raz trzeci i ma prawie dwa razy większą objętość od poprzednich wydań. Pierwsze mianowicie wydanie tej książki ukazało się w 1995, a drugie już rok później. Obecne wydanie obok wielu uzupełnień, np. na temat postmodernizmu, i uściśleń w różnych miejscach książki posiada w części zatytułowanej: *Zagadnienia wprowadzające nowy paragraf pt. „Być i mieć”, a w części noszącej tytuł: Główne problemy filozofii człowieka* nowy rozdział pt. *Człowiek istotą religijną*. Oprócz tego książka zawiera nową, obszerną część: *Antologię tekstów filozoficznych na temat człowieka*.

Książka składa się z następujących części:

I. *Zagadnienia wprowadzające*. Są to m.in.: Swoistość filozofii człowieka, Definicja filozofii człowieka, Pytania egzystencjalne, Filozofia człowieka a antropologia filozoficzna i inne nauki o człowieku, Metoda filozofii człowieka, „Być i mieć”. Autor podaje w tej części wiele uwag epistemologicznych na temat przedmiotu, celu i metody filozofii człowieka, pokazując jej autonomiczność w stosunku do innych nauk o człowieku.

II. *Dzieje filozofii człowieka*. W tej części Roman Darowski wypowiada się dość ogólnie o starożytności, średniowieczu i czasach nowożytnych, nieco obszerniej

o filozofii człowieka w głównych kierunkach filozofii współczesnej (neopozytywizm, filozofia analityczna, fenomenologia, filozofia dialogu, marksizm, chrześcijańska antropologia filozoficzna).

III. *Główne problemy filozofii człowieka* zostały sformułowane w 15 krótkich rozdziałach i odpowiadających im tezach:

1. Człowiek a świat zwierząt. Teza 1: Mimo że człowiek wykazuje duże zewnętrzne podobieństwo do niektórych zwierząt, to jednak jest w świecie istotą wyjątkową, której podstawową cechą jest otwarcie poznawcze i wolitywne na wszelki byt.

2. Cieleśność człowieka. Teza 2: Pierwiastek materialny stanowi istotny współczynnik człowieczeństwa i przejawia się w jego fizycznych właściwościach. Do niego właśnie odnosi się działalność „organizująca” ze strony pierwiastka duchowego.

3. Pierwiastek duchowy człowieka. Teza 3: Analiza czynności rozumu i woli świadczy o substancjalnej niematerialności duszy ludzkiej. Niematerialność ta jednak nie jest doskonała, gdyż niektóre przejawy dynamizmu duszy są zewnętrznie zależne od materii.

4. Śmierć i nieśmiertelność. Teza 4: Człowiek jako całość podlega wprawdzie śmierci, ale jego istotny element: dusza – dzięki swej duchowości – istnieje dalej, gdyż jest nieśmiertelna.

5. Struktura umysłu ludzkiego i proces poznania umysłowego. Teza 5: Poznanie ludzkie polega na intencjonalnym przyjęciu przedmiotu przez umysł w procesie, w którym można wyróżnić fazę czynną i bierną.

6. Stosunek pierwiastka duchowego do materialnego. Teza 6: Związek pierwiastka duchowego i materialnego człowieka najtrafniej wyjaśnia teoria jedności substancjalnej. Według tej teorii dusza stanowi formę substancjalną ciała ludzkiego.

7. Wolność ludzka. Teza 7: Analiza poznania ludzkiego i woli ludzkiej, wykazuje, że człowiek przy podejmowaniu decyzji i w postępowaniu jest wolny. Jest to wolność określania treści własnych działań oraz wolność podjęcia ich lub zaniechania.

8. Osoba ludzka i przysługujące jej prawa. Teza 8: Pierwiastek duchowy i materialny tworzą jedną substancję, jedną naturę i jedną osobę ludzką, która jest ostatecznym podmiotem wszystkich działań; stanowi też podstawę godności człowieka i przysługujących mu praw.

9. Pochodzenie człowieka. Teza 9: Człowiek jako byt kompletny nie mógł powstać na skutek samych dynamizmów mineralnych, roślinnych lub zwierzęcych. Możliwość powstania drogą ewolucji „samego ciała ludzkiego”, tzn. bez inteligencji i wolności, jest sprawą sporną.

10. Człowiek a świat wartości. Teza 10: Człowiek urzeczywistnia sens własnego bytowania przez harmonijny rozwój wszystkich swych możliwości, co dokonuje się przez realizację różnorodnych wartości.

11. Człowiek twórcą kultury. Teza 11: Człowiek jest twórcą kultury i równocześnie jej odbiorcą. Działalność kulturowa, właściwa tylko człowiekowi, stanowi podstawową dziedzinę aktywności ludzkiej w świecie.

12. Człowiek istotą historyczną. Teza 12: Człowiek jest istotą historyczną. Istnieje i działa w dziejach, od których zależy i które równocześnie współtworzy.

13. Człowiek istotą dialogiczną. Teza 13: Człowiek jako osoba jest istotą zwróconą ku drugiemu, ku innym ludziom, jest istotą dialogiczną. Dopiero w dialogu z innymi ludźmi może siebie pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać.

14. Człowiek istotą społeczną. Teza 14: Człowiek jest istotą społeczną, dlatego swoje człowieczeństwo może w pełni urzeczywistnić tylko wspólnie z innymi ludźmi. Przejawia się to w tym, że jest otwarty na innych ludzi, potrzebuje ich i wraz z nimi tworzy różne formy społeczności.

15. Człowiek istotą religijną. Teza 15: Człowiek jako byt świadomy i wolny, wobec faktu własnej niewystarczalności, a równocześnie świadom własnej transcendencji, poszukuje Bytu Absolutnego (Boga) i może wejść z nim w dialog, który bywa nazywany religią.

W tej zasadniczej części Prof. Roman Darowski stosuje, nawiązując do tradycji scholastycznej, metodę tetyczną (tezową). Polega ona na tym, że podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. To rozwinięcie i opracowanie tezy zawiera zwykle (choć nie zawsze) następujące elementy: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentację (dowody) uzasadniającą poszczególne części tezy sformułowanej na początku. Takie podejście do omawianych problemów zapewnia większą przejrzystość rozważań, jasność i precyzję. Pokazuje też jaśniej, za jakimi rozwiązaniami opowiada się Autor.

Autor nie porusza się w swoich analizach na pograniczu filozofii i nauk przyrodniczych; nie sięga w swojej argumentacji do osiągnięć neurologii czy informatyki, nie dyskutuje szerzej propozycji ewolucjonistów, pomija aktualnie żywy problem relacji ciało–umysł (*body–mind problem*). Stosuje natomiast tradycyjną argumentację scholastyczną, przede wszystkim w newralgicznym punkcie, jakim jest sprawa transcendencji człowieka w stosunku do zwierząt. Odwołuje się tu do argumentacji z pojęć powszechnych, których niematerialność stara się wykazać w tezie 3: *Pierwiastek duchowy w człowieku*. Utożsamia przy tym niematerialność z duchowością (s. 66). Dalsze tezy dotyczące struktury metafizycznej człowieka, jego nieśmiertelności, wolności, godności i usytuowania w świecie są konsekwencją tych podstawowych ustaleń.

Cz. IV to względnie obszerna *Antologia tekstów na temat człowieka* (s. 135–256).

Wybór tekstów o człowieku pomyślany jest jako uzupełnienie problematyki poruszanej w książce. Umożliwia on nadto czytelnikom bezpośredni kontakt z poglądami antropologicznymi niektórych, wybitnych filozofów.

W języku polskim istnieje już kilka antologii tekstów filozoficznych, w tym także antropologicznych. Antologia zamieszczona w książce przy-

muje jednak nieco inne od dotychczasowych kryteria doboru tekstów. Między innymi więcej uwagi poświęca współczesnej myśli polskiej, daje obfitszy wybór tekstów filozoficzno-prawnych (prawa i obowiązki człowieka) oraz wprowadza dział tekstów „mądrościowych”, tj. skłaniających do refleksji, uczących mądrości życiowej (5 tekstów).

W książce zamieszczono fragmenty dzieł następujących filozofów: Arystoteles, *O duszy*; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* oraz *Dialogi filozoficzne*; św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*. *Summa teologii*; René Descartes (Kartezjusz), *Medytacje o pierwszej filozofii*; Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, Roman Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*; Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*; Paweł Siwek SJ, *Świadomość wolnego wyboru*; Józef Tischner, *Zarys filozofii człowieka*; Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Czesław S. Bartnik, *Personalizm*; Mieczysław A. Krąpiec OP, *Ja–człowiek*; Tadeusz Ślipko SJ, *Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej etyki ekologicznej z pracy: Rozdroża ekologii*.

Na temat praw i obowiązków człowieka zamieszczono następujące dokumenty: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Paryż 1948; Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (fragmenty), 1963; Karta Powinności Człowieka, Gdańsk 2000; Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Nicea 2000.

Na końcu znajduje się spis treści po angielsku i francusku oraz tekst 15 omawianych w książce tez filozoficznych, również w obu językach, a także indeks osób i indeks rzeczowy.

Książka Romana Darowskiego stanowi zwięzłe i systematyczne ujęcie całej problematyki antropologicznej w świetle metafizycznych zasad klasycznej filozofii. W metodzie zbliżona jest do rozważań antropologicznych Karola Wojtyły, mianowicie przechodzi od opisu fenomenologicznego działań człowieka, do ich wyjaśnienia za pomocą jego wewnętrznej struktury bytowej, na zasadzie, że działanie świadczy o istnieniu (*agere sequitur esse*). Istotny jest tu opis działań typowych dla człowieka, jak świadomość samego siebie, ogólność pojęć, wolność decyzji. Sugerują one istnienie proporcjonalnego do nich podmiotu, duchowej substancji, będącej podstawą transcendencji i godności ludzkiej osoby. Nie sądzę, by z pomocą nauk przyrodniczych, redukując te zjawiska do chemii i fizyki, można je było należycie wyjaśnić i uzasadnić. W zastosowanej przez Autora metodzie leży podstawowa wartość i zaleta książki *Filozofia człowieka*. Antologia tekstów dodaje kolorów i smaków poprzednim, bardziej suchym, skrótownym i niekiedy nawet nieco schematycznym częściom książki.

JANUSZ MAJ

MIŁOŚĆ ZWYCIĘŻAJĄCA ŚMIERĆ

Michał Bardel, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej*
 Franza Rosenzweiga, Universitas, Kraków 2001, ss. 113

Miłość jest mocniejsza od śmierci. Dzięki miłości śmierć może zostać pokonana, bowiem w miłości zawarta jest moc zwyciężania śmierci, dlatego można powiedzieć, że miłość jest mocniejsza od śmierci. Niemniej jednak obydwie moce miłości i śmierci pozostają względem siebie we wzajemnym napięciu. Tak oto najkrócej można scharakteryzować omawiane „zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga”, które Michał Bardel podejmuje w swojej co prawda niewielkiej objętościowo, jednakże bogatej treściowo książce. W swojej pracy autor w sposób zwięzły i syntetyczny wydobywa najważniejszą dla siebie problematykę miłości z *Gwiazdy Zbawienia*, najważniejszego dzieła Franza Rosenzweiga, zaznaczając we *Wstępie*, że jego praca nie ma charakteru ogólnej wyczerpującej prezentacji filozofii myśliciela, ale: „ma za zadanie ukazać miejsce, jakie zajmuje problematyka miłości tak w antropologii, jak i w całej systemowej myśli autora *Gwiazdy Zbawienia*, poddać analizie jej podstawowe korelacje z wolnością, czasem i śmiercią, wreszcie – zestawić Rosenzweigowską filozofię miłości z koncepcjami tradycyjnymi, osobliwie zaś tą najbardziej źródłową, z której wszystkie inne biorą początek – erotologią Platona” (s. 8-9).

W zamierzonej i konsekwentnie realizowanej przez Bardela konstrukcji książki, składającej się z trzech zasadniczych części, najważniejsze zagadnienie miłości autor podejmuje w części trzeciej. Jednak zarówno w pierwszej, jak i w drugiej części pojawia się problematyka miłości w horyzoncie rozważań dotyczących ugruntowania Rosenzweigowskiej metafizyki bytu religijnego (omawianej w części pierwszej) oraz w perspektywie antropologii filozoficznej *Gwiazdy Zbawienia* (dominującej w części drugiej).

Metafizyka bytu religijnego, będąca najbardziej oryginalnym osiągnięciem myśli Rosenzweiga, powstała z kryzysu, w jakim znalazła się cała europejska filozofia z początkiem XX wieku, a któremu próbowali zaradzić m.in. Edmund Husserl czy Martin Heidegger, oraz nade wszystko z osobistych doświadczeń egzystencjalnych filozofa, takich jak udział w I wojnie światowej, nawrócenie, świadome odkrycie tożsamości Żyda, cierpienie spowodowane nieuleczalną chorobą, cementujące osobowość i duchowość myśliciela oraz kształtujące jego myśl filozoficzną. Według Rosenzweiga przyczyną kryzysu w myśleniu filozoficznym jest zapomnienie prawdy zawartej w dialogu Objawienia, będącej prawdą źródłową. Taka koncepcja filozoficzna jest bardzo mocno osadzona w myśleniu biblijno-religijnym, najbardziej w tradycji hebrajskiej. Metafizykę bytu religijnego w pojęciu Rosenzweiga tworzą wzajemne relacje Boga i świata – czyli Stworzenie, Boga i człowieka – czyli Objawienie, oraz relacja człowieka i świata – czyli Zbawienie. Bardel, opisując bardzo złożony system filozofii Rosenzweiga, podkreśla, że w chronologicznym układzie przedstawionym przez filozofa w *Gwiazdzie Zbawienia* właśnie kategoria Objawienia jest kategorią najważniejszą, scalającą wszystkie pozostałe nieredukowalne do siebie byty, mogące jednak na siebie oddziaływać. W wyróżnionej kategorii Objawienia: „Bóg otwiera się na człowieka w wydarzeniu miłości. Bóg jest kochającym, człowiek – ukochaną” (s. 38).

Z takiej perspektywy metafizycznej, w której ważną rolę pełni koncepcja miłości, wyrasta Rosenzweigowska filozofia człowieka, którą autor omawia w części drugiej swojej książki. Także tutaj za podstawę w realizacji projektu posłużyła Bardelowi *Gwiazda Zbawienia*. W tej części dialektyka konstytucji człowieka jest ukazana w dynamicznym procesie przechodzenia od człowieka abstrakcyjnego utworzonego tylko poprzez wiedzę, zamkniętego na Boga i świat, do człowieka żywego z krwi i kości realizującego siebie w ludzkiej egzystencji, otwartego na Boga i świat, człowieka dialogicznego, który może obdarzyć miłością bliźniego swego.

W dialektycznej konstytucji człowieka Rosenzweig czyni bardzo istotne rozróżnienie pomiędzy sobością a osobowością. To właśnie sobość z przynależną jej cechą swoistości stanowi o istocie człowieka, odróżniając go od innych, wynosząc człowieka tym samym ponad elementarność świata zjawisk i pełnionych ról w świecie, czego nie może on uczynić dzięki osobowości. Osobowość w swej indywidualności czyni człowieka podobnym i porównywalnym z innymi pojmując go właśnie poprzez funkcje i role pełnione w świecie. „Dystynkcja sobość – osobowość – jak stwierdza Bardel – wydaje się jedną z najgłębszych intuicji w Rosenzweigowskiej antropologii. U jej podstaw tkwi niezwykle istotne założenie: idea osobowości opartej na indywidualności nie wystarcza do zrozumienia i opisanego życia ludzkiego. Człowiek pojmowany jako część świata, jako jednostka o statusie zjawiska, spełniająca swoją rolę pośród innych, podobnych sobie jednostek, może być przedmiotem namysłu o charakterze wyłącznie redukcyjnym, namysłu, który prowadzi do uproszczeń, który wyjaśnia bardzo

niewiele" (s. 58-59). Można przyjąć, że w perspektywie trzech Rosenzweigowskich figur bohatera tragicznego, mistyka i świętego tylko figura świętego dzięki sobości obrazuje człowieka zdolnego do życia w miłości, potwierdzającego siebie w dialogicznym istnieniu. Filozofia człowieka Rosenzweiga swoje zakotwiczenie bierze z biblijnej antropologii stworzenia, z której wynika, że człowiek może w pełni urzeczywistniać swoje człowieczeństwo tylko w obliczu Boga, ale realizującego się w postawie otwarcia na innych i świat, w którym żyje.

W końcowym fragmencie drugiej części Bardel potwierdza, że odmiennosc przedstawionej antropologicznej koncepcji Rosenzweiga wynika z jej oparcia w myśleniu hebrajskim, głęboko zakorzenionym w Biblii, najbardziej w starotestamentowej Księdze Rodzaju i Pieśni nad Pieśniami, które przecież są tak inne od myślenia ukształtowanego przez filozoficzną tradycję starożytnej Grecji. Niezaprzeczalnym śladem hebrajskim nieustannie obecnym nie tylko w antropologii, ale w całej filozofii Rosenzweiga jest myślenie wynikające z doświadczenia wiary w Boga. To dopiero z tak rozumianego doświadczenia wynika oczywistość wszelakiego istnienia i wszelakiej mądrości. Uchwycenie metafizycznych treści zawartych w Biblii z zachowaniem ich natchnionego przesłania – oto zadanie, jakie przyświecało autorowi *Gwiazdy Zbawienia*.

Czy jednak tylko myślenie religijne dominuje w filozofii Franza Rosenzweiga? Odpowiedzi na tak postawione pytanie Bardel udziela w części trzeciej swojej książki, w której podejmuje refleksję nad zasadniczym zagadnieniem miłości, które najpierw omawia z uwzględnieniem tak ważnych funkcji, jakie pełnią w Rosenzweigowskiej teorii miłości czas, wolność i śmierć, aby później porównać taką teorię miłości z filozoficznie najbardziej źródłową erotologią platońską. Inna jest miłość Boga kochającego człowieka, inną miłością człowiek kocha Boga, a jeszcze inna jest miłość między ludzka. W uzasadnieniu istniejących odmienności decyduje przede wszystkim rozumienie czasu, wolności i doświadczenia śmierci.

Miłość Boga do człowieka jest miłością głęboką, ciągle nową, zawsze świeżą, nieustannie wyznawaną, bez przeszłości i przyszłości, żyjącą wieczną terażniejszością, rodzącą się i wzrastającą zawsze na nowo, objawianą każdemu jednostkowemu bytowi. Miłość człowieka do Boga jest miłością stałą, niezmienną zachowującą terażniejszość, ale naznaczoną przeszłością bez miłości. Człowiek wstydzi się swojej przeszłości pozbawionej miłości. Poprzez wstyd miłość człowieka do Boga odkrywa znamiona pokory i uległości, dzięki czemu rodzi się u człowieka pragnienie trwania i zachowywania miłości do Boga poprzez wierność, która z kolei otwiera człowieka na przyszłość w tęsknocie za nieskończonością, nieśmiertelnością. Odpowiedzią na tak różniące się od siebie rodzaje miłości jest miłość bliźniego, realizująca się w świecie, będąca pełnym rozwinięciem, podstawą i sensem istnienia człowieka i Boga. Taka dialektyka jest bardzo mocno wpisana w ludzką egzystencję. Jest to najbardziej istotne, a zarazem znamienne miejsce w teorii miłości żydowskiego myśliciela, co podkreśla autor omawianej książki, pisząc: „Nieskończoność bowiem może pojawić się w Rosenzwe-

igowskiej erotologii dopiero tam, gdzie człowiek obdarza swoją miłością drugiego człowieka, gdzie zbawienie staje się odpowiedzią na objawienie, gdzie zamiast czasu, jako dominujący korelat miłości, pojawia się wolność" (s. 86). Podstawą miłości Boga jest konieczność, bowiem Bóg nie może nie kochać; podstawą miłości człowieka jest wolność, czyli potrzebny jest akt wolnej woli, co w Rosenzweigowskiej erotologii nie pozostaje w sprzeczności z przykazaniem miłości, czyli z nakazem miłości bliźniego, co filozof wyjaśnił przede wszystkim w porównaniu z imperatywem kategorycznym Immanuela Kanta.

Miłość w rozumieniu Rosenzweiga ma charakter wydarzenia, jest związana z czasem, a także z wolnością. Dlatego tak rozumianej miłości nie można oddzielić od przemijania, skończoności, pewnej egzystencjalnej formy życia, czego niezaprzeczalnym dowodem jest doświadczenie śmierci, którego nie można oddzielić od miłości. Miłość i śmierć pozostają we wzajemnych relacjach, nie mogąc istnieć w oderwaniu od siebie. Ma to bardzo ważne konsekwencje dla konkretnego, jednostkowego człowieka osadzonego przez Rosenzweiga na skrzyżowaniu czasu i wieczności, wymiaru ziemskiego i metafizycznego. Także w tym względzie na kartach książki Bardela znajdujemy bardzo ważne spostrzeżenie zapisane następująco: „Dzięki uświadomieniu sobie i doświadczeniu własnej śmiertelności, człowiek wyrasta ponad skończoność swojej istoty i otwiera się na Boga. Najgłębszy sens przykazania miłości ku bliźniemu kryje się właśnie w związku śmierci i stworzenia. Bóg kieruje miłość człowieka na świat, ponieważ nie jest on jeszcze gotowy, jest w nim jeszcze śmierć, nie ma oczekiwanej wieczności" (s. 91). Czyż nie ma w tym tekście polemiki z Heideggerem?

W takim kontekście interpretacyjnym wzajemnych relacji miłości i śmierci zasadnym staje się – co czyni Bardel – poszukiwanie: „odpowiedzi na dwa pytania: (1) w jakim sensie śmierć warunkuje istnienie miłości? oraz (2) jak miłość determinuje śmierć?" (s. 92). Odpowiedzi są następujące; najwyższym darem, jaki możemy złożyć z miłości, to dar swojego życia. Natomiast najpełniejszym pragnieniem wynikającym z miłości jest nie mająca końca potrzeba bycia z osobą kochaną, także poza ziemskim wymiarem istnienia. Śmierć jest więc dopełnieniem miłości, miłość jest przekroczeniem śmierci. Miłość zwyciężająca śmierć – oto dialektyka Franza Rosenzweiga zaczerpnięta z symboliki biblijnej Pieśni nad Pieśniami, ale czy tylko?

Bardzo ciekawym i w moich oczach najważniejszym jest ostatni fragment w trzeciej części książki Bardela zatytułowany *Wątek Platoński w filozofii miłości Franza Rosenzweiga*, który wcześniej ukazał się w formie publikacji („Kwartalnik Filozoficzny", t. XXIX, z. 1, 2001). W tym fragmencie autor poprzez poszukiwanie różnic i elementów łączących erotologię obu filozofów pokazuje, że Rosenzweig pomimo podważania greckiej tradycji filozoficznej od Jonii po Jenę doskonale znał i wykorzystywał osiągnięcia filozofów wywodzących się z tej tradycji, nawet jeżeli wprost o tym nie wspominał. Świadczy to o rozległości i głębi filozofii żydowskiego myśliciela. Podobnie jest także i tutaj.

Okazuje się, że symbolika Pieśni nad Pieśniami tak ważna dla Rosenzweiga, służąca myślicielowi za wzór w tworzeniu filozofii miłości, nie jest aż tak odległa od miłości znanej z dialogów platońskich. Być może jest to swego rodzaju paradoks, polegający na tym, że Bardel zadziwiająco zbieżność w obu koncepcjach dostrzega tam, gdzie wydawałoby się winna być zarysowana wyraźna granica odróżniająca obydwie erotologie, czyli w Rosenzweigowskiej rzeczywistości ponadświata, gdzie realizowany jest w swej idei najbardziej religijny proces zbawczy. Rosenzweig również świadomie włącza się w odwieczne dyskusowane problemy i spory filozoficzne powstałe na gruncie filozofii greckiej, takie jak: jedno – wiele, subiektywizm – obiektywizm, chaos – kosmos, proponując nowe ciekawe rozwiązania tych kwestii, co oczywiście zauważa Bardel.

Jeżeli chcemy wyrazić uwagi krytyczne odnoszące się do książki Michała Bardela, to w moim odczuciu nie mogą one dotyczyć warstwy merytorycznej, bowiem na każdej stronie tej książki autor udowadnia, że potrafi bardzo trafnie wydobyć i należyście zinterpretować omawianą problematykę. Świadczy to o jego dobrej znajomości skomplikowanego systemu filozoficznego Rosenzweiga. Czytając jego książkę odnosi się wrażenie, że autor odrzuca wszystko to, co nawet w najmniejszym stopniu nie jest związane z interesującymi go zagadnieniami, drażni właściwy temat, zwracając całą swoją energię intelektualną na uchwycenie istoty sprawy.

Pomocnym w czytaniu książki jest nieustanne przypominanie uprzednio podjętych wątków myślowych ułatwiających dalsze analizowanie tekstu, a także koniecznych dla prowadzonego przez autora dyskursu myślowego. Moją krytyczną uwagą jest to, że na niektórych stronach winny być dodatkowe przypisy odsyłające do tekstu źródłowego np. na stronie 23 autor streszcza tekst z eseju *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*. (s. 675–676) dołączonego do polskiego przekładu *Gwiazdy Zbawienia* (przeł. T. Gadacz, ZNAK, Kraków 1998), gdzie Rosenzweig porównuje niedialogiczne – jego zdaniem – dialogi platońskie z postacią Sokratesa, z dialogicznymi dialogami ewangelicznymi.

Jestem zarazem przekonany, że ta niezwykle ciekawa książka jest cennym wzbogaceniem ciągle jeszcze niewielu opracowań filozofii Rosenzweiga w języku polskim, filozofii tak ważnej dla rozwoju europejskiej myśli filozoficznej.

MARIUSZ KAPCZYŃSKI

O SZTUCE NAUCZANIA FILOZOFII

Konferencja *Filozofia w szkole*, Kielce 20-21 września 2002

Przewodni temat, jaki podjęli organizatorzy czwartej konferencji pt. *Filozofia w szkole*, to *Tradycje, przemiany, dążenia w integracji europejskiej*. Konferencja ta odbyła się w dniach 21–22 września 2002 roku w Wojewódzkim Ośrodku Metodycznym – Centrum Edukacyjnym w Wólce Milanowskiej k. Kielc. Jak co roku symposium odbyło się dzięki pomocy MENiS i KBN oraz współpracy Zakładu Historii Filozofii Wydziału Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, oraz Oddziału Kieleckiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Obrady rozpoczął i przewodniczył im kierownik Zakładu Historii Filozofii Instytutu Nauk Politycznych AŚ i przewodniczący kieleckiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego profesor Bronisław Burlikowski.

Spotkanie to było niejako kontynuacją wątków podjętych podczas spotkań w poprzednich latach. Choć każda z konferencji zawsze określona jest głównym tematem, ma jednak zwykle otwarty charakter – podejmowana problematyka obejmuje szeroki wachlarz zagadnień, zawsze jednak obracających się wokół problemów nauczania filozofii, metodologii, edukacyjnych ścieżek – tematów wyjątkowo cennych dla wykładowców, a zwłaszcza nauczycieli uczących filozofii, a nie posiadających profesjonalnego przygotowania w tym zakresie.

Konferencja gromadzi naukowców z całej Polski, z różnych szkół i uczelni, osoby o różnym dorobku i praktyce, przez co istnieje wspaniała możliwość

wymiany doświadczeń i poszerzenia dydaktycznych horyzontów. Ostatnią sesję poszerzono o dodatkową formułę – trudny i dyskutowany szeroko w całym kraju temat przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, co również stało się przyczynkiem do dyskusji, wymiany opinii i przewidywań co do ewentualnych zmian, jakie mogą zajść na polu szkolnictwa i edukacji.

Wystąpienia prelegentów przedstawiały całe spektrum zagadnień odnoszących się do kwestii nauczania, współczesnych badań filozoficznych, prądów intelektualnych i ich absorpcji w Polsce, kwestii dotyczących dydaktyki, wychowania, spojrzenia na filozofię jako wyjątkową sztukę myślenia i życia, oraz przyszłości filozofii w szkołach. Jeśli chodzi o ostatnią kwestię, to diagnozy niestety nie były optymistyczne – filozofia nie dość, że wycofana jako dodatkowy przedmiot, który uczniowie mogli zdawać na maturze, to mimo protestów środowisk naukowych ciągle nie ma szans, by stać się autonomicznym przedmiotem nauczania w szkołach średnich.

W wypowiedziach zwracano również uwagę na bardzo dynamiczny rozwój techniki, nauki i edukacji, sygnalizowano silną potrzebę głębokiej diagnozy i refleksji nad gwałtownością zmian, jakie zachodzą w Polsce i świecie. Próbowano odpowiedzieć, jak reagować powinni na nie nauczyciele i wychowawcy, jak umiejętnie i mądrze powinni o nich uczyć.

Po powitaniach i omówieniu wstępnych zagadnień pierwszy referat, interesujący i nieco prowokacyjny, pt. *Sąd nad Sokratesem*, wygłosił profesor Ryszard Palacz. Autor zastanawiał się, co stałoby się, gdyby sąd nad Sokratesem nie odbył się i nie wydano wyroku śmierci? Zdaniem referenta paradoksalnie nie same poglądy, ale właśnie proces i śmierć Sokratesa zapewniły mu nieśmiertelność w filozofii. Sokrates nie zostawił przecież żadnych pism i zapisków, jego prawdziwej filozofii nikt tak naprawdę nie zna. Nie można więc wykluczyć, że jego postać została wykorzystana przez Platona i stała się literackim nośnikiem przekonań autora *Dialogów*. Zdaniem profesora Palacza, Sokratesa skazano przede wszystkim jako ideologa, polityka–wolnomyśliciela zagrażającego greckiej demokracji, która skwapliwie wykorzystywała każdy przypadek, aby niszczyć tych, którzy jej zagrażają.

Z kolei profesor Janusz Czerny w wykładzie *Imperatywy edukacyjne w dobie przełomu cywilizacyjnego* zwracał uwagę na bardzo gwałtowny rozwój myśli naukowej, wskazywał na statystyczne dane ukazujące, jak lawinowo rośnie ilość dysertacji naukowych, konferencji, programów badawczych itp. Wiedza wzrasta bardzo szybko zarówno pod względem merytorycznym, jak i instytucjonalnym, w postaci szkół i uczelni wyższych. Wiedzy przybywa, materiały do nauczania pęcznieją, nagminnie dochodzi do przeciążenia uczniów i studentów zbyt wieloma wiadomościami. Wielość przedmiotów powoduje zniechęcenie, poznawczy zamęt, wrażenie przytłaczającego nadmiaru. W związku z tym, aby nie przeciążać programów nauczania, trzeba zmian – umiejętnego wykorzystania narastającej wiedzy, odrzucania tej przestarzałej i w praktyce zbędnej. Zdaniem występującego należy odwołać się do fundamentów, dążyć do łączenia

poszczególnych elementów wiedzy, próbować scalać, szukać spójności w rozproszeniu naukowych dziedzin. I to jest właśnie zadanie filozofii: ukazanie jedności wiedzy, umiejętność godzenia wielu naukowych dyscyplin.

Konferencja pozwalała także zapoznać się z edukacyjnymi problemami naszych wschodnich sąsiadów. Perspektywy nauczania filozofii i dydaktyczne projekty na Ukrainie omawiał docent Oleg Hirny w wykładzie *Propedeutyka filozofii. Metodologia budowania szkolnych treści programowych*. Referat traktował o wykorzystywaniu filozofii do porządkowania wiedzy i tworzenia metodologii nauczania. Warunki do takich działań są dogodne, ponieważ na Ukrainie filozofia została włączona w ramowe programy nauczania. Powstała w ten sposób sytuacja odwrotna niż w Polsce – filozofia zagościła do szkół, ale w kraju brak filozoficznej tradycji, wykwalifikowanych nauczycieli–filozofów, podręczników. Filozofuje się więc żywiołowo, choć jakość efektów jest bardzo różna.

W podobnym duchu problemy ukraińskie przedstawił mgr Ihor Kariwec w referacie *O nauczaniu filozofii w warunkach kryzysu oświaty – doświadczenia ukraińskie*. Zdaniem prelegenta jego pięcioletnie doświadczenie w nauczaniu filozofii w liceum we Lwowie uświadamia mu, że tamtejsza oświata bardziej skierowana jest na oschły przekaz informacji niż próby twórczego rozwijania myślenia. Choć można stwierdzić wielki głód informacji, to jednak istnieje dotkliwy brak rozwoju krytycznej refleksji, umiejętności rozmowy, dyskusji. Szkołarski „reżim” nauczania przedmiotów przenosi się również na lekcje filozofii, uczniowie w związku z tym nie mają wykształconego nawyku mądrościowego podejścia do filozofii i innych zagadnień.

Uczestnicy spotkania mogli zapoznać się również z doświadczeniami innych zagranicznych gości, Słowaków: profesor Frantisek Mihina w wykładzie *Filozofia dla przyszłości* mówił o tym, jak przydatne i inspirujące dla Słowaków mogą okazać się polskie doświadczenia w podziale nauk humanistycznych i nauczaniu filozofii. Wspominał o braku na słowackim gruncie edukacyjnym solidnych podręczników do filozofii.

Natomiast docent Maria Micaniniva z Koszyc w referacie *Mieć czy być? Uwagi na temat konieczności wykładów filozofii na uniwersytecie*, próbowała odpowiedzieć, co tak naprawdę chcemy osiągnąć przez nauczanie filozofii, jak współcześnie odpowiemy na powracające z wielką mocą pytanie: być czy mieć? Jak poradzić sobie z kryzysem edukacji? Jak efektywnie uczyć, kiedy na przykład studenci mają kłopoty z wykonaniem porządných notatek, a próby nauczania ich podstawowych pojęć filozoficznych czasem graniczą z cudem? – smutno pytała referentka.

Inne zagadnienia ukazała docent Jana Soskova w wykładzie *O nauczaniu estetyki w szkołach średnich i wyższych*, dając słowackie przykłady uczenia spoglądania na sztukę z perspektywy filozofii.

Z kolei o polskiej edukacyjnej tradycji bardzo ciekawy wykład przedstawił dr Maciej Woźniczka. Referat *Europa a Polska – idee dydaktyki nauk filozoficznych* w interesującym zestawieniu ukazywał proces kształtowania się polskiej trady-

cji nauczania filozofii, jej stosunek do głównych europejskich nurtów filozoficznych i sposób, w jaki z nich czerpała, od średniowiecza do czasów współczesnych.

Pojawiały się i inne interesujące wystąpienia: dr Joanna Dudek na przykładzie fenomenu postawy naukowej Marii Ossowskiej mówiła o osobowym wzorze nauczyciela akademickiego, dr Lech Radzioch analizował dyskusję jako metodę nauczania filozofii w szkole, a dr Janina Jeziorska mówiła o integracji wychowania w nauczaniu filozofii.

Na konferencji podejmowano i inne kwestie: mówiono o filozofii jako wiedzy i oświeceniu, o tym, jak wygląda filozofia wobec innych przedmiotów nauczanych w szkole średniej oraz o metodach poszukujących w nauczaniu filozofii. Różne problemy do dyskusji ukazywały się w całej gamie rozpiętości, dotyczyły one bowiem tak kwestii związanych z globalizacją, jak i sporu o „wychowanie seksualne” w szkole. Przedstawione powyżej skrótowe omówienie nie wyczerpuje więc całości dyskutowanych zagadnień. Efekt wszystkich wystąpień i przygotowanych wykładów zostanie jednak utrwalony w formie zwartej publikacji.

Konferencja *Filozofia w szkole* pozwoliła zapoznać się z różnymi metodologiami, oryginalnymi pomysłami i rozwiązaniami w filozoficznej dydaktyce. Ukazała oblicze filozofii jako niebagatelnej umiejętności kształtowania własnej intelektualnej postawy wobec szybkości zmian, jakie zachodzą w świecie i naszym kraju. Zmienia się bowiem oblicze Europy, proces integracji europejskiej trwa, wyzwania i zadania dla Polski, jakie się z tym wiążą – nie tylko ekonomiczne i gospodarcze, ale kulturowe i edukacyjne, to przeogromny temat do rozważań, otwierający całą gamę nowych wątków. Pytania, jakie się z nich rodzą, z pewnością nie należą do bagatelnych. Dlatego jest to znakomity materiał na następną, już przez organizatorów zapowiadaną, konferencję.

ROZMYŚLANIA O POŁNOCY

DOBROŚLAW KOT

UWAGI O DIALOGICZNOŚCI ŚMIERCI

Filozofia europejska wydaje się napiętnowana śmiercią. Zagadnienie to co jakiś czas powraca, zwykle przybierając formę zatroskania filozofów o własny kres. W tej krzątaninie wokół powagi własnego umierania umyka, jak się wydaje, rzecz niezwykle ważna: śmierć drugiego. Śmierć traktowana jest samolubnie, jako moja i własna. Jeśli pojawia się zaduma nad odejściem Bliskich, to przeważnie jedynie jako pretekst do zasadniczych rozważań. Ontyczny prymat zyskuje śmierć własna, zaś coś, co można nazwać technicznym językiem „dialogicznością śmierci”, zostaje zepchnięte na margines rozważań, zamknięte w teczkach z napisami: cierpienie, żaloba, Dzień Zaduszny. Czy śmierć drugiego może powrócić jako pierwszoplanowy problem metafizyczny?

O ŚMIERCI SPOKOJNA...

Śmierć jawi się nam jako coś swoście własnego, jako wydarzenie, które każdy musi przeżyć sam. Żadne zastępstwo, żadna ucieczka tu nie pomogą: każdy musi umrzeć, sam i na własny rachunek. Oczywiście można to robić na różne sposoby, jednak te *modi* to tylko zmiana dekoracji, istota pozostanie niezmienna i nieodwracalna.

Filozoficzne próby dotarcia do tajemnicy śmierci przybierały różne postaci. Po wielokroć pojawiały się jako intelektualna terapia, jako rozu-

mowe przygotowanie na coś, z czym trudno się na trzeźwo zmierzyć. Podobnie jak alkohol, koncepcje te miały uśmierzyć ból kończącego się istnienia, ból wyraźnie metafizyczny. Filozofia staje się przygotowaniem na śmierć. Horyzont takiego myślenia zakresła Platon w *Fedonie*.¹ Sokrates, szykujący się na śmierć, mówi, że filozofom śmierć jest mniej straszna niż innym ludziom. Ciągła troska o duszę, a więc rozluźnianie naszych relacji z ciałem, brak przywiązania do tego, co cielesne, to wszystko sprawia, że filozofowie w spokoju i z poczuciem szczęścia odchodzą z tego świata. Śmierć zostaje tu oswojona, gdyż zredukowana do obumarcia ciała. Dusza, o którą walczyliśmy przez całe życie, wychodzi z tej walki nietknięta.

Filozofia przygotowuje też na śmierć Epikura, choć czyni to w radykalnie inny sposób. Słynne rozumowanie, przedstawione w *Liście do Menoikeusa*², pokazuje, że śmierć pojawia się dopiero wtedy, kiedy nas już nie ma. Kiedy jesteśmy, śmierć nie ma do nas dostępu. Śmierć to całkowity i nieodwracalny zanik czucia. Skoro wszystko w nas umrze, zarówno ciało, jak i dusza, nie pozostanie żadna cząstka, która mogłaby się po śmierci przerażać nicością i surowością cielesnego nieistnienia. Brak czucia jest totalny – umiera wszystko. Epikur również czuje się przygotowany na śmierć. Atomistyczna fizyka, a przede wszystkim etyka pozwoliły mu usunąć z drogi do własnego szczęścia jedną z najpoważniejszych przeszkód – lęk przed śmiercią. Po raz kolejny filozofia pokazuje swą moc ocalania.

Niezależnie od rozstrzygnięć metafizycznych, od śmiertelności czy nieśmiertelności duszy, można znaleźć takie argumenty, które pozwolą odejść z tego świata w spokoju. Tą drogą poszło wielu filozofów. Cyce-ro, Seneka³, Michel de Montaigne⁴. Filozofia okazała się swoistą terapią. Zamiast bać się śmierci, lepiej przestraszyć samego Tanatosa, obnażyć mu jego małość i mizerność. Takie rozumowanie wydaje się wielkim tryumfem ludzkiego umysłu.

¹ Por. Platon, *Fedon*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 1958, s. 52n.

² Por. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewki, Bogdan Kupis, Warszawa 1968, s. 644-646.

³ Por. Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 90-97.

⁴ Por. Michel de Montaigne, *Próby*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1957, t. I, s. 148-158.

ZATROSKANY O WŁASNE UMIERANIE

Filozofia nowożytna podejrzliwie spoglądała na takie próby, choć nadal podejmowano je, by oswoić lęki towarzyszące śmierci. Pascal i Kierkegaard dokonują radykalnego zwrotu. Człowiek sam nie jest w stanie poradzić sobie z własną śmiercią. Jeśli tak uważa, to nie dość, że błędzi, przede wszystkim dopuszcza się bluźnierstwa. Ten nurt refleksji w sposób najbardziej wyrazisty podsumował Martin Heidegger. Narzędzia, które wypracował w swej hermeneutyce *Dasein*, umożliwiły niemieckiemu filozofowi wnikliwe zajęcie się śmiercią i umieraniem. Wydaje się, że koncepcja bycia-ku-śmierci⁵ zaciążyła na całej późniejszej filozofii. Dla wielu filozofów, pozostających pod wyraźnym wpływem nieanalitycznej myśli współczesnej, oczywiste wydaje się, że po Heideggerze niemożliwy jest powrót do dawnych wyobrażeń. Wielki hermeneuta ujął cały dramat śmierci i nie pozostawił człowiekowi żadnych złudzeń.

Śmierć jest kresem istnienia, jest najbardziej bezwzględna, własną i nieokreśloną możliwością *Dasein*. Spoza śmierci wyziera nicość, która w każdym wywołuje trwogę. Trwoga ta, jako *modi* zatroskania o własne bycie, nie daje się usunąć w żaden sposób, nie można jej wyrugować ze struktury istnienia, podobnie jak nie można usunąć własnej śmierci. To właśnie trwoga stawia człowieka przed czymś bezwzględnym, można rzec, na swój sposób absolutnym – przed nicością. Jednak stanięcie twarzą w twarz z ową trwogą wymaga wiele odwagi. Bezkrę nicości, która ukazuje się nam w kolejnych etapach umierania, jest czymś, o czym większość nie chciałaby w ogóle wiedzieć. Dlatego też ludzie wytwarzają mechanizmy, które pozwalają uciec przed przytłaczającą trwogą. Do naszej świadomości kołaczę wszechogarniające Się, przez które tracimy autentyczność własnego bycia. Jeszcze do śmierci daleko; jeszcze to mnie nie dotyczy; przecież wokół wszyscy umierają, coś w tym wyjątkowego; w śmierci najstraszniejszy jest ból, a ten można pokonać; może nicość nie nicestwi nas do końca, może coś zostaje? „Się” podsuwa człowiekowi rozmaite lęki, lęki na tyle trywialne, że łatwo można je okiełznać. Mechanizm tego działania jest prosty. Trwogi nie da się oswoić. Każde tłumaczenie prędzej czy później spleonie w jej ogniu. Więc tę nieokreśloną trwogę zamienia się na lęki, proste, codzienne i powszednie. Wszystko sprowadza się do rzeczy jak najbardziej dostępnych człowiekowi. Lęki łatwo obłaskawić. Czyż bólu nie da się uśmierzyć tabletką? Człowiek ucieka przed własną śmiercią, ucieka przed trwogą.

⁵ Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1994, s. 332-375.

Tymczasem autentyczność bycia wymaga, byśmy z odwagą i godnością przyjęli nie tylko ten finalny akt, lecz także całe nasze bycie jako zwrócone w stronę śmierci. Bez tego cała troska o bycie, cały trud rozumienia tego, co Heidegger zwie *Dasein*, wszystko to będzie zakończone fiaskiem. Niezależnie od tego, jak bardzo byłoby to trudne i nieprzyjemne, należy dokonać tego wysiłku. *Dasein* może być zrozumiane tylko w perspektywie nicości, w możliwości nieistnienia samego siebie. A dopiero ta perspektywa daje człowiekowi autentyczną wolność ku śmierci.

W STRONĘ DIALOGICZNOŚCI

Powyższe rozważania mogą stanowić zaledwie przechadzkę po ogrodzie aforyzmów. Mimo iż spacer ten może wydawać się za krótki, należy w tym miejscu przerwać go i przejść do sedna. Albowiem właściwym celem tych rozważań jest zupełnie inny aspekt śmierci. Bohaterów powyższych rozważań łączyło co najmniej jedno: wszyscy, choć na różne sposoby, zatroskani byli o własne bycie, czy też raczej o kres własnego bycia. Śmierć jest zawsze moją śmiercią i jako taka staje się przedmiotem analiz. Jakkolwiek perspektywa ontyczna ujawnia pierwotność własnej śmierci, do mojej śmierci jest mi bytowo najbliższej. Być może trwoga jest najpoważniejszym problemem, jaki pojawia się w myśleniu o śmierci. Trwoga przed nicością, przed czymś, co niepojęte – wszak *Dasein* zawsze rozumie i postrzega siebie jako istniejące. Niewątpliwie z samej struktury bycia ludzkiego wynika to, co Heidegger nazywa byciem-ku-śmierci. Jednak perspektywa epistemologiczna pokazuje coś radykalnie innego.

Przecież sam Heidegger zaczyna swe analizy śmierci od doświadczenia śmierci innych ludzi.⁶ Własna śmierć nie jest dana jako przeżycie, doświadczenie, które możemy wszechstronnie analizować i opisywać. Nikt nie ma doświadczenia śmierci, bycie ku niej ma charakter antycypacyjny. Przeżycia, które łączą nas ze śmiercią, które składają się na wyrazistość umierania, to śmierci innych, tych, którzy są lub byli wokół nas. To śmierć innych, doświadczana pośrednio: poprzez żalobę, uczucie pustki, osamotnienia i tęsknotę, uświadamiamy sobie, że nasze bycie też kiedyś dojdzie swego kresu.

Dopiero po próbach opisu doświadczenia śmierci innych, Heidegger przechodzi do hermeneutyki *Dasein*, do zagadnienia własnej śmierci,

⁶ Por. tamże, s. 334-339 i 355-356.

przygotowywania się na nią i różnymi próbami zagłuszania trwogi przed nicością.

Zatrzymajmy się na dłuższą chwilę przy żalobie, tęsknocie i pustce. Własna śmierć będzie każdemu dana tylko raz. Jak pisze Szymborska – wszyscy pomrzemy bez rutyny. Za to cudzych śmierci doświadczamy wielokrotnie, choć pośrednio. Można powiedzieć, że cała nasza wizja śmierci, jej rozumienie i trwoga są zbudowane na tych dramatycznych odejściach. Śmierć bliskiej osoby, a więc takiej, z którą łączyły nas intymne relacje, pozostaje zawsze wielką tragedią. Dla wielu ludzi wyrwa, jaką pozostawiają bliscy, jest niemożliwa do zasypania. To rana, która goi się bardzo wolno i cały czas przypomina o swoim istnieniu. Odchodzenie bliskich jest epistemologicznie pierwsze, o wiele bliższe niż własna śmierć. Są to jedyne momenty, kiedy można przeżyć śmierć, a więc śmierć może stać się czymś, czego doświadczamy i co osadza się w pamięci, zastyga jako przeżycie w naszej świadomości.

Kultura zna wiele pięknych opisów takiej śmierci. Poeci i prozaicy podejmują ten temat na nowo, chcą jak najwnikliwiej opisać ludzki ból, cierpienie tych, którzy pozostali. Filozofia również dostarcza wnikliwych opisów fenomenu. Pięknie pisał o tym przed laty Józef Tischner w *Świecie ludzkiej nadziei*. W szkicu *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, pochodzącym z 1968 roku, nazwał śmierć drugiego obecnością nieobecności.⁷

Jest zasadnicza różnica pomiędzy nieistnieniem umarłego a nieistnieniem nicości. O tym, który odszedł, mówimy, że go nie ma. Już nie ma go pośród nas, lecz mówiąc to, właśnie wskazujemy na niego. On, mimo swego fizycznego nieistnienia, jest nadal obecny. Jest cały czas obecny, choć w zupełnie inny niż dotychczas, niezwykle bolesny sposób. Stwierdzenie, że kogoś nie ma wśród nas, nie jest zwykłą negacją jego istnienia. O klasycznej nicości mówimy, że jest nieobecnością obecności. A to duża różnica. Nicość nie istnieje i już, ta nicość swą nieobecnością nie rzuca się w oczy. Brak drugiego jest wyrazisty, mówimy ciągle o jego obecności. Ta obecność nieobecnego pokazuje możliwość naszej nieobecności. Pustosząca śmierć przypomina o tym, że po nas też kiedyś pozostaną puste miejsca. Wiele lat później Tischner wyznał, że po napisaniu owego tekstu stracił swoje filozoficzne zainteresowanie problemem śmierci.⁸ To zainteresowanie musiało powrócić, w niezwy-

⁷ Por. Józef Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 273-276.

⁸ Por. *Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków 2000, s. 14.

kle dramatycznych okolicznościach, choć na zupełnie innej płaszczyźnie. Kluczowe stały się wtedy pojęcia nadziei i żertwy ofiarnej.

Wróćmy jednak do zagadnień, które powoli i nieśmiało zaczynają kielkować w stronę czegoś, co technicznym językiem można określić „dialogicznością śmierci”. Wielka szkoda, że i Tischner, i Heidegger szybko opuszczają to niezwykle obiecujące filozoficznie pole i przechodzą na płaszczyznę podmiotową, a więc badania śmierci, która kiedyś stanie się moja.

KIEDY DRUGI ODEJDZIE

Uporczywa obecność tego, kogo już nie ma, jest przeszywającym doświadczeniem każdej niezabliźnionej żaloby. Każdy przedmiot, na który spogląda człowiek osierocony, wszystko wokół przypomina mu osobę, która odeszła. Miejsce w fotelu, które zajmowała, niedoczytana książka, filiżanka, z której pijała herbatę. To wszystko przywołuje, a więc niejako wywołuje z niebytu tego, kto już nie istnieje. Nie jest więc tak, że wraz ze śmiercią człowiek cały umiera, odchodzi, zabierając ze sobą wszystko. Nicość tego umierania nie jest pełna, gdyż pozostaje między ludźmi garść wspomnień, obecność nieobecności. Tym silniejsza, bo skonstrastowana z nieobecnością. Kiedyś te same fotele, filiżanki i książki nie miały dla nas większego znaczenia. To, że były używane przez bliskie osoby, umykało naszej świadomości, odpływało w strumieniu przeżyć. Teraz, kiedy zabrakło osoby łączącej te wszystkie rzeczy w całość, ich wymowa staje się silniejsza. Rozsypują się i uwierają jak pojedyncze ziarenka piasku. Fotel, na którym zmarły już nigdy nie zasiądzie, nie jest po prostu fotelem, na którym nikt nie siedzi. Zwykły mebel, skonstrastowany z pustym miejscem, wydaje się bardziej wymowny.

Śmierć kogoś bliskiego wydaje się pierwszym impulsem naszej refleksji nad śmiercią. Większości ludzi umieranie jawi się nie jako coś własnego, lecz pojawia się w polu widzenia jak puste nisze zostające po tych, którzy odeszli. Nicość, nieobecność, tym dobitniej dana, im bardziej obecne są puste miejsca, wyrwy po umarłym, to wszystko zdaje się kierować naszą refleksję i ból na problem śmierci.

Uporanie się z cierpieniem po stracie drugiego jest wielkim wyzwaniem dla człowieka i całej tworzonej przez niego kultury. Filozofowie starożytni starali uporać się z lękiem przed własną śmiercią. Wydaje się, że na co dzień raczej próbujemy poradzić sobie z trudną obecnością nieobecnego.

Najdobitniejsza wydaje się rozpacziwa próba powiązania zerwanych śmiercią więzi. W Dzień Zaduszny chodzimy na groby Bliskich i zniczami zaświadczaemy o naszej pamięci, o żywej obecności nieobecnych. Różne postaci święta zmarłych pokazują, jak uporczywe są próby zablizniania wyrw. W tradycji polskiej głęboko zakorzeniony jest obrzęd Dziadów.⁹ Wyniesiony do rangi misterium narodowego odgrywany jest w różnych odsłonach w całej naszej kulturze. Większość literatury, zwanej nieelegancko rozrachunkową, wiele praktyk teatralnych, świadomie nawiązujących do symboliki obrzędowej, a także prywatne, ciche rozmowy z tymi, którzy odeszli – to wszystko maski Dziadów. Każda ich postać ukazuje dwubiegunowość całego misterium. Z jednej strony jest zdecydowana chęć uwolnienia się od tych, którzy odeszli. Chęć odpędzenia zmarłych, pozbycia się bólu. Pragnienie, by obecność nieobecności przemienić w nieobecność. To pokazuje, jak silne są zerwane więzi, jak głęboko zmarli zakorzenieni byli w nas samych. Z drugiej zaś strony – nie można się od nich uwolnić samodzielnie. Drugi biegun Dziadów będzie więc przywołaniem zmarłych, mistycznym przywróceniem stanu sprzed ich śmierci. Chcemy, by obecność nieobecności za wszelką cenę stała się na powrót obecnością obecności.

METAFIZYKA ŚMIERCI DRUGIEGO

Wydaje się więc, że filozoficznie zasadnym będzie radykalne postawienie problemu dialogiczności śmierci. Obok śmierci rozumianej jako kres mego istnienia, jako moja własna, nieuchronna możliwość, należy umiejscowić problem równie istotny, a mianowicie śmierci drugiego. Śmierć drugiego z całą wyrazistością odsłania niezwykle istotne struktury nas samych. Nie może być badana tylko jako pretekst do płynnego przejścia na płaszczyznę własnego umierania. To właśnie ze śmierci drugiego jako takiej należy wyciągnąć głęboko metafizyczne konsekwencje.

Śmierć jest nam wpięrow dana jako śmierć drugiego. To ta właśnie śmierć, ze swoją nieodwracalnością, z pustoszącą mocą, odciska obraz, który nosimy do końca życia. Obraz siły, która potrafi niweczyć to, co jest człowiekowi bliskie. Przyszła nicość własnego bycia wydaje się czymś odległym wobec dojmującej i faktycznie danej nicości drugiego istnienia. Ta nicość jest niepodważalna. Wydaje się, że jej zakorzenienie w tym,

⁹ O Dziadach, nie tyle jako dziele Mickiewicza, ale o swoistym projekcie kulturowym, pisze Leszek Kolankiewicz w książce *Dziady. Teatr Święta Zmarłych*, Gdańsk 1999.

co pozostało: w przedmiotach, pamięci, gestach, słowach, powoduje, że ukazuje się jako coś o wiele bardziej dramatycznego. Dramatyzm ten odsłania kilka metafizycznych intuicji.

Parmenides mówił, że to, co jest, nie może przestać być, a to, czego nie ma, nie może zaistnieć. Śmierć drugiego dostarcza każdemu z nas bolesnej modyfikacji tej tezy: ten, który jest, może przestać być, a kiedy przestanie być, nie może znowu zaistnieć. Nieodwracalność śmierci wydaje się czymś najistotniejszym.

Ta nieodwracalność ukazuje się w śladach innego, w śladach, jakie na każdym kroku napotykamy. To jest Tischnerowska obecność nieobecnego. Drugiego już nie ma, ale pozostaje obecny w całym naszym życiu, w przedmiotach i pamięci. Te ślady tym uporczywiej przypominają o jego dotkliwym nieistnieniu. Można te fenomeny tłumaczyć na kilka sposobów.

Nieprzekonujące wydają się rozstrzygnięcia metafizyki przedmiotowej. Cała bogata tradycja arystotelesowska przekonuje nas, że świat złożony jest z indywidualnych substancji, które mogą wchodzić ze sobą w relacje. Relacje pomiędzy ludźmi są czymś czysto zewnętrznym. Takie sprawy, jak uczucia, afekty i namiętności należą do otoczki człowieka, do tego, co nie może lub nie powinno przenikać do jego wnętrza. Coś jak najbardziej swoistego, a więc istota, pozostaje niewzruszona. Oczywiście cierpienie jest dla człowieka ciężkie, może powodować dramatyczne konsekwencje. Ale z metafizycznego punktu widzenia jest czymś czysto akcydentalnym, nie mającym wpływu na to, co tkwi najgłębiej. Taka konstrukcja świata, gdzie relacje są wtórne do pojedynczych bytów, nie znajduje w sobie argumentu, by wyjaśnić siłę cierpienia, siłę obecności nieobecnego. Coś, co przestało istnieć, nie może mieć tak mocnego wpływu na to, co istnieje. By to w pełni zrozumieć, trzeba postawić relację przed bytami.

Skoro śmierć drugiego potrafi zmienić i zburzyć całe nasze życie, potrafi zrobić wyrwę, która nigdy się nie zablizni, to relacja pomiędzy mną a tym, kto odszedł, musi mieć inny, głębszy charakter. Musi mieć charakter głęboko metafizyczny. Dlatego wydaje się słuszne powtórzenie z całą dosłownością zdania Martina Bubera, że istnieją dwa sposoby istnienia: Ja-Ono i Ja-Ty.¹⁰ Nie metaforycznie, nie poetycko, lecz dogłębnie, w metafizycznym sensie. Ja nie istnieje samodzielnie, mogąc wejść w relację z innymi ludźmi i rzeczami. Ja istnieje tylko w relacji z innymi.

Z koncepcji Bubera należy wyciągnąć radykalne, metafizyczne konsekwencje. Śmierć drugiego nie będzie więc tylko raną w osieroconym, będzie zachwianiem jego fundamentu bytowego. Oczywiście ten drugi przed swym odejściem musiał zajmować w naszym życiu miejsce szczególne. Nie każda śmierć innego wywołuje w nas tak dramatyczne konsekwencje. Chodzi tu o uszczuplenie przez śmierć kręgu ludzi nam bliskich.¹¹

Przeważnie dialogicy wskazują na miłość jako na idealne wcielenie zasady dialogicznej: to w miłości najpełniej realizuje się relacja Ja-Ty. Tłumacząc zjednoczenie, jakiego doświadczamy w miłości, łatwo jest dotrzeć do specyfiki i głębi tej myśli. Śmierć drugiego jest doświadczeniem, w którym również pokazuje się metafizyczna, dosłowna głębia samego dialogu, a przy tym i filozofii dialogu. Jednak w przypadku śmierci do odkrycia relacji dialogicznej docieramy przez skrajną negatywność. Oto Ja zostaje naruszone w swoim istnieniu. Po śmierci drugiego Ja pozostaje istnieniem okaleczonym, kulawym, a te rany często nigdy się nie goją. Okaleczenie bowiem nie dotyczy czegoś powierzchownego, lecz w sposób najgłębszy dotyka tego, co metafizyczne – samego istnienia.

Często bywa tak, że dopiero wiadomość o śmierci drugiej osoby pozwala odczuć i zrozumieć, jak ta osoba była nam bliska. Zanim umarła, zepchnęliśmy ją w relację Ja-Ono, co jest naturalnym sposobem ludzkiego bycia. Moment śmierci, porażający w swoim dramatyzmie, odnawia, przez złowrogi, pustoszący charakter, relację Ja-Ty. Dopiero nicosć i brak pokazują, jak silne było to metafizyczne zespolenie. Jak skrzypce, w których nie zauważa się strun, które podczas gry swym brzmieniem ożywiają melodię. Drastyczny i dotkliwy jest głuchy jęk, jaki wydaje pękająca struna. Wtedy dopiero można zrozumieć, jak niezbędna była dla muzyki.

Powróćmy na chwilę do Bubera, który pisał: „Jest jednak wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono.”¹² Doświadczenie śmierci innego pozwala nam, jak sądzę, sparafrazować te słowa. Wydaje się, że równie wzniosłą melancholią jest to, że śmierć potrafi każde Ono przemienić w Ty. Ta przemiana jest wzniosła, ponieważ każda dogłębnie przeżywana śmierć nosi znamiona wzniosłości. Jest też melancholijna, gdyż o metafizycznej sile tej relacji dowia-

¹¹ Nie można tu napisać, że śmierć w sposób radykalny przerywa tylko relację Ja-Ty. Ten rodzaj metafizycznej relacji nie jest bowiem dany człowiekowi raz na zawsze. To raczej chwila uniesienia, moment zjednoczenia z drugim. Większość osób nam bliskich pozostaje w codziennym życiu w relacji Ja-Ono. Ale przez swoją bliskość relacje te mogą w każdej chwili przedzierzgnąć się w Ja-Ty.

¹² Tamże, s. 48.

¹⁰ Por. Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor, Warszawa 1992, s. 39n.

dujemy się za późno. Melancholia wychyla nas w kierunku tego, co nie może być spełnione: ta relacja nigdy już nie zakorzeni się w nas w realny sposób, po śmierci drugiego pozostajemy tylko zranionymi sierotami. Kiedy melancholia nie może zostać przezwyciężona, pojawia się rozpacz. I ta właśnie rozpacz ma charakter metafizyczny – to jest najprawdziwsza choroba na śmierć. Śmierć drugiego jest doświadczeniem, które przy całym cierpieniu, jakie rodzi, pozwala dotrzeć do głębokiej prawdy metafizycznej. Śmierć, pustosząc świat każdego z nas, odsłania strukturę istnienia. Jest, choć w inny sposób, niż chciał Heidegger, przeświatem istnienia, istnienia dialogicznego. Śmierć drugiego jest mi ontycznie równie bliska, jak moja własna.

W tej perspektywie istnienie ludzkie wydaje się kobiercem utkany z setek relacji. Niektóre nitki łączą nas z bogatym światem rzeczy, inne, te szlachetniejsze wiążą z ludźmi. To dwa sposoby istnienia, Ja-Ono i Ja-Ty. Umieranie osób bliskich to brutalne wyrywanie z naszego istnienia jego osnowy. Kobierzec staje się coraz bardziej przetłarty. Bycie ku śmierci nie jest więc jakimś mglistym ubywaniem nas samych, jest raczej utratą drugiego, każde bliskie umieranie osłabia nasze istnienie. Aż w końcu z wzorzystej tkaniny zostanie nic nie znaczący kłębek nici.

Kraków, w Dzień Zaduszny 2001

ISSN 0867-8308