

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(7)/1999

PAT Kraków

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),  
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skąpska (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-Skąpska

Korekta: Jolanta Stal

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

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

1 (7) 1999

PAT– Kraków

## SPIS TREŚCI

Od redakcji ..... 3

### WOKÓŁ ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO*

Ks. Dariusz Oko, *Encyklika Fides et ratio: metafizyczne podstawy filozofii  
i teologii* ..... 4  
Karol Tarnowski, *Apel o mądrość* ..... 17  
Ks. Jan Sochoń, *Rozum i wiara Boga poszukują* ..... 31  
Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Teologia rozumu i filozofia wiary* ..... 40  
*Dyskusja wokół encykliki Fides et ratio* ..... 52

### ROZPRAWY

Ks. Józef Tischner, *Epizody sensu* ..... 69  
Ks. Jarosław Jagiełło, *Dialogiczna przestrzeń ludzkiej wolności* ..... 79  
Jan Galarowicz, *Materialna etyka wartości* ..... 89  
Aleksander Bobko, *Etyka i religia w integrującej się Europie* ..... 108  
Adam Olszewski, *Kilka uwag na temat demokracji* ..... 116

### PORTRET

Ks. Jan Bednarczyk, *Laudacja ku czci  
Księdza Prof. dr. hab. Tadeusza Wojciechowskiego* ..... 123

## Z WARSZTATU MŁODYCH

Zbyszek Dymarski, <i>Problematyka tabu w filozofii</i> <i>Leszka Kotakowskiego</i> .....	128
Jarosław Makowski, <i>Koncepcja homo religiosus w pismach</i> <i>Simone Weil</i> .....	138

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. Jan Bednarczyk, <i>Podstawowe pytanie człowieka myślącego</i> .....	153
Ks. Dariusz Oko, <i>Między Parmenidesem i Lévinasem</i> .....	157
Ks. Dariusz Oko, <i>Kant w interpretacji Lonergana</i> .....	165
Ks. Roman Rożdżeński, <i>Bycie osobowym podmiotem:</i> <i>Podstawowy wymiar naszego człowieczeństwa</i> .....	172
Mariusz Kapczyński, <i>Ogień, marzenie, wyobraźnia. Gaston Bachelard</i> <i>i jego filozofia płomienia</i> .....	177
Jakub Jacobson, <i>Podróż poza naukę</i> .....	183
Władysław Chaim CSsR, <i>O śmierci i umieraniu</i> .....	187
Adam Olszewski, <i>Filozofia ewolucyjna według Lorenza</i> .....	190

## OD REDAKCJI

O filozofii wypowiada się wielu, jest to dziedzina wiedzy wyjątkowo bezbronna. Wciąż ktoś poucza filozofów, jak mają pracować, ku czemu mają kierować swoje zainteresowania. Wypowiadają się ludzie kompetentni i dyletanci, pouczają nawiedzeni i domorośli prorocy. Filozofowie przyzwyczaili się do tej sytuacji i niewiele sobie z niej robią, nie biorą tego hałasu na serio i na poważnie.

Ale padają w debacie o filozofii także głosy poważne, dojrzałe i przemyślane. Kontrowersyjne. Nie ma bowiem zgody wśród filozofów, bez sporu i bez kłótni ta „królowa nauk” nie istnieje, traci rację bytu. Ale traci także rację bytu, kiedy przestaje być poszukiwaniem mądrości, kiedy staje się jedynie krytyczną, wyłącznie metodologiczną refleksją. Traci rację bytu, kiedy nie stara się nieść odpowiedzi na najważniejsze pytania, które ją zrodziły: pytanie o sens tego, co jest, o sens ludzkiego bytu i ludzkiego działania, o ludzką trwogę i nadzieję. Gdy gubi się w komentarzach do komentarzy wielkich lub – co gorzej – w komentowaniu tych najbardziej znanych i modnych myślicieli.

Tekst encykliki *Fides et ratio* skierowany jest do biskupów i ludzi odpowiedzialnych za kulturę intelektualną w Kościele katolickim. Ale mówi wiele ważnych i interesujących rzeczy także o filozofii, mówi wiele ważnych rzeczy do filozofów. Na otwartym posiedzeniu Rady Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej, z udziałem zaproszonych gości z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Akademii Teologii Katolickiej i Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego, staraliśmy się o tym porozmawiać. Porozmawiać z Autorem Encykliki, jak filozofowie z Filozofem, słuchając uważnie i z szacunkiem Jego głosu, ale także głośno wypowiadając swoje dopowiedzenia czy wątpliwości.

Tekst tego dokumentu daje do myślenia i chcieliśmy na to wezwanie do myślenia odpowiedzieć, jak umiemy najlepiej, czyli pracą myśli. Czytelnikowi prezentujemy wyniki naszej debaty. Być może także i jemu dadzą one do myślenia coś ważnego i poważnego.

WOKÓŁ ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO*

Ks. DARIUSZ OKO

## ENCYKLIKA *FIDES ET RATIO*: METAFIZYCZNE PODSTAWY FILOZOFII I TEOLOGII

Do istoty wiary należy rozumność, nie ma innej wiary, jak wiara rozumna, bo jakkolwiek by ona nie dotarła do człowieka, w jakikolwiek sposób by go nie przekonała, aby być je go wiara, musi być przez niego samego osobowo zaakceptowana, a więc rozumnie. „Wiara jest przyzwoleniem myśli...” (79). Wiara od początku jest możliwa także tylko dzięki rozumowi. Ale również rozum od samego początku jest możliwy także tylko dzięki wierze. Najpierw dzięki rzeczywistości, z której pochodzi, a która jest domeną wiary. Potem dzięki większości zdroworozsądkowych i naukowych stwierdzeń naszej „wiedzy”, które przejęliśmy od innych, dzięki wierze w ich rzetelność i prawdomówność. Dlatego wiara szuka zrozumienia, a rozum znajduje swoje spełnienie w wierze. Podobnie jest w relacji teologii i filozofii. Pierwsza jest najbardziej systematyczną, radykalną próbą zrozumienia wiary, druga jest najbardziej systematyczną, radykalną próbą zrozumienia wszystkiego. Te relacje są jednak tylko szczegółowym przypadkiem podstawowej relacji: Stwórcy i stworzenia, łaski i natury. Jak pisał Karl Rahner: „W ten sposób i w tym sensie, jak konkretna rzeczywistość łaski zawiera w sobie naturę jako wewnętrzny moment, tak jest też w naszym pytaniu: filozofia jest wewnętrznym momentem teologii.”<sup>1</sup> Ponieważ stworzenie, z jednym ze

<sup>1</sup> K. Rahner, *Philosophie und Theologie*, „Schriften zur Theologie”, tom VI, Einsiedeln 1965, s. 91–103, tłum. moje. Jeżeli w następnych przypisach nie będzie podane nazwisko tłumacza, oznacza to moje przekłady.

swoich szczytów – rozumem – jest od początku objęte i ogarnięte przez Stwórcę, przez łaskę, dlatego rozum od początku przeczuwa, że wiara jest jego spełnieniem. Ponieważ wiara jest wiarą rozumnego człowieka, który poprzez nią zwraca się do swojego pierwowzoru – rozumnego Stwórcy, chce być rozumna, coraz bardziej rozumna.

To jest ostateczne, metafizyczne wyjaśnienie dogłębnego, otchłanego związku wiary i rozumu, to jest też racja dla ostatniej encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Ona porusza się po liniach różnicy teologicznej: natura-łaska (Stwórca-stworzenie), różnicy niemniej fundamentalnej niż inne podstawowe różnice znane filozofii: byt-bycie (ontologiczna), zło-dobro (agatologiczna). W ten sposób dotyczy spraw najbardziej podstawowych, których rozstrzygnięcia wyznaczają wstępnie kształt wszystkich innych rozstrzygnięć. Sposób spotkania wiary i rozumu, teologii i filozofii to ostatecznie sposób spotkania Boga i człowieka. Każde rozumienie, również Objawienia, jest w pewnym horyzoncie, wymaga pewnego przedrozumienia, jest nim uwarunkowane, jest tym bogatsze, trafniejsze, im bardziej bogate, trafne jest to przedrozumienie, im szerszy jest jego horyzont. Dlatego teologię można określić jako ciągłe na nowo ponawianą próbę rozumienia Objawienia w świetle Tradycji i łaski oraz w horyzoncie nieustannie zmieniającej się kultury. Horyzontem rozumienia Objawienia jest cała kultura, której pełni nikt nie może ogarnąć, ale która najbardziej dochodzi do samej siebie, do samorozumienia, najbardziej syntetycznie, systematycznie i rzetelnie przedstawia samą siebie w swojej filozofii. Dlatego dla teologii, spośród wszystkich dziedzin kultury, pierwszą i najważniejszą siostrą i towarzyszką w jej wysiłkach rozumienia wiary jest właśnie filozofia. Teologia jest podobnie przeniknięta filozofią, podobnie z nią związana, jak fizyka z matematyką – i podobnie jest bez niej niemożliwa. To widać również doskonale w dziejach Kościoła. Dwóch największych teologów jego dotychczasowej historii – św. Augustyn i św. Tomasz – oraz dwóch największych teologów XX wieku – Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar – było zarazem doskonałymi filozofami, posiadało olbrzymią wiedzę filozoficzną, której zdobyciu i rozwojowi poświęcili wiele lat swojego naukowego życia. To jest również jedna z tajemnic wielkości myśli Jana Pawła II. On najlepiej wie, dlaczego doktorat napisał o teologii św. Jana od Krzyża, a habilitację o filozofii Maxa Schelera. Gdy pisze o relacji wiary i rozumu, teologii i filozofii, pisze z głębi swoich własnych doświadczeń, z perspektywy własnej intelektualnej odysei.



## MOTYWY

Pisze powodowany troską, bo nie zawsze najlepiej dzieje się we współczesnej filozofii i teologii. Coraz bardziej ogarnia je ogromny cień Wielkiego Zwątpienia, Wielkiej Negacji i Wielkiego Rozdziału. Zwątpienie dotyczy możliwości poznawczych rozumu, zwłaszcza jego zdolności przekraczania zjawiska, dotarcia do jądra rzeczywistości i do Boga. Negacja wynika z tego zwątpienia i dotyczy przede wszystkim metafizyki jako tego działu filozofii, w którym chce się mówić o ostatecznych, podstawowych, wiecznych strukturach rzeczywistości, a więc strukturach poza-zjawiskowych. Rozdział bywa pochodną tego zwątpienia i tej negacji, a dotyczy filozofii i teologii. Negacja i rozdział najbardziej radykalnie dochodzi do głosu choćby w filozofii takiego autorytetu, jak Martin Heidegger, którego niektóre wypowiedzi szczególnie dobrze obrazują naturę problemu i dlatego dobrze nad nimi chwilę się zatrzymać.

Na przykład „uznawanie »prawd wiecznych«” przypisywał on „do wciąż jeszcze nie usuniętych w radykalny sposób pozostałości chrześcijańskiej teologii w obrębie problematyki filozoficznej”<sup>2</sup> i sądził, że „nieuwarunkowaność wiary i problematyczność myślenia są dwoma otchłaniem (*abgründig*) różnymi obszarami”<sup>3</sup>. Dlatego też uważał, że „nie istnieje żadna chrześcijańska filozofia”, bo „nie ma żadnej prawdziwej filozofii, która by się określała skądinąd, jak z samej siebie”<sup>4</sup>. Według niego „jakaś »chrześcijańska filozofia« pozostaje jeszcze bardziej niedorzeczna niż myśl o czworokątym kole. Czworokąt i koło mają chociaż to wspólnego, że są strukturami przestrzennymi, podczas gdy chrześcijańska wiara i filozofia są czymś otchłaniem odmiennym.”<sup>5</sup> Symetrycznie, podobnie jak filozofia z teologią, tak teologia z filozofią nie powinna mieć nic wspólnego. Heidegger radzi chrześcijańskiej teologii, „aby się raz jeszcze zdecydowała wziąć poważnie słowo apostoła i zgodnie z nim uznać filozofię za głupstwo.”<sup>6</sup> Wiara i myślenie powinny dla siebie nawzajem pozostać zupełnie obce, jako głupstwa zawsze tych innych.<sup>7</sup> Filozof z Fryburga wyznaje: „filozofia uprawia tylko takie myślenie, do którego człowiek jest zdolny sam z siebie; gdzie przemówi do niego objawienie, ustaje ono... Gdyby wiara tak do mnie przemówiła, zamknąłbym mój warsztat. W obrębie wiary na pewno jeszcze się myśli, ale myślenie jako takie

nie ma już więcej żadnego zadania.”<sup>8</sup> A więc filozofem można właściwie być tak długo, jak długo jest się niewierzącym, agnostykiem. Takie myślenie, z racji olbrzymiego wpływu myśli Heideggera, nabiera dzisiaj cech paradygmatu.

Wielkie zwątpienie, negacja i rozdział prowadzą do powszechnego głoszenia „końca metafizyki” i sugestii zajmowania się w filozofii możliwie wszystkim, byle nie nią. Kiedy nie wierzy się w możliwość dotarcia do bytu, do rzeczy samej w sobie, do prawdy, pozostaje ograniczenie się do badania zjawiska albo tego, co ludzie uważają za prawdę. Również dzięki temu ograniczeniu i wynikającej z niego koncentracji znakomicie może się rozwijać fenomenologia, filozofia nauki, hermeneutyka, filozofia dialogu. Są jednak i cieniste strony tego ograniczenia. Dodatkowy impuls i uzasadnienie otrzymują (nieraz zdecydowanie zbyt daleko posunięte) empiryzm, scjentyzm, relatywizm, a nawet nihilizm. Trudności przeżywają etyka i filozofia Boga, bo jakże je uzasadnić bez chociażby ukrytych założeń metafizycznych? Trudności przeżywają wiara i teologia, bo jeśli zwątpienie poznawcze także i je ogarnia, to może na ich miejsce korzystniej byłoby wprowadzić samodzielnie skonstruowaną religię, może jedną z wielu odmian New Age? O Tradycji i tradycjach w ogóle można zapomnieć, bo cóż nam mają jeszcze do powiedzenia naiwności naszych przodków? Jeżeli nic do końca nie można poznać i uzasadnić, to dobre jest cokolwiek, choćby zonglowanie tym, co inni uważali za prawdę. Coraz liczniejsi stają się postmoderniści. Cienie elit intelektualnych powoli stają się cieniami również kultury popularnej, traci się nie tylko chrześcijańską wiarę, traci się w ogóle wiarę w głębszy sens czegokolwiek.

Dodatkowym, katolickim problemem jest często (nieuzasadnione) rezygnowanie z własnej tożsamości i tradycji. Przy całym słusznym, posoborowym otwarciu się na innych, nieraz posuwamy się zbyt daleko. W teologii usiłujemy się uczyć od protestantyzmu, prawosławia, judaizmu, buddyzmu, hinduizmu, w filozofii od idealizmu niemieckiego, empiryzmu brytyjskiego, od fenomenologii, hermeneutyki, filozofii dialogu i nauki. I są błogosławione owoce tej nauki, cały Kościół, my wszyscy, zostaliśmy dzięki niej niesłuchanie ubogaceni. Jednak cieniem tego

<sup>8</sup> W: *Anstöße (Berichte aus der Arbeit der Evangel. Akademie Hofgeismar)* 1:1954, s. 33. W tym myśleniu wewnątrz wiary Heidegger z aprobatą konstatuje jeszcze odejście od klasycznej metafizyki. „Teologia poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu. Zaczyna ona powoli znowu rozumieć pogląd Lutera, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na »fundamencie«, który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza” (*Bycie i czas*, przeł. B. Baran, *op. cit.*, s. 15).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 323.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, s. 110.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, tom I, Pfullingen 1961, s. 14.

<sup>5</sup> *Ibidem*, tom II, s. 132.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/Main 1955, s. 20.

<sup>7</sup> Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie*, do: *Was ist Metaphysik*, *op. cit.*

nastawienia staje się nieraz lekceważenie i negacja własnej tradycji. Naukowo może to nawet być wygodne, można zdobywać laury za „nowatorskie” teorie, które w gruncie rzeczy nie są niczym nowym, tylko prostym powtórzeniem tej innej tradycji na gruncie własnej. Nieznajomość, niewiedza mogą się przyczyniać do powstania wrażenia nowości, odkrywczości. To powtórzenie może się łączyć z tak wielką arogancją wobec własnej tradycji, że powstaje wątpliwość, czy dostrzeżenie w niej jeszcze jakąkolwiek wartość. U niektórych uczonych św. Tomasz zaczyna zasadniczo grać rolę jako *diabolus ex machina*, kiedy w swoim tłumaczeniu dziejów ducha po odpowiednim, dramatycznym przygotowaniu mają zakrzyknąć: „Oto winny!” Wydaje się to jednak bardziej wynikiem resentymentu niż całościowego widzenia, bardziej wynikiem potrzeby odreagowania (dawno minionego) przesadnego akcentowania tomizmu niż zrównoważonego widzenia. Nawet jeżeli żyjemy w czasach dominacji tradycji platońskiej, nie może to oznaczać całkowitej negacji tradycji arystotelesowskiej. Dzieje wielkich tradycji tak się nie toczą, one tak prosto nie zanikają i nie wchłaniają siebie nawzajem, bo na ogół są tylko cząstkowym, uzupełniającym się widzeniem przebogatej rzeczywistości, wielokrotnie przerastającej możliwości poznawcze człowieka. Wielkie tradycje duchowe są raczej jak trwające przez wieki, wielkie budowanie różnych skrzydeł domu ludzkiego ducha. Szczególnie skupienie w naszej epoce sił i środków na jednym skrzydle nie może oznaczać wyburzenia drugiego. Katolicka tradycja ma źródła i inspiracje właściwe tylko sobie, dlatego też ma również sobie tylko właściwe wartości. Można tu wspomnieć choćby o wielkich tradycjach zakonnych, mniszych, o myśli powstającej w atmosferze modlitwy i ascezy, na gruncie głębokiego doświadczenia religijnego (i mistycznego). Wobec całkiem zeświecczałych uniwersytetów to może być akurat nie przeszkoda, lecz wielka pomoc w rozumieniu.

Papież oczywiście nie ogranicza się do przestrzegania przed zagrożeniami, przed negatywnymi tendencjami. Jako uczoney wie przecież, jak bardzo trzeba różnicować, wysubtelniać osądy, jak bardzo krytycyzm i zwątpienie są warunkiem postępu, jak bardzo nawet w swoich błędach człowiek może być niewinny, jak wiele w dzisiejszej teologii i filozofii, w całej kulturze jest rzetelnego zmagania się o prawdę, heroicznego myślenia, jak wiele jest błogosławionych owoców. Nie potępia bynajmniej wszystkiego, co współczesne, chce tylko ostrzec przed niektórymi tendencjami i wzmocnić inne. Jak zawsze, po duszpastersku, chodzi mu przede wszystkim o człowieka. Píše: „Potrzeba znalezienia fundamentu, na którym można zbudować życie osobiste i społeczne, daje się szcze-

gólnie mocno odczuć zwłaszcza wówczas, gdy człowiek przekonuje się, jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia. Pod ich wpływem wielu ludzi doprowadza swoje życie na krawędź przepaści, nie zdając sobie sprawy, co ich czeka” (6).

#### PODSTAWOWE CELE

Jeżeli Bóg rzeczywiście stał się człowiekiem, jeżeli rzeczywiście przyszedł, aby wejść z nami w najgłębszą wspólnotę, aby powiedzieć nam coś najbardziej życiodajnego, cóż może być ważniejsze niż staranie się o zrozumienie Jego słów, ich obrona i przekazywanie tego bezinteresownego daru Bożej miłości, a zarazem naszej ostatniej szansy (15)? To nie zawsze musi być łatwe, bo Chrystus nie apeluje do naszych zmysłów i instynktów, ale do naszych myśli i do serca, które nieraz spowite są gęstą mgłą. Papież cytuje Pascala: „Jak Chrystus pozostał nieznanym między ludźmi, tak prawda Jego między powszechnymi mniemaniami, bez widocznej różnicy; tak Euchyrystia między pospolitym chlebem” (13). Do wypełnienia tego zadania potrzeba wielkiego wysiłku hermeneutyki, a więc wielkiego wysiłku teologii i filozofii, ich jedności, ich zgodnej współpracy (por. 16.18.48.79). U jej podstaw powinno oczywiście być obecne również krytyczne otwarcie się na nauki przyrodnicze i humanistyczne, których osiągnięcia Papież uznaje i podziwia (25.61.69.106), a także wszystkie wielkie tradycje kulturowe (70-74). Nie powinno się tylko przy tym pochopnie rezygnować z elementów własnej tradycji. „Można by wręcz powiedzieć, że to my należymy do tradycji i nie mamy prawa samowolnie nią rozporządzać. Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś sformułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość” (85). Papież nie chce przez to ograniczać autonomii ani filozofii, ani teologii, przypomina o granicach zadań i uprawnień swojego Urzędu. Píše: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne” (49, por. 76) oraz: „Nie zamierzam tu wskazywać teologom konkretnych metodologii, nie należy to bowiem do kompetencji Magisterium” (64). Chce jednak wszystkich ludzi nauki zachęcić do poszukiwań, do maksymalnego wysiłku, bo to samo Objawienie „pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej

władzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując” (14). Zasadniczym warunkiem powodzenia tych poszukiwań jest jednak wzajemne otwarcie się nauk na siebie, a szczególnie na wymiar mądrościowy, metafizyczny wiedzy (81.83) oraz pokora serca, bojaźń Boża (18.20.22).

Chociaż oficjalnymi adresatami Encykliki są biskupi, to jednak zasadniczą pracę do wykonania wskazuje ona teologom i filozofom. Od nich też, od ich otwartości i zaangażowania najbardziej będą zależały dzieje oddziaływania tej Encykliki, jej los.

#### ZADANIA TEOLOGÓW

Obok już wymienionych, wspólnych dla wszystkich obowiązków, zasadnicze zadanie, które Papież stawia szczególnie przed teologami, to poznawanie i stosowanie w swojej pracy dobrej filozofii. Bez tego badacz Objawienia może łatwo ulegać choćby fideizmowi, biblicyzmowi albo popularnym przekonaniom epoki (55.62.65). Słaba, chora filozofia osłabia, zaraża teologię. Dlatego każdy duszpasterz musi przejść przez solidne studium filozoficzne (60.62). To jeden z warunków porozumienia z ludźmi, powodzenia katechezy, bo człowiek „jest z natury filozofem” (64) i „ma własne koncepcje filozoficzne, którymi kieruje się w życiu” (30). W samej Biblii zawarta jest filozofia, której implikacje należy opracować (80.105). Jednak teologowie o tyle będą mogli wykonać swoje zadanie, o ile filozofowie wykonają swoje, o ile dostarczą adekwatnego rozumienia horyzontu objawienia. Dlatego to im Papież poświęca najwięcej uwagi i nakłada najtrudniejsze do przyjęcia, zwłaszcza dla niektórych, zobowiązania.

#### ZADANIA FILOZOFÓW

Papież wzywa przede wszystkim do większego zaufania, do zaufania wierze i teologii, do zaufania w możliwości rozumu i metafizyki, do zaufania tradycji tomistycznej i w ogóle myśli chrześcijańskiej.

Dla wielu filozofów może to zabrzmieć bardzo zaskakująco, ale Papież podkreśla, „że również filozofia powinna dla dobra i dla postępu ludzkiej myśli odbudować swą więź z teologią” (101). Teologowie uczą się filozofii, ona stanowi początek i jedną trzecią całych ich studiów, ale czy miałyby uzasadnienie jakaś wzajemność filozofów? To, że teologia musi ciągle uczyć się od filozofii, jest oczywiste, ale wyemancypowana filozofia od teologii? Czy to nie zaprzeczy jej autonomii, samej jej istocie

radikalnego szukania poprzez radykalny krytycyzm? Oczywiście nie może tu chodzić o jakieś bezpośrednie odwołania się do argumentów wiary, bo to na pewno niweczyłoby filozofię, ale o inspirację, o horyzont poszukiwań. Pomimo obowiązującego każdego filozofa maksymalnego uwolnienia się do przedzałożeń, jego filozofia powstaje zawsze w jakimś horyzoncie, w jakichś uwarunkowaniach kulturowych i osobowych, od których nigdy do końca nie może się uwolnić – choćby dlatego, że część tych warunków jest warunkami samej jego myśli. A jaki horyzont, jaka inspiracja mogą być lepsze od chrześcijańskiej, od ewangelicznej? Pozytywny wpływ filozofii greckiej i europejskiej na teologię jest niezaprzeczalny, ale tak samo wpływ teologii na filozofię (widać to szczególnie w porównaniu z filozofiami innych kultur, innych kontynentów) – choćby w koncepcji osoby i jej praw oraz koncepcji dziejów. Papież wskazuje też na tajemnicę krzyża Chrystusa jako na szczególne wyzwanie i zadanie dla każdej filozofii (23). Filozofowie mogliby chociażby wziąć pod uwagę, że według chrześcijaństwa absolutne ograniczenie się do rozumu, aprioryczne wykluczenie wszystkiego innego jest skazaniem się na klęskę. Ostateczne oświecenie, wyzwolenie i zbawienie samymi siłami rozumu, bez łaski, jest niemożliwe. Wiadomo, jak inspirujące, jak owocne dla filozofii jest spotkanie z innymi dziedzinami kultury, szczególnie praca na pograniczu filozofii i sztuki, pograniczu filozofii i nauk przyrodniczych. Niemniej życiodajne może być spotkanie filozofii i teologii, praca na tym pograniczu.<sup>9</sup>

W ramach poszerzania i pogłębiania horyzontu teologii, chrześcijański filozof ma do wykonania tak istotne zadania, jak na przykład nieustanne szukanie rozeznania w wielkim bogactwie i skomplikowaniu współczesnej filozofii (51), albo tworzenie podstaw globalnej współpracy kultur i globalnego etosu, bo „myśl filozoficzna jest często jedynym terenem porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary” (104). Żeby praca filozofa była sensowna, potrzebuje on minimum

<sup>9</sup> Warunkiem wielu najbardziej doniosłych prac filozoficznych była bogata wiedza poza-filozoficzna ich twórców. Tak było na przykład w przypadku matematycznej wiedzy Platona, medycznej Arystotelesa, matematycznej albo fizycznej wiedzy Kartezjusza, Leibniza, Kanta, Hegla, Husserla, Wittgensteina, Whiteheada, Russela. Ale tak też było w przypadku judaistycznej wiedzy Bubera, Rosenzweiga, Lévinasa, Heschla, chrześcijańskiej wiedzy Augustyna, Tomasza, Pascala, Kierkegaarda, Schellinga, Newmana, Blondela, Szestowa, Solowjewa, Stein, Weil, Maritaina, Gilsone, Hildebranda, Marcela, Swinburne'a (a także takich filozofów, jak Spinoza czy Kołakowski). Jest niezaprzeczalnym faktem, że wiara i teologia stanowiły i stanowią jedną z najważniejszych inspiracji filozofii, że znaczna część filozofii Zachodu byłaby bez tej inspiracji nie do pomyslenia. Nie chodzi tu więc o jakieś *novum*, ale o kontynuację odwiecznej tradycji. Można by zacząć choćby od zagadnień struktury osoby, od teorii wiary, od tajemnicy łaski i wolności, tajemnicy łaski i rozumu. Szczególną uwagę należałoby poświęcić chrześcijańskim, nowotestamentalnym inspiracjom dla filozofii dialogu, podobnie jak uczyniono to już z tradycją starotestamentalną i judaistyczną.

zaufania do swoich zdolności poznawczych, a Papież wie, jak bywa ono dzisiaj zachwane. Dlatego pisze: „pragnę gorąco zachęcić filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu i nie stawiali nazbyt skromnych celów swojej refleksji filozoficznej” (56, por. 6). Bo przecież „jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie [prawdy] tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze było całkowicie bezcelowe i pozbawione sensu (...) Człowiek nie podejmowałby poszukiwania czegoś, o czym nic by nie wiedział i co uważałby za absolutnie nieosiągalne” (29). Przecież sam Bóg „pragnie być poznany” (7) i dlatego „człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania” (85, por. 82). Dlatego też „ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny – choć w kategoriach analogicznych, ale przez to nie mniej doniosłych – rzeczywistość Boską i transcendentną” (84). To również wiara przynagla rozum do przekraczania samego siebie i ryzyka poszukiwań. To również wiara „staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu” (56). „Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu” (48). Filozofia polega między innymi na zdolności do radykalnej krytyki – po to, aby znaleźć coś radykalnie niepodważalnego. Trzeba być tylko zdolnym do krytyki tej radykalnej krytyki, żeby przypadkiem nie postawić ludzkiemu poznaniu wymagań, które spełnić może jedynie poznanie Boże, samopoznanie Absolutu, bo wtedy pozostałoby nam jedynie podważenie wszystkiego, zwątpienie we wszystko, z którego – poza głębokim nawróceniem intelektualnym – nie będzie już żadnego wyjścia. Jak mówił kardynał Newman, lepsze od kartezjańskiego zwątpienia (prawie) we wszystko jest na początku uwierzenie (prawie) we wszystko. Totalne zwątpienie, jeśli nie pomoże mu się ukrytymi założeniami, argumentami *ad hoc*, nie daje żadnych perspektyw rozwoju, bo nic po sobie nie zostawia. Całkowite zawierzenie daje przynajmniej coś, w obrębie czego możemy się poruszać, co możemy korygować i rozwijać – choćby na drodze hermeneutycznego koła i hermeneutycznej spirali.

Ale tym wezwaniem do filozofów, które najczęściej powraca i które chyba najbardziej Papieżowi leży na sercu (i któremu służyć ma też umocnienie zaufania do zdolności poznawczych rozumu), jest wezwanie do podjęcia wielkiej pracy nad metafizyką. W samym Piśmie Świętym znajdujemy wyraźne tezy metafizyczne (83), przypisuje ono człowiekowi zdolności myślenia metafizycznego (22). Teologia ciągle porusza się w obszarze metafizycznym, poza nim jest ona nie do pomyślenia, bez metafizyki nie można też adekwatnie zrozumieć człowieka (83). Dlatego Papież stwierdza z wielkim naciskiem: „Wielkie wyzwanie, jakie stoi

przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu. (...) Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie” (83, por. 105 i 106). Papież chce wyprowadzić człowieka poza granice doświadczenia, chce mu pomóc na drodze do prawd absolutnych, fundamentalnych, wiecznych, chce, aby jego wiedza miała wymiar mądrościowy, aby potrafił znaleźć sens całościowy i ostateczny, a to wszystko jest specjalnością metafizyki. Ona pozwala też ugruntować antropologię (83) i etykę (98). Nie ma jednak mowy o ściśle określonej formie metafizyki. „Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości” (83). Natomiast na pewno konieczny jest rozwój, synteza tego, co było w dziejach metafizyki i co odkrywa się współcześnie. Metafizyka „winna być w stanie sformułować na nowo problem bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej, unikając jałowego powielania przestarzałych schematów. Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych” (97).

Nie jest to łatwe zadanie, czego szczególnie świadomi są ci, którzy znają ilość i powagę zarzutów podnoszonych przeciw metafizyce, którzy znają popularność twierdzeń o „końcu metafizyki”, o „erze postmetafizycznej”. Wiedział o tym również Karl Rahner, którego słowa bardzo dobrze współbrzmiały ze słowami Papieża: „Odwaga metafizyki. Nie istnieje teologia, która by nie uprawiała metafizyki, po prostu dlatego, że również w teologii musi się myśleć. Dziwi mnie czasami, że teologowie uważają taką metafizykę za fałszywą albo nieodpowiednią dla teologii tylko dlatego, że się jej zaprzecza. Czy nie powinni myśleć o tym, że również ich teologię jako taką neguje się, a pomimo to nie mogą tego zawsze i bez żadnych zastrzeżeń pozwalać uznawać za kryterium stwierdzające, że ich teologia jest fałszywa? Kto nie ma odwagi do jakiegś zamkniętego systemu), do metafizyki, której się zaprzecza, nie może być dobrym teologiem. Także ze świadomością posiadania ciągle niewystarczającej metafizyki można ufać, że przyzywa się z nią prawdziwego Boga, a człowieka skierowuje się ku jego doświadczeniu, które już od zawsze ma od Boga.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> K. Rahner, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 165–186.

Chociaż Papież nie wskazuje żadnego konkretnego systemu filozoficznego i metafizycznego jako jedynie słusznego, to jednak nie sposób przeoczyć, że tezy, których najczęściej broni, które powracają najczęściej jako te, z jakich w żadnym wypadku nie można zrezygnować, które uważa za elementy filozofii nieprecyzywanej dostępnej dla wszystkich (4), są tezami najbliższymi klasycznej filozofii chrześcijańskiej, tomizmowi, tezami, które pośród współczesnych szkół filozoficznych właściwie tylko tam są prezentowane w takiej hierarchii i kompletności. Należy do nich przekonanie o możliwości (i konieczności) wyjścia poza zjawiska, przekonanie o możliwości poznania bytu, głębi osoby ludzkiej, zasad etycznych i Boga naturalnymi siłami rozumu, a więc o możliwości stworzenia metafizyki oraz metafizycznej antropologii, etyki i teologii – i to jako podstawy innych gałęzi filozofii. Znamienne jest poświęcenie św. Tomaszowi, jako jednemu myślicielowi, całego, pełnego pochwał, podrodziału (43-44), uznanie go za „autentyczny wzór dla wszystkich poszukujących prawdy, (...) w jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl” (78). Papież jest absolutnie otwarty na każde ziarno prawdy obecne w jakiegokolwiek filozofii, zachęca wszystkich do takiej otwartości i do syntezy odkryć. Każda synteza ma jednak swoje zasadnicze, strukturalne, niosące elementy i elementy podporządkowane, umieszczone w strukturze. Wydaje się, że w myśleniu Papieża tomizm jest jak pień drzewa, a inne kierunki filozofii (szczególnie fenomenologia, współczesna filozofia człowieka, filozofia dialogu) jak potężne konary albo młode gałęzie – szczepki innych drzew. Tomizm jest tu elementem dominującym i organizującym. Papież nie chce wykluczać żadnej prawdy, żadnego odkrycia jakiegokolwiek filozofii, ale w jego wielkiej wizji syntezy w żadnym wypadku nie może zabraknąć ani metafizyki, ani sposobu myślenia św. Tomasza. Sam Papież, jego osoba i dzieło, jest wielkim potwierdzeniem, wielką weryfikacją tej drogi. Tak samo życie i dzieło największych teologów XX wieku – Rahnera i Balthasara. Nic dziwnego, że ta droga wydaje najpiękniejsze owoce, bo przecież polega ona na jednoczeniu ze sobą tego, co najlepsze, najbardziej duchowe, najwyższe w ludzkiej kulturze: tradycji chrześcijaństwa i tradycji najlepszej humanistyki, w tym szczególnie wielkiej tradycji idealizmu niemieckiego. To pierwsze jest darem Bożym, do którego człowiek nie może ani dojść własnym wysiłkiem, ani niczym go zastąpić; to drugie jest jednym z najlepszych, najczystszych dzieł myśli i serca człowieka (zapewne dokonanych pod anonimowym wpływem łaski).

## PRZYSZŁOŚĆ

Dla ludzi ceniących tradycję tomistyczną i metafizyczną ta Encyklika jest wielką radością, jest potwierdzeniem ich drogi. Jednak prawdopodobnie i ona nie przekona tych, którzy dotąd, może już przez dziesiątki lat, budowali swoją filozofię na radykalnych tezach o „końcu metafizyki” i „końcu tomizmu”. Można by jednak oczekiwać, że po *Fides et ratio* ich krytyka utraci chociaż trochę ze swojego nieprzejednania. Im większe są autorytety, z którymi się rozmijamy, którym się sprzeciwiamy, tym bardziej powinniśmy wątpić w swoje tezy, dopuszczać w nich błąd, tym bardziej powinniśmy starać się jeszcze raz przemyśleć zajmowane stanowisko w świetle nowej krytyki. Nie każde zdanie Papieża jest dogmatem, pewności teologicznej nie da się mierzyć, jak ilości kalorii ciepła, ale nie można zapominać, że Encyklika to jedna z najpoważniejszych, najbardziej zobowiązujących form wypowiedzi Magisterium, że historia broniienia zespołu pewnych podstawowych tez filozoficznych (które dobrze korespondują akurat z tomizmem i jego metafizyką) jest już bardzo długa, przypomina dzieje bronięcia przez Kościół innych prawd wiary, innych wartości ciągle zagrożonych jakąś słabością ludzkiego ducha. Sobór Trydencki, encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII, Sobór Watykański II, encyklika *Humani generis* Piusa XII i w końcu *Fides et ratio*. Długość i konsekwencja tej tradycji jest argumentem samym w sobie, tutaj Magisterium w wysokim stopniu angażuje swój autorytet wiary, autorytet Boży. Zdanie Papieża to o wiele więcej niż zdanie kolegi-filozofa, zwłaszcza gdy tak mocno się angażuje, gdy stoi za nim taka tradycja. A teza o możliwości poznania istnienia Boga naturalnymi siłami rozumu (DH 3004 i 3026) jest dogmatem Soboru Watykańskiego I i dlatego dla wierzącego istotnym kamieniem probierczym systemów filozoficznych (nie tylko inspiracją). Im bardziej wierzy filozof, tym bardziej pod znakiem zapytania stają dla niego systemy filozoficzne, których założeniem lub konsekwencją jest negacja tego dogmatu. Również filozofie mogą przyjąć sens i potrzebę pewnych interwencji Magisterium w świecie wolnej myśli, podobnie jak obywatele przyjmują sens i potrzebę pewnych interwencji państwa na wolnym rynku nawet w najbardziej zliberalizowanej gospodarce. Wypowiedzi Magisterium na przykład na temat marksizmu, materializmu, nihilizmu, pewnych nurtów pozytywizmu, chociaż w swoim czasie były przyjmowane przez filozofów bardzo niechętnie, nawet z oburzeniem, zostały doskonale potwierdzone przez historię. Pewni agnostycy, pewni radykalni krytycy metafizyki i tomizmu też być może skończyliby już dawno jako postmoderniści, gdyby nie ten ościień.

Ci, których ta Encyklika cieszy, nie powinni jednak cieszyć się nią zbyt płytko, nie powinni też zbyt łatwo pogłębiać konsternacji tych, którzy bynajmniej tak bardzo radośnie jej nie witają. Tego rodzaju *Schadenfreude* zawsze zdradza pewną chorobę ducha. Spory szkół filozoficznych powinny mieć inny styl niż spory partii politycznych, nie powinny zagrażać podstawowej wspólnotocie ludzkiej, chrześcijańskiej i naukowej. Intencją Papieża jest budowanie jedności, a nie pogłębianie podziałów. Nie powinno się tutaj nadużywać jego autorytetu, zbyt łatwo nim się wyřęcać. W filozofii rozstrzygają nie inspiracje horyzontu, ale argumenty ściśle racjonalne, filozoficzne właśnie. Trzeba też zachować największy szacunek dla „wewnątrzkościelnych protestantów”, dla heroicności ich myślenia oraz jego często prekursorskiej i pionierskiej roli, dla ich nieraz olbrzymiej odwagi, wytrwałości, dorobku i zasług. Wszyscy przecież korzystamy z owoców ich pracy, z koncentracji na pewnych tematach i działach filozofii – nawet jeśli ta koncentracja wynikała również z przesadnej negacji ważności innych tematów i innych działów filozofii (podobnie jak wspaniały rozwój biblistyki w niektórych Kościołach protestanckich wynikał również z negacji prawie wszystkiego poza nią). A nawet świadomość, że pewna droga jest ślepym zaułkiem, jest cenną wiedzą. Trzeba umieć być wdzięcznym temu, kto na sobie samym przecierpiał te trudy i w ten sposób być może nam ich oszczędził.

Najwięcej jednak zależy teraz od młodego pokolenia naukowców, od najbardziej utalentowanych studentów filozofii i teologii – na ile przyjmą inspiracje encykliki *Fides et ratio*, na ile wpłynie ona na ich wybory. Na progu trzeciego tysiąclecia potrzeba nam olbrzymiego wysiłku ducha. I jest niemała nadzieja na jego sens, na jego powodzenie. Wielka filozofia Sokratesa, Platona, Arystotelesa powstawała również jako reakcja, jako bunt wobec upadku, wobec ślepego zaułku myśli sofistów – tych protoplastów współczesnych postmodernistów. Bez encykliki *Aeterni Patris* nie byłoby wielkiego renesansu klasycznej myśli chrześcijaństwa, dużo trudniej byłoby o Gilsona, Maritaina, św. Edytę Stein, ale też o Chenu, Congara, de Lubaca. Historia się nie powtarza, ma jednak swoje reguły.

KAROL TARNOWSKI

## APEL O MĄDROŚĆ

Encyklika *Fides et ratio* jest dokumentem szczególnym. Z jednej strony, jak wszystkie encykliki, jest zajęciem stanowiska Magisterium wobec czegoś, co albo ma bezpośrednio zasadnicze znaczenie dla zbawienia człowieka, albo dotyczy którejś z kluczowych dziedzin ludzkiego życia. Z drugiej strony, wkracza w tę wyjątkowo delikatną tkankę człowieczeństwa, jaką jest myślenie filozoficzne, po to, by ocenić jego relację do wiary zarówno pod względem możliwości tej relacji, jak pod względem powinności wejścia w nią myślenia, a nawet do pewnego stopnia sposobu, w jaki to wejście winno się dokonać. Encyklika jest więc równocześnie głębokim namysłem nad wzajemną artykulacją rozumu i wiary i autorytatywną oceną – w szczególności oceną współczesnych kłopotów tej artykulacji, w świetle wielkiej tradycji klasycznej chrześcijańskiej filozofii. W ten sposób interweniuje ona w pewien istotnie autonomiczny, choć zarazem przecież podległy prawom moralnym, ciąg, proces kulturowy i myślowy, analogicznie jak inne wypowiedzi i encykliki wkraczają np. w życie społeczne, to znaczy w perspektywie „powinnościowej”. Perspektywa ta jednak, całkowicie zrozumiała w dziedzinach *par excellence* praktycznych, wydaje się współczesnemu człowiekowi mniej zrozumiała w dziedzinie teoretycznej, która jest szczególnym splotem wolności i konieczności: wolności badania, konieczności przyjęcia tego, co uważa się za prawdę.

Jednakże „poetyka” encykliki ma pewną cenną stronę: pozwala na refleksję nad „mądrościowym” wymiarem myślenia, która możliwa jest także jedynie na sposób „mądrościowy”, a nie w profesjonalnej filozofii, zbyt wymagającej i „technicznej”. Tymczasem przypomnienie tego

wymiaru jako pewnego rodzaju gleby, nie wysychającego źródła myślenia, jest niezwykle cenne; ma ono zresztą pewne analogie we współczesnej, ale świadomie w tym sensie „archaizującej” filozofii późnego Heideggera, a zwłaszcza Marcela. Dla Papieża jednak ów mądrościowy wymiar nie ma nic z archaicznej utopii i jest możliwy do ponownego odkrycia „w każdej chwili” – to pod tym względem myśl Papieża różni się zasadniczo od takiego Heideggera, a także od wszelkiej filozoficznej refleksji na temat „nieobecności Boga”. O co w tym wymiarze chodzi? Jaki jest jego logos?

#### EGZYSTENCJALNE KORZENIE MYŚLI

Encyklika wychodzi z bardzo współcześnie, choć zarazem całkowicie „nieprofesjonalnie” brzmiącego pytania: czy życie ma sens? (26). A wraz z tym: „Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?” (1). Oznacza to, że filozoficzne myślenie – właśnie myślenie, które ma zdecydowane pierwszeństwo nad systemami (4) – zakotwicza się nie tyle w zdziwieniu „teoretycznym” – jeśli rozumieć pod tym tzw. bezinteresowną kontemplację – ile raczej w „interesownym”, całościowym, egzystencjalnym poszukiwaniu fundamentalnej orientacji w życiu, poszukiwaniu, które jest u podstaw przede wszystkim – w szerokim znaczeniu – religijnego myślenia. Gdyż, po pierwsze, pytanie o sens życia, obejmując swym zasięgiem całego człowieka, domaga się od razu „zajęcia stanowiska”, postawy będącej u podstaw nie tylko myślenia, ale także działania, ewentualnie „dawania świadectwa” – jak to przypominał kiedyś Kardynał Wojtyła w książce *U podstaw odnowy*. Po drugie, właśnie religia jest tą, wyłaniającą się z niepamiętnej przeszłości odpowiedzią, która proponuje nie tylko pewien horyzont teoretyczny, ale także drogi inicjacji w rzeczywistość, w której sens życia może zostać spełniony. Ale właśnie to całościowe, zasadniczo religijne myślenie jest „ciężarne” także specyficznie teoretyczną intencją, niosąc w sobie coś w rodzaju „pra-zaufania” do ludzkiej zdolności myślenia, która może sięgać poza to, co dane, ku temu, co dane nie jest, ale co na różne sposoby „uzasadnia”, „funduje” to, co dane. Jest tak dlatego, że pytanie o sens niesie w sobie – i to jest podstawowa intuicja Encykliki – równoczesne pytanie o prawdę: nie ma całościowego sensu poza prawdą tego sensu, ale pytanie o prawdę adresuje się do specyficznej, fundamentalnej wartości, która określa – obok dobra czy piękna – horyzont prawdziwie ludzkiego świata. Z ko-

lei jednak pytanie o prawdę – jeśli nie ma uschnąć w jałowości i zwrócić się ostatecznie przeciwko samej prawdzie – winno zakorzenić się w głębokiej, egzystencjalnej trosce o sens życia, które jest przede wszystkim życiem z innymi i ku innym.

Papież wymiar ten określa jako „mądrościowy” wymiar myślenia, czyli „poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (81). Ponieważ wymiar ten ma charakter w istocie religijny, jest w sposób naturalny sprzęgnięty z wiarą, która jawi się w gruncie rzeczy jako najgłębszy korzeń myślenia. Wiara jest nie tylko „wiarą w Boga”, ale także – i najpierw – owym pra-zaufaniem, o ile włącza ono w swoją orbitę innych ludzi, to znaczy o s o b y, a wraz z nimi dopiero cały świat. Dlatego wiara, jako podstawowy modus „mądrościowego wymiaru”, otwiera przede wszystkim na osobę: „kim jest i co ujawnia z własnego wnętrza” (32). Pytanie to ma najpierw charakter „życiowy”, dotyczy bowiem nie abstrakcji, lecz „żywej relacji z drugim człowiekiem, która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność” (32), ale nakierowane jest przeciw na prawdę człowieka i o nim, wprowadzając w ten sposób równocześnie moment teoretyczny i pogłębione jego rozumienie. Człowiek bowiem „szuka prawdy” (28), szuka jej jednak nie z czystej ciekawości, lecz przede wszystkim „Každy pragnie (...) poznać prawdę o tym, co go czeka” (tamże). Papież zdaje się sądzić, że z punktu widzenia filozoficznego na owo pragnienie całościowej prawdy odpowiada najlepiej klasyczna metafizyka bytu, ale fundament pod uprawianie tej metafizyki zakłada głębiej: w pytaniu człowieka o niego samego i o jego miejsce w świecie.

Jak była mowa, ów fundament ma bardzo bliskie związki z wiarą z trojakiego, jak się zdaje, powodu. Po pierwsze, Papież przypomina, że człowiek szukający prawdy nie jest sam: „Rodzi się i wyrasta w rodzinie, aby później włączyć się swoją pracą w życie społeczne” (31). To życie społeczne – to zarazem różne tradycje, kultury, ostatecznie całe wielkie życie umysłowe i duchowe ludzkości, którego człowiek nie jest oczywiście zdolny przemierzyć ani zweryfikować sam. Dlatego „w życiu człowieka (...) o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji” (tamże). Po drugie, fakt ten powoduje, że we wszelkiej poznawczej działalności człowieka przejawia się „ludzki wymiar”, że wyrasta ona – jak to ujmował Gabriel Marcel – z „intersubiektywnego węzła”, niosąc w swoim wnętrzu ludzkie tęsknoty za prawdą, a zarazem kruchość, dziejowość i niepełność: „wiara w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na oczywistych dowodach jawi się często jako rzeczywistość bogatsza o pewien ludzki wy-



miar". Wymiar ten otwiera człowieka pierwotnie na rzeczywistość nie jako na zespół przedmiotów, lecz z wnętrza podstawowej relacji, tak jak w Biblii, gdzie człowiek jawi się sobie „jako »byt w relacji«: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem” (21) – w cytacie tym wydaje się pobrzmiwać echo filozofii Martina Bubera. Po trzecie, wiara, wskutek związku z najgłębiej egzystencjalnym składnikiem myślenia, z owym pra-zaufaniem, nadaje poszukiwaniom pewien optymistyczny dynamizm. Z jednej bowiem strony, „także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej” (33). Z drugiej strony, owo pra-zaufanie kieruje sekretnie samym zapytywaniem: „Człowiek nie podejmowałby poszukiwania czegoś, o czym nic by nie wiedział i co uważałby za absolutnie nieosiągalne (...) od samego początku jest przekonany, że znajdzie odpowiedź; stąd też nie zraża się niepowodzeniami” (29).

Tak i tylko tak zaopatrzony rozum, tak wyekwipowane myślenie otwiera się teraz w dwojakim kierunku: wiary biblijnej i filozofii chrześcijańskiej oraz – metafizyki.

#### WIARA SZUKA ROZUMU, ROZUM SZUKA WIARY

Próbując zgłębić relacje wiary i rozumu, Papież nie pozostaje w sferze abstrakcji, lecz korzysta swobodnie z myślenia hermeneutycznego – którego dał wspaniały przykład w *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*. Cały drugi rozdział Encykliki poświęcony jest medytacji nad myśleniem biblijnym, w szczególności nad „księgami mądrościowymi”. Ukazują one „człowieka, który miłuje prawdę i szuka jej: »Szczęśliwy mąż, który się ćwiczy w mądrości i który się radzi swego rozumu...«” (16). Choć nie operuje abstrakcjami, myślenie biblijne ma swój wyraźny styl. „Na czym ono polega? Cechą wyróżniającą tekst biblijny jest przeświadczenie, że istnieje głęboka i nierozzerwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary... Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela (...) Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu, nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga” (tamże). Myślenie biblijne jest głęboko teocentryczne: „W Bogu znajduje się początek

wszystkich rzeczy”, natomiast „człowiek ma zadanie badać rozumem prawdę i na tym polega jego godność”. Równocześnie jednak w Bogu „mieszka pełnia tajemnicy i to stanowi Jego chwałę” (17). Dlatego chcąc zgłębiać tę tajemnicę. „rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad (...) Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na »bojaźni Bożej«” (18).

Wymienione przez Papieża „zasady” swoistej metodologii mądrości wydają mi się bardzo ważne. Wskazują na to, że o ile myślenie ma sięgnąć do swoich rzeczywistych, całościowych podstaw, nie może pozostać poza swoim zasięgiem pewnej – w głębokim tego słowa znaczeniu – kultury podmiotu, który nie jest jedynie wyizolowaną „myślą w ogóle” (*Denken uberhaupt*), lecz podmiotem wcielonym i uczestniczącym w świecie i w dziejach, „nieustannej wędrówce”, a także takim, który musi spełniać określone wymogi etyczne, być podmiotem pokornym i zarazem otwartym na Transcendencję jako tajemnicę. Oto dlaczego „W tej perspektywie należy dowartościować rozum, nie trzeba go jednak przeceniać. Wiedza przez niego zdobyta może bowiem być prawdziwa, ale zyskuje pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zostaje wpisana w szerszy kontekst wiary” (20). Zastanówmy się chwilę nad tymi słowami. Jeżeli wziąć je na serio – a czyż wolno inaczej? – stanowią one wyraz przekonania o zasadniczej „skończoności” rozumu, która bynajmniej nie wyklucza jego autonomii, ale zarazem zakreśla mu wyraźne granice. Skoro tak, dotyczy to nie tylko filozofii, która od Objawienia świadomie się odrywa, ale także metafizyki – której skądinąd Papież przyznaje wyjątkową wagę – o ile wypiera się ona owego „szerszego kontekstu wiary”, roszcząc sobie pretensje do poznania Boga „samym rozumem”, nie troszcząc się zatem o szacunek dla tajemnicy i o odpowiednią kulturę podmiotu, a więc o świadomość nieustannej dziejowej wędrówki myśli i o pozbycie się pychy, która „mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom”.

Wiara, o której mówi Papież, to zarazem wiara „naturalna” i wiara w objawione Słowo – jakże w tym kontekście nie przypomnieć sobie o znanym rozróżnieniu Schelera na objawienie naturalne i objawienie pozytywne! Księgi Mądrości (a także św. Paweł) mówią o „Bogu, który daje się poznać także przez przyrodę”. I Papież dodaje: „Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspaniała »księga natury«: odczytując ją przy pomocy narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy” (19). Ency-



klika mówi tu wyraźnie o objawieniu, które jest niewątpliwie pierwotne – w szczególnym, nieczasowym sensie – nie tylko w stosunku do Słowa, ale także w stosunku do poznań metafizycznych, w znaczeniu, posługujących się rozumowaniami, „oddolnych” prób transcendowania świata. Obecność Stwórcy poprzez stworzenia – obecność symboliczna – musi zostać najpierw przez człowieka odczytana, co jednak nie ma w sobie nic z przygwałdzającej konieczności. „Jeżeli człowiek mimo swej inteligencji nie potrafi rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego, to przyczyną jest nie tyle brak właściwych środków, co raczej przeszkody wzniesione przez jego wolną wolę i grzech” (tamże). Tezy tej nie można naturalnie rozumieć jako „kulpabilizację” wszystkich ateistów – byłoby to cofnięcie się przed ostatni Sobór – lecz jako wskazanie na istotnie całościowy, egzystencjalno-etyczny charakter poznania Boga. Wszyscy jesteśmy grzesznikami, bowiem „Skutki (...) pierwotnego nieposłuszeństwa dotknęły wszystkich ludzi, zadając rozumowi rany, które od tamtej chwili miały się stać przeszkodą na jego drodze do pełnej prawdy (...) Oczy umysłu nie mogły już widzieć wyraźnie: stopniowo rozum stał się więźniem samego siebie” (22). Oto m.in. dlaczego przyście Chrystusa ma tak istotne znaczenie również dla filozofii – choć jest to, jak się wydaje, znaczenie paradoksalne: samo ze siebie nie tylko nie przybliża ono oczywistości „naturalnego poznania Boga”, lecz nawet je oddala dzięki „głupstwu Krzyża” i całej absolutnej nieprzewidywalności Jego objawienia: „Głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych, do których przywykliśmy, a które absolutnie nie są w stanie należycie jej wyrazić.” Oto dlaczego „Problemem węzłowym, stanowiącym wyzwanie dla każdej filozofii, jest śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu.” Jest to problem konfrontacji ze *ś w i a d e c t w e m* „szaleństwa miłości”, które może stać się początkiem nawrócenia myśli, przetarcia oczu, uzyskania hermeneutycznego klucza do całości rzeczywistości i zarazem spełnieniem pragnienia prawdy – „metafizycznego pragnienia”, które pragnie więcej, niż jest w stanie sobie samo dostarczyć: „Filozofia nawet o własnych siłach jest w stanie dostrzec, że człowiek nieustannie przekracza samego siebie w dążeniu do prawdy, natomiast z pomocą wiary może otworzyć się na »szaleństwo« Krzyża i przyjmując je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu” (23). Pod zdaniem tym podpisałby się bez najmniejszych zastrzeżeń jeden z cichych (i dość prześladowanych) prekursorów Soboru, Maurice Blondel.

Bowiem ów mądrościowy, wsparty o wiarę, wymiar myślenia sam ze siebie otwiera się na zagadnienie tzw. „filozofii chrześcijańskiej”, któ-

re obejmuje kilka momentów. Najważniejszym z nich zapewne jest ten, że wiara sama ze siebie „poszukuje rozumienia”, ponieważ objawienie przynosi pewną prawdę, która jawi się jako odpowiedź na mądrościowe poszukiwanie prawdy przez człowieka: „Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje” (tamże). Zadaniem rozumu w stosunku do chrześcijańskiej wiary jest nie tyle wydawanie opinii o treściach wiary, ile „odkrywanie rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary” (42). Zrozumienie to jednak może prowadzić albo raczej w kierunku teologii – badania Objawienia jako takiego – albo w kierunku filozofii. Jaki jest status filozofii w stosunku do wiary?

Papież wielokrotnie podkreśla autonomię rozumu względem Objawienia. To, że filozofia może być pod tym względem autonomiczna, jest po prostu faktem. Jednakże może to jeszcze oznaczać, jak się zdaje, bardzo różne rzeczy: (1) badanie autonomicznej, rządzącej się własnymi prawami rzeczywistości stworzonej, co filozofia dzieli z innymi naukami; (2) badanie przy pomocy właściwych filozofii środków poznawczych, których właściwe użycie może być tylko przez nią od wewnątrz osądzone; (3) stanowisko filozoficzne (które chciałoby się nazwać „autonomizmem”), zgodnie z którym rozum filozoficzny musi czerpać wszystko z tego, co dostępne jest dla człowieka w ramach jego możliwości poznawczych; oznacza to odrzucenie *a priori* wszelkich pomocy ze strony Objawienia, choć nie wyklucza – jak u Jaspersa – wejścia z nim w pewnego rodzaju „miłosną walkę”. Podział jednak, który wprowadza Encyklika, jest nieco inny. Mówi Papież najpierw o „filozofii całkowicie niezależnej od Objawienia”, rozróżniając wyraźnie filozofię nie znającą Objawienia – np. grecką czy rzymską – i filozofię „samowystarczalną” (autonomistyczną), dość ostro potępioną. Natomiast niezależność „z niewiedzy” jest tu w gruncie rzeczy synonimem autonomii filozofii po prostu, pod warunkiem wszakże, że filozofia ta pozostaje „otwarta na rzeczywistość nadprzyrodzoną” (75). Chciałoby się tu dodać, że otwarcie takie jest z pewnością niezwykle dla filozofii ważne, ale jego brak nie umniejsza – co zresztą Papież przyznaje – jej pewnych „regionalnych” osiągnięć; natomiast „techniczna” autonomia filozofii jest oczywiście wymogiem, które musi się stawiać wszystkim typom filozofii: także „wierząca filozofia” powinna być filozofią argumentującą i *de iure* móc się wykazać przed „niewierzącą”.

Następnym omawianym przez Papieża typem filozofii jest „filozofia chrześcijańska”, którą Autor określa jako „chrześcijańską refleksję filozoficzną, spekulację filozoficzną powstałą w żywotnym związku z wia-

ra”, przy czym chodzi tu o „wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej”. W tak rozumianej filozofii wyróżnia Papież aspekt subiektywny – ów nieobecny poza „myśleniem mądrościowym” moment pokory, a zarazem odwagi podejmowania kluczowych tematów dzięki światłu płynącemu z Objawienia (Papież pisze nawet o „wiedzy uzyskanej dzięki Objawieniu”, ale „tajemnicy Boga umysł nie jest w stanie wyczerpać, lecz może jedynie przyjąć z wiarą”, 14) – oraz aspekt obiektywny, np. „pojęcie Boga Stwórcy osobowego i wolnego, które odegrało tak znaczną rolę w rozwoju myśli filozoficznej”, czy kluczowe dla filozofii historii „odkrycie doniosłości, jaką posiada także dla filozofów wydarzenie historyczne, które stanowi centrum chrześcijańskiego Objawienia” (tamże). Papież słusznie dodaje, że „bez tego pobudzającego wpływu słowa Bożego nie powstałaby znaczna część filozofii nowożytnej i współczesnej” (76). Wreszcie ostatnim, wyróżnionym przez Papieża typem filozofii jest filozofia, do której odwołuje się teologia, filozofia jako *ancilla theologiae*. Jedną z bardzo doniosłych myśli Encykliki jest wskazanie na konieczność większej filozoficznej świadomości teologów, bowiem „Jeżeli teolog nie chce posługiwać się filozofią, powstaje niebezpieczeństwo, że będzie uprawiał filozofię nieświadomie i zamknie się w strukturach myślowych mało przydatnych do zrozumienia wiary” (77).

Papież pisze wyraźnie, że chrześcijaństwo nie wiąże się z żadnym systemem filozoficznym, groziłoby to bowiem pogwałceniem autonomii filozofii, z drugiej strony wiązałoby chrześcijaństwo ze – skończonym z istoty – systemem filozoficznym (49). To jednak oczywiste, że nie może być dla niego obojętne, czy filozofia jest jakoś otwarta na Transcendencję, a im bardziej filozofia pobudzona bywa przez impulsy płynące z Objawienia, tym więcej w niej rozmachu i pragnienia poznania Boga, a zarazem wymogu racjonalności – wiara w Boga idzie w parze, a przynajmniej powinna iść, z wiarą w rozum. W nawiązaniu do *Proslogionu* św. Anzelma Encyklika powiada: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując” (14). Pod zdaniami tymi mógłby podpisać się nie tylko św. Anselm, ale Kant i Blondel. Objawienie dlatego jest tak ważne dla filozofii, że „wprowadza w historię prawdę uniwersalną i ostateczną” i w tym sensie jest na miarę rozumu, który ze swej istoty ma także pretensje uniwersalistycz-

ne. Może to prowadzić do „konkurencyjności” i albo do skrajnego fideizmu, albo do oświeceniowego racjonalizmu. Tak być jednak nie musi: chrześcijaństwo i filozofia mogą się wzajemnie zapładniać i „jedyność” chrześcijaństwa wcale nie musi gasić ani autonomii filozofii, ani w i e l o ś c i filozoficznych projektów szeroko rozumianej „filozofii chrześcijańskiej”. Tak jak umożliwia dialog z innymi kulturami, a nie utrudnia.

Tak jest *de iure* – czy tak jest jednak *de facto* do końca w Encyklice? Zanim wyciągniemy jakieś konkluzje, przyjrzyjmy się jeszcze jednemu, niezwykle dla filozofii istotnemu wątkowi: relacji chrześcijaństwa i metafizyki.

#### METAFIZYKA W ENCYKLICE

Najbardziej charakterystyczną cechą Encykliki jest nacisk położony w niej na metafizykę. Papież wypowiada niemal przy jej końcu, w bardzo pod tym względem ważnym rozdziale (83), rodzaj metafizycznego wyznania wiary: „Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie.” Papież jest – z całą pewnością słusznie – przeświadczony, że jest coś takiego, jak metafizyczny wymiar rzeczywistości, i że to on jest tym „horyzontem”, który trzeba próbować przywrócić współczesnej kulturze. „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu.” Dlatego „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”. Papież przekonany jest, że odkrycie to jest racjonalnie możliwe: „chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny”.

Co Papież rozumie przez metafizykę, czy myślenie metafizyczne – jeśli wziąć na serio, tak teoretycznie ważne, rozróżnienie na system i myślenie? W tym samym rozdziale (83) pisze o tym Papież wyraźnie: chodzi tu o „przejście od *fenomenu* do *fundamentu*. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzną człowieka i jego duchowość, refleksja racjonal-

na winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem." Zdanie to świadczy, że Papież w pewnym sensie przeciwstawia „fundament” doświadczeniu, włączając się tym samym w – krytykowaną np. przez Heideggera – tradycję biegnącą od Arystotelesa do Leibniza raczej niż w tradycję platońską, o której słusznie pisze Nikolaus Lobkowicz, że chce nie tyle przekroczyć „racjonalnie” doświadczenie, ile wznieść się do innych niż zmysłowe, również „racjonalnych”, czy lepiej: intelektualnych, fenomenów. Oto dlaczego intuicja intelektualna istot czy idei nie wykracza w tradycji platońskiej poza fenomeny jako takie, zakłada jedynie – jak stało się to w fenomenologii – rozbitcie zbyt wąskiego rozumienia doświadczenia. Z drugiej jednak strony, Papież w cytowanym fragmencie, mówiąc o dotarciu do istoty duchowej i do jej fundamentu, wydaje się mieć na myśli raczej szczególną, doświadczająco-racjonalną metafizykę podmiotu, nasuwającą na myśl filozofię św. Augustyna. Autor dodaje zresztą w analizowanym rozdziale: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną.” Tak więc wydaje się, że wezwanie Papieża do odbudowania metafizycznego wymiaru myślenia pada w istocie z wnętrza zarówno własnych filozoficznych prób Papieża, jak naszych dwudziestowiecznych niepokojów o całościowy, transcendentny sens i o p r a w d ę tego sensu. Jest bowiem Jan Paweł II przeświadczony, że pytanie o egzystencjalną prawdę, choć swe spełnienie znajduje w chrześcijańskim Objawieniu, musi zostać zapośredniczone przez wgląd w u n i w e r s a l n o ś ć prawdy jako takiej, która przekracza zmienność doświadczeń i stanowi właściwy przedmiot filozofii. I dlatego odwrotnie: tylko filozofia, która nie podaje w wątpliwość istnienia i uniwersalności, całościowości, a więc i metafizyczności prawdy, jest filozofią godną tego miana i może wspierać w swych wysiłkach teologię. „Dlatego metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych. Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej.”

Nie sposób przecenić tego mocnego i żarliwego wołania o przywrócenie godności prawdzie jako takiej, a w szczególności prawdzie w filozofii. Papież ma także w pełni rację, że ostatecznie tylko metafizyczna prawda – prawda absolutna, absolut prawdy – gwarantuje prawomocność samego jej pojęcia; w tym punkcie Papież zgadza się w stu procentach z Leszkiem Kołakowskim. Dlatego ma również rację, że poszukiwanie „tego, co metafizyczne w człowieku”, a szerzej metafizycznego

Absolutu jako takiego we wszystkich jego wymiarach, powinno stać się na powrót tematem filozofii. Ma też słuszność, kiedy nawołuje do nieodrywania filozofii chrześcijańskiej od jej związków z metafizyką. Próżno by szukać wśród dzisiejszych „niewczesnych rozważań” myśli równie aktualnych, choć zarazem równie niemożliwych!

#### ZNAKI ZAPYTANIA

Skoro takie są zalety – nie jedyne zresztą – tej Encykliki, to dlaczego chwilami budzi ona, pomimo wielokrotnej lektury, przynajmniej u piszącego te słowa, także sprzeciw? I jakie stawia znaki zapytania? Spróbujmy je wyliczyć.

Po pierwsze, mimo deklarowanej neutralności względem poszczególnych filozofii i metafizyk, mimo także wyraźnie „podmiotowej” i personalistycznej, widocznej także w Encyklice, orientacji samego Papieża, mówiąc o metafizyce, mówi on *de facto* o metafizyce św. Tomasza. Święty Tomasz ma naturalnie całkiem specjalne miejsce w myśli Kościoła – miejsce wszakże ambiwalentne. Z jednej strony, stworzył gigantyczną i niezwykle harmonijną syntezę średniowiecznej teologii i filozofii, która może istotnie służyć za pewną, nieosiągalną jednak dzisiaj, miarę dla wszelkich prób takiej syntezy. Z drugiej strony, właśnie z powodu jej zalet, Kościół kilkakrotnie uczynił z niej pewien wzór o b o w i ą z u j ą c y, od którego odstępstwa były, delikatnie mówiąc, niemile widziane – nie tu miejsce na przypomnienie tych historycznych perypetii. Oznacza to, że Kościół *de facto* związał się z pewną o k r e ś l o n ą filozofią i teologią, usuwając w cień inne, np. św. Augustyna, św. Bonawenturę, Dunska Szkota, Kartezjusza, Schellinga, Blondela... Inaczej mówiąc, św. Tomasz został, jak to określa zarówno Stefan Swieżawski, jak Józef Tischner, „zideologizowany”.

Trzeba przyznać, że w omawianej Encyklice nie ma żadnych prób tego rodzaju ideologizacji. Św. Tomasz przypomniany jest kilkakrotnie, za każdym razem jednak dyskretnie. Mimo to nie ma wątpliwości, że werbalne preferencje Papieża idą tu w tradycyjnym kierunku, co widać przede wszystkim w słownictwie, jakim się tu posługuje. Papież mianowicie powtarza kilkakrotnie stwierdzenie o potrzebie filozofii b y t u i konieczności postawienia problemu bytu: filozofia bytu „Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza spełnie-

niem" (97). Nie jest to tu jedyne słowo z instrumentarium scholastycznej, silnie racjonalnej, filozofii i teologii. Papież ma naturalnie pełne prawo do tych słów i do tej preferencji. Nie da się jednak ukryć, że jest to pewien wybór określonej metafizyki, skoro istnieje także metafizyka, dla której naczelnym pojęciem jest nie byt (czy istnienie), lecz np. dobro lub właśnie – prawda. Tym samym wydaje się – przynajmniej na pozór – że Encyklika zacieśnia szeroko pierwotnie otwarte pole „mądrościowego myślenia” do myślenia metafizycznego w całkiem określonym stylu. Czym innym bowiem jest postulat niezapominania o metafizycznym wymiarze myślenia, a czym innym stwierdzenie – uzasadnione zresztą długotrwałą tradycją – że „*intellectus fidei* wymaga wsparcia ze strony filozofii bytu” (tamże). Tymczasem wydaje się, że to właśnie różnorodność stanowi o bogactwie i płodności „filozofii chrześcijańskiej”: każda z odrębnych filozofii wnosi chyba coś istotnego do tej palety.

Po drugie, Encyklika ocenia bardzo surowo – takie w każdym razie odnosi się wrażenie – myśl nowożytną i współczesną. Rozdziały (45) do (48) dość krótko stwierdzają stopniowy rozwód rozumu i wiary, którego konsekwencją jest nihilizm. Rozdział (52) powołuje się na wszystkie potępienia, jakich Magisterium w XIX i jeszcze w XX wieku nie szczędziło różnym próbom filozoficznym, zaś rozdziały (86) do (91) wyliczają różne postacie filozofii, przed którymi trzeba się mieć na baczności: a więc eklektyzm, historyzm, scjentyzm, pragmatyzm, wreszcie nihilizm. Pochwał jest niewiele, natomiast z nazwisk cytowanych z aprobatą wymienieni są: z XIX wieku Rosmini i Newman (później pojawiają się nazwiska Pascala i Kierkegaarda), z dwudziestowiecznych zaś jedynie dwaj tomiści: Maritain i Gilson oraz – Edyta Stein; o wiele więcej uznania zyskali filozofujący teologowie rosyjscy, którzy też znaleźli się w tym kontekście. Trudno naturalnie wymagać, by Encyklika wyliczała wszystkich, jednakże – skoro już w ogóle do nazwisk dochodzi – jednostronność „palety” jest tu uderzająca: brak nie tylko wielkich idealistów niemieckich czy Blondela, ale i przedstawicieli tak zasłużonych dla myśli chrześcijańskiej kierunków, jak fenomenologia, filozofia dialogu, hermeneutyka czy filozofia analityczna. Rzecz w tym, że proporcja krytyk (czy wręcz nagan) i aprobaty wydaje się wskazywać na zasadniczy brak „zafania” do myśli istotnie współczesnej, uwikłanej w pytania swego czasu, a nie próbującej jedynie reinterpretować *philosophia perennis*. W ten sposób filozofowie współcześni (a jacyż inni mogą wchodzić w grę?) nie mogą czuć się szczególnie przez Encyklikę zachęcani do śmiałej twórczości filozoficznej, która możliwa jest tylko w życiowym (choć naturalnie także krytycznym) dialogu z kulturą współczesną.

Wreszcie po trzecie, trzeba mimo to powiedzieć otwarcie, że dość pesymistyczna diagnoza ostatnich perypetii myśli, jaką prezentuje Encyklika, jest w dużej mierze trafna. Trudno czuć przyływ optymizmu w zetknięciu z postmodernizmem czy – słusznie przez Papieża krytykowanym – eklektyzmem i szczególnie, płynącą stamtąd atmosferą jałowości. Dlatego Encyklika pojawia się we właściwym momencie. Tym bardziej jednak chciałoby się, by zachęciła ona do odmiany atmosfery intelektualnej w filozofii. Istnieje jednak wartość, której żyjący przy końcu XX wieku człowiek się nie wyrzeknie: wartość wolności, tak wspaniale doceniona przez II Sobór Watykański. Otóż wolność ma dwie, nierozdzielnie ze sobą splecione strony. Jedną z nich jest fakt, wielokrotnie przez Papieża podkreślanej, autonomii: autonomia filozofii byłaby bowiem niemożliwa bez autonomii wolności. Autonomia oznacza, jak wiadomo, że w pewnym zakresie „wolność” – czy lepiej ludzki wolny podmiot – sam z siebie rozstrzyga o sobie samym i sam z siebie rozpoznaje rządzące rzeczywistością prawa. To, jak daleko ta autonomia sięga, wolny podmiot także sam z siebie musi rozpoznać, nawet jeśli uświadamia to sobie w zetknięciu z inną instancją. W tym punkcie narzucają się m.in. dwa pytania. Co ma zrobić („chrześcijański”) filozof, który – wraz z większością filozofów – bierze na serio, dokonaną przez Kanta i Heideggera, krytykę metafizyki bytu i dlatego próbuje budować inną metafizykę lub przygotowywać dla niej teren? Czuje się on odpowiedzialny właśnie przed prawdą i w jej imię nie czuje się uprawniony do zbyt pospiesznego odbudowywania pewnych tradycyjnych struktur myślenia. Jak ma również rozumieć zawarte w rozdziałach (55) i (67) zdania o uwarunkowaniu samej możliwości wiary w Boga przez „wiedzę racjonalną” i „refleksję filozoficzną”, przy czym chodzi tu m.in. o „naturalne poznanie Boga”? Nie chodzi tu o to, czy takie poznanie jest *de facto* możliwe czy też niemożliwe, tylko o to, że sugeruje się, iż *de iure* filozofia powinna uznać (czy także udowodnić?) racjonalnie istnienie Boga, jeśli ma być owocna dla wiary, tak jak z drugiej strony wierzący powinien (musi?) poznać racjonalnie Boga, jeśli ma w ogóle móc wierzyć. W obu wypadkach stawia się tu pewne ograniczające warunki, które wypowiedziane w tej formie są zarówno dla wierzącego, jak dla filozofa z punktu widzenia ich wewnętrznej wolności bardzo trudne do przyjęcia. W rzeczywistości myśl tu zawarta jest prawdziwa; można ją scharakteryzować negatywnie tak: całkowita schizofrenia między „naturalną” wizją świata a wiarą chrześcijańską jest być może możliwa – taką wizję „*quia absurdum*” zdaje się sugerować np. Szestow – ale z pewnością nie jest ani bardzo prawdopodobna, ani pożądana, gdyż rozumność – w naj-

szerszym sensie – wydaje się domagać godzenia ze sobą różnych elementów ludzkiego „obrazu świata”.

Rzecz w tym, że Encyklika chciałaby zachęcić do śmiałej i w pełni autonomicznej, lecz zarazem chrześcijańskiej filozofii, czyni to jednak za pośrednictwem szeregu, z jednej strony, wykluczeń, z drugiej – autorytatywnych wymogów skierowanych pod adresem filozofii. Takie stawianie sprawy wydaje się jednak raczej sprzeczne z drugim podstawowym wymogiem wolności, a szczególnie wolności myślenia: aktualizowania jej poprzez odniesienie do wartości jako takich, które są same z siebie, a nie dopiero za pośrednictwem „obowiązku”, wolność uskrzydla. Wartością, która tu wchodzi w grę, jest oczywiście wartość prawdy, która jedyna jest w stanie myśl filozoficzną przekonać. Dlatego ostatnie słowo należy tu, koniec końców, do filozofów-świadków, którzy są w stanie ukazać drugim na drodze filozoficznej Boską Transcendencję i jej związek z człowiekiem. W naszej epoce takich filozoficznych świadków jest wcale niemało.

Encyklika *Fides et ratio* jest zresztą w dużej mierze sama takim świadectwem. Jej wyłaniający się z głębi wiary i biblijnej medytacji apel o mądrość może poruszyć nie tylko umysły, ale i serca – gdyż, wbrew pozorom, filozofuje się bynajmniej nie tylko „czystym rozumem”.

Ks. JAN SOCHOŃ

## ROZUM I WIARA BOGA POSZUKUJĄ

ZACHĘTY JANA PAWŁA II

1. Zaczę od kilku uwag ogólnych i zarazem wstępnych. Otóż, wydaje się, że dokument papieski, dojrzewający wiele lat w pracowni Jana Pawła II, jest reakcją na sytuację kultury nowoczesnej, czy ponowoczesnej, jak powiedziałyby Zygmunt Bauman. Skierowany został do ludzi ogarniętych, nie chcę napisać, chaosem teraźniejszości, ale raczej balastem medialnym i duchem postmodernistycznym, który – trudno tu o jakąś dyscyplinę definicyjną – nie pozwala na pełne rozwinięcie ludzkich pasji poznawczych, kierujących się w stronę spontanicznego kontaktu z porządkiem *sacrum*. Ojciec Święty stara się oglądać krajobrazy współczesnej kultury, czemu dał przejmujący wyraz w encyklice *Evangelium vitae*, w perspektywie tradycji chrześcijańskich i na tym tle przedstawia jeden z centralnych problemów-aporii wszystkich czasów, mianowicie, napięcie między wiarą i rozumem.

Powiada od razu, że nazbyt niebezpieczny jest zarówno absolutny racjonalizm, jak i fideizm, gdyż obie postawy zamazują równowagę epistemologiczną, niezbędną w procesie coraz pełniejszego poznawania prawdy. A ponadto sugeruje, abyśmy przypomnieli i wprowadzali w tok własnej wrażliwości zapomniane słowo „tajemnica”, gdyż żyjemy zasadniczo po to, aby ją rozjaśniać. Siła naszego intelektu nie może być przecież jakimś mało ważnym dodatkiem egzystencjalnym. Ona właśnie uzdalnia do „widzenia uszczęśliwiającego”, osiąganego w stanie zmartwychwstania. Wskazanie zaufanie do ludzkiego intelektu wiąże refleksję papieską najgłębiej z postawą św. Tomasza z Akwinu.

I wreszcie, mówi Jan Paweł II, proszę nie martwić się. Dysponujemy wszyscy naturalnymi zdolnościami umożliwiającymi osiągnięcie praw-

dy. Pozostaje ona w zasięgu naszych twórczych ambicji. Musimy stawać się – dlatego właśnie – osobami ogarniętymi żywiołem optymizmu i nadziei. Niestety, obecny czas zdaje się zadawać kłam tego rodzaju wizji. Stąd głos Encykliki, abyśmy nie dali się zwieść ponurym wieszczoniam schyłkowej epoki, która – idąc za postulatami Nietzschego (ten, jak wiemy, poddał dekonstrukcji pojęcia „dobra” i „zła” w swej bodaj najbardziej antychrześcijańskiej książce *Z genealogii moralności*) – również filozofię uznała za martwe narzędzie kontaktu ze światem. Tym bardziej, że samo porozumienie między poszczególnymi ośrodkami refleksji, albo między samymi filozofami jest już teraz prawie niemożliwe. W gąszczu odmienności językowych, ogromnej specjalizacji i metodologicznych różnicowań – niełatwo o jakąkolwiek zgodę teoriopoznawczą, a nawet, po prostu, zwykłe porozumienie. Rozwój instytucji zajmujących się filozofią, szerzej: kulturą, niestety, nie idzie w parze z jej jasnością i intersubiektywnością. Bo jakie bliższe związki można wytropić pomiędzy tzw. „filozofią sportu”, a chociażby filozofią dotyczącą dzieci, traktowanych jako „zjawisko interpretacyjne”?

Filozofia obecnie znajduje się w dość trudnej sytuacji. Bo, zdaniem Heideggera, tradycyjna filozofia-metafizyka już się skończyła z prostego powodu. Otóż nie potrafiła sprostać zadaniom niesionym przez nowe czasy. Nie odpowiedziała na głos „zapomnianego bycia” i rozplynęła się w pokusie tzw. obecności, stając się onto-teologią bądź „filozofią teologiczną”. Zapomnienie to pograżyło wszelki byt w źródłową niezrozumiałość, prowadząc ostatecznie do pojawienia się w starożytnej filozofii greckiej pytania o *arché*. A skoro bycie zostało zapomniane, trudno się dziwić, że zaczęto poszukiwać odpowiedzi na pytanie o podstawową zasadę poprzez odwołanie się do czegoś najgłębszego, a mającego charakter boski, rzec wypada, teologiczny. Stąd, powiada Heidegger, pytanie o byt, w arystotelesowskim sensie słowa, musi zniknąć wobec fundamentalnego istnienia zjawiska zwanego „różnicą ontologiczną”. A oznacza to, ni mniej, ni więcej, tylko otwarcie nowych zadań przed myśleniem filozoficznym. Zapowiedziany jej kres okazuje się, przynajmniej w Heideggerowskim rozpoznaniu, pogłębionym rozwojem.

Podobnie Derrida, choć nie podziela cytowanych poglądów Heideggera, również dostrzega fundamentalne cechy kryzysu klasycznej metafizyki, którą – dla odmiany – nazywa „filozofią obecności” i proponuje swój własny system dekonstruowania kultury. Ponieważ nie sposób – zauważa – nic powiedzieć o tym, co znajduje się „po tamtej stronie języka”, trzeba zająć się rzeczywistością ujawnianą w języku i poprzez język, a dokładniej, poprzez pismo, scalane tzw. różnią. Filozofia w trady-

cyjnym sensie umiera i staje się dywagacją, wycieczką, jak chce Barthes, czy literaturą, jak pragnąłby Derrida. Dochodzi więc chyba tutaj do powtórzenia „gestu heglizmu” jako najwyższego wyrazu „czystej myśli”, co prowadzi w konsekwencji do apoteozy nonsensów, „bredzenia w ekstazie”, transgresji śmierci czy mistyfikacji. „Zawsze pisałem tylko fikcje”, napisze bez ogródek Foucault.

Trzeba – wobec powyższego – zasadnie pytać, czy warto jeszcze mówić o filozofii i proponować korzystanie z narzędzi przez nią wypracowywanych? Odpowiedź zależy od tego, w jaki sposób pojmuje się samego człowieka, tradycję i religię. A samo filozofowanie nigdy nie zniknie z horyzontu ludzkich pragnień, o ile człowieka nadal będą zajmować „pytania egzystencjalne”, wymuszane przez samą rzeczywistość, mającą charakter pytajnotwórczy.

2. Jan Paweł II nie ma co do tego najmniejszych wątpliwości. Filozofia jest nie tylko potrzebna, ale wręcz konieczna. Bez niej teologia staje się jednoręka, jednooka. Nie jest w stanie bronić się przed różnego rodzaju zarzutami, których listy notuje historia kultury. Dzisiaj naszym podstawowym obowiązkiem jest uczynienie z myślenia filozoficznego pierwszego gestu istnienia. Powrót do historycznie ukształtowanej w Grecji źródłowej problematyki metafizycznej, z jej sercem, czyli teorią bytu. Pytanie o to, czym byt jest, czyni sensownym trwanie filozofii. Historia dała na nie wiele różnych odpowiedzi. Ważne pozostaje, żebyśmy uświadomili sobie, iż poznanie nie jest „marzeniem” na tematy świata, lecz twórczym wysiłkiem ostatecznie uzasadniającym świat jako taki, w świetle – dodajmy – właściwie utworzonego pojęcia bytu. Abyśmy wiedzieli: możemy dotrzeć do Boga, choć zawsze w granicach ludzkiej natury. Owo poznanie nigdy nie może mieć ostatecznościowego charakteru. Zawsze bywa zapośredniczone i niedoskonałe. Gdybyśmy bowiem dysponowali jakimiś zmysłowymi danymi o naturze Boga, moglibyśmy wówczas – stosując filozoficzne metody – dotrzeć do najgłębszej boskiej istoty. Tymczasem pozostaje nam naturalnie dostępne widzenie skutków stwórczego działania, co prowadzi do myślenia przyczynowego, odkrytego przez greckich racjonalistów. Stąd też, poczynając od wspomnianych myślicieli, skończywszy zaś na współczesnych klasykach neotomizmu, myślenie o Bogu skupia się na „opisie” granicznej sfery poznawczej, różnorodnie nazywanej, stanowiącej jednakże „coś”, ponad „co” nie sposób już nic większego pomyśleć. Wręcz trudno wyobrazić sobie człowieka, który mógłby się ostać bez bogów, jak podaje formuła Homera, pomieszczona w *Odysei* (III, 48). Chodzi jedynie o to, aby próbować z całą, tak nazwę,

metodologiczną odpowiedzialnością, rozpoznawać fakt oczywisty: jest i, zresztą, być musi Bóg! Na drodze przybliżającej, żarliwie przez historię filozofii, to fundamentalne wydarzenie egzystencjalne stają – równouprawnione – rozum i wiara, „dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”, wedle pięknego i chyba najczęściej cytowanego określenia Jana Pawła II.

Niestety, zastosowane przeze mnie słowo „równouprawnione” powodowało i wciąż powoduje interpretacyjne niepokoje i trudności. Powiada się bowiem niekiedy, że byt transcendentny, jeśli istnieje, musi być zawsze zakryty przed rozumem. Dlaczego – pisał M. P. E. Littré, filozof, epistemolog i leksykograf francuski – „ciągle się pytacie, skąd przychodzicie i dokąd idziecie, czy istnieje jakiś stwórca, rozumny, wolny i dobry? O tym wszystkim nie dowiecie się nigdy ani słowa. Zarzućcie te chimery! Rozum się oświeca, jeśli stawia w cieniu wasze rzekome zagadnienia. Są one chorobą: kto chce się z nich wyleczyć, niech o nich nie myśli.”<sup>1</sup> Inni natomiast sugerują, że tylko rozum prowadzi do zgłębienia wszelkich tajemnic, w tym przede wszystkim natury religijnej, ale też rozum nie musi wieść do prawdy utożsamianej z Bogiem chrześcijan. Hegel posunął się nawet do stwierdzenia, że logocentryzm i tylko on wyznacza kształt historii, przyrody, świata w ogóle. Nic więc dziwnego, że pojawiają się kontrowersje. Cóż zatem uczynić, aby rozwikłać zaistniałe napięcia?

3. Trzeba najpierw, podpowiada Jan Paweł II, określić kompetencje tak rozumu, jak i wiary. Okazuje się, że oba sposoby-dary poznawczego kontaktu ze światem, choć zakorzenione w naturalnych ludzkich dyspozycjach, wymagają precyzacji. Poznanie samego siebie, zadziwienie wobec istnienia tego, co stworzone, prowadzi w istocie do pojawienia się „myślenia filozoficznego”. Podkreślam wartość i znaczenie papieskiego wyrażenia. Jakie kryje ono znaczenia? Wskazuje przede wszystkim na niezbywalny i pierwszy fakt: żaden zbudowany przez człowieka system filozoficzny nie powinien rościć pretensji do wyłączności i powszechnej obowiązywalności. „Pycha filozoficzna” oddala od prawdy. Niemniej, odkrywamy w intelektualnym zasobie kultury „pewien zbiór prawd filozoficznych, który mimo upływu czasu i postępu wiedzy jest trwale obecny” (4). Autor Encykliki pisze tutaj o tworzeniu się swoistej „filozofii nie sprezyzowanej”. Zasady logiczne sformułowane przez Parmenidesa, teorie przyczynowości i celowości, ujęcie człowieka jako wolnego i rozum-

<sup>1</sup> Cyt. za: ks. dr Kazimierz Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, Nakładem Tow. „Biblioteka Religijna”, Łódź 1929, s. 16.

nego podmiotu-osoby czy powszechnie uznawane sposoby moralnego postępowania zachęcają do „czytania rzeczywistości”, również tej kulturowej. Każdy człowiek jest w stanie posługiwać się owymi zasadami i stosować je w życiu, choćby nie był świadom ich istnienia. Dlatego nie będzie zbyt przesadą, gdy siebie nazwie „filozofem”, kimś, kto wykorzystując aktywność rozumu, akceptuje i zauważa racjonalne uporządkowanie świata, przedstawiającego się mu się jako jeden, choć mnogi. W tym procesie aktywną rolę odgrywa nie tylko sam człowiek, ale i rzeczywistość, której wewnętrzna struktura wywołuje pytania „dlaczego?”, zmusza do poszukiwania odpowiedzi na tajemniczość świata i uwikłanego w jego prawa człowieka. Zasugerowane mgliste jeszcze przesvědzenie o istnieniu lub co najmniej o realnej możliwości istnienia Boga i własnej duszy nie jest tutaj jeszcze precyzyjnie uświadomione i uzasadnione, ale racją istnienia Boga jest, po prostu, zauważalny bezpośrednio, w naocznej oczywistości, fakt istnienia świata.<sup>2</sup> Stąd, zdaniem Ojca Świętego, filozofia jest właściwą drogą wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka i pomaga głębiej zrozumieć wiarę.

Pomimo pozytywności omówionej kwestii, natychmiast zjawiają się trudności. Współczesny rozum znalazł się bowiem w sytuacji dziwnej jednostronności. Zapatrzonny w swe kreacyjne właściwości utracił wrażliwość na wszystko, co wiąże się z obecnością uniwersalnych i obiektywnych kategorii, wiążących się z Objawieniem, a w perspektywie filozoficznej z bytem jako takim. Papież wyraźnie pisze: „Rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego” (5). Dodajmy nadto i tę uwagę, że rozum, pomimo swej siły, działa przygodnie. Jest ograniczony nie tylko naturalnym porządkiem rzeczy, ale również obejmuje go grzech pierworodny. Nie może zatem pretendować do miana ostatecznego weryfikatora prawdy, chyba że zwróci się w stronę Prawdy pojętej chrystocentrycznie. Tymczasem kończące się stulecie raczej ufa perswazjom „ograniczonego rozumu” niż podszeptom Prawdy utożsamianej z Bogiem Objawienia. Stąd wszechwładny sceptycyzm, który, o dziwo, syci się pluralizmem mającym charakter nie totalitarny, lecz optymistyczny. Przed każdym człowiekiem stają nieograniczone możliwości. Może wybierać „to lub tamto”, żyć w pięknym, wyśnionym „teraz”, gdyż liczą się jedynie chwile, momenty olśnienia, nie spokrewnione z niczym i nikim. Pojęcia jedności i całości utraciły zna-

<sup>2</sup> Szerzej zob. ks. Jan Sochoń, *Ateizm. Wizja Étienne Gilsona*, Agencja Wydawnicza Katolików „Mag”, Warszawa 1993, s. 40–41.



czenie. A rozum nie czyni już nic innego, jak tylko wzmacnia pragmatycznie wyznaczane cele. Brak wiary w istnienie prawdy stał się czymś nie wymagającym dłuższych uzasadnień. Stąd – ocenia Jan Paweł II – żyjemy w horyzoncie aksjologicznym, sprowadzającym treści intelektualnego doświadczenia do rangi opinii.

Nic przeto dziwnego, że pojawia się natychmiastowa potrzeba zaradzenia powszechnemu kryzysowi, jaki opanował obecny świat. Może zostać on przezwyciężony dopiero wówczas, gdy zaakceptujemy wiarę, załączkowo „potrzebną” rozumowi dla podtrzymania jego aspiracji wykraczających poza to, co „przygodne” – w dążeniu do pokonywania tego, co skończone, do afirmacji bytu jako czegoś, co wyrasta ponad determinacje empiryczne, przedmiotowe i doczesne, według sugestywnej metafory Jaspersa, „w przestrzeni Ogarniającego”<sup>3</sup>. A skoro tak, możemy wprowadzić w dotychczasową narrację pojęcie „filozofii chrześcijańskiej”, a przynajmniej włączyć pragnienie filozofowania w ramach chrześcijańskiej tradycji ontologicznej. Bo namysł realistyczny, nastawiony na kontemplację rzeczywistości, przynosi mądrość, a ta prowadzi do uznania Bożej bliskości i przyjmowania religijnego sposobu bycia.

Oczywiście, tego rodzaju perspektywa nie zamazuje wolnego aktu decyzji, choć wolni jesteśmy na ludzką miarę. Nie kreujemy prawdy, lecz do niej różnymi drogami dążymy, albowiem kategoria prawdy pozostaje niezależna. Jest, najprościej wyrażając, prawdą. Ani społeczeństwo, ani talenty intelektualne poszczególnych filozofów nie przekreślają tej obiektywnej sytuacji. Rzeczą refleksji filozoficznej jest mądrościowa kontemplacja rzeczywistości, przybliżająca do Boga. Stąd nie powinna ona zatrzymywać się na samej sobie, lecz kierować w stronę teologii, która „działa” w obszarze treści objawieniowych. Doświadczenie wiary nie jest doświadczeniem fideistycznym, lecz ma racjonalne podstawy, co bynajmniej nie wskazuje na nasze „boskie stwórcze gesty”. Bóg sytuuje się ponad wszelkimi konstrukcjami intelektu, o czym wiedział już Plotyn, pisząc, że Absolutu-Jedno nie dosięgają żadne ludzkie pojęcia, choć równocześnie znajduje się ono możliwie blisko nich. U autora *Ennead* spekulacja stała się religią, natomiast w chrześcijaństwie wiara, teologia łączą się z rozumem, aby odkrywać razem boską rzeczywistość.

4. Jan Paweł II pozostaje wierny tradycji, gdy stanowczo oddziela filozofię od teologii, a zarazem domaga się ściślej między nimi łączności. Po-

<sup>3</sup> Zob. Elżbieta Wolicka, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 71.

mny na „kłopoty” św. Augustyna, wskazuje, że obie dziedziny mają inne cele, różnią się metodą, lecz, mimo to, muszą się wzajemnie dopełniać i wspierać. Każda z nich jest konieczna w procesie odświeżania, ukrytej przed zmysłowym oglądem, wewnętrznej struktury rzeczywistości. Harmonia między nimi nigdy nie powinna ulec przekreśleniu. Wiara i wiedza są przeciwieństwem błędu, dlatego godzą się ze sobą w prawdzie, intrygująco zauważył św. Tomasz. Nie może zatem dziwić pojęcie wiedzy nadprzyrodzonej, osiągananej dzięki Bożej życzliwości w porządku wiary. Są przecież takie prawdy wiary, które, bez pomocy Objawienia, nigdy nie pojawiły się w ludzkiej wrażliwości, ale są i takie, do których dochodzimy o własnych siłach poznawczych. Klasyczna scholastyka posługiwała się sławnymi terminami *revelabilia* i *revelata*. Do tych ostatnich zaliczamy Wcielenie, Trójcę Świętą, początek świata w czasie, pojęcie Boga Stwórcy osobowego i wolnego, rzeczywistość grzechu i inne. Nad nimi, by tak rzec, panuje wiara. Nie jest ona jakąś niewyraźną sentymentalnością, lecz aktem poznania, reagującym na wolę i afirmującym treści płynące z Objawienia. To, wedle Jana Pawła II, odpowiedź wyrażająca posłuszeństwo Bogu, którego należy ujmować jako Stwórcę świata, w Chrystusie przynoszącego odkupienie całej ludzkości. Gdy brakuje takiej perspektywy, natychmiast ulega zaburzeniu obraz rzeczywistości i rozumienie człowieka. Kłopoty greckich myślicieli są powyższego wyraźnym świadectwem. Wikłali się oni, jak wiadomo, w nierozwiązywalne sprzeczności, usiłując pogodzić „myślenie mityczne” z racjonalnością wnioskowań intelektualnych. Jedyne, co mogli uczynić, to odkrywając wartość kontemplacji, wyłączyć człowieka ze świata zmysłowo uchwytnego i skierować go w sfery transcendentne. Owo „przezcucie Boga” nie miało, bo jeszcze mieć nie mogło, wymiarów, jeżeli wolno tak określić, objawieniowo-osobowych. Pozostawało na poziomie „naturalnej teologii”, przeczuwającej nadchodzące samoobjawienie się Stwórcy.

Na szczęście obecnie żyjemy w zdecydowanie lepszych egzystencjalnych krajobrazach. Usłyszeliśmy Boże wezwanie, umocnieni dziełem zbawczym Jezusa. Nie wszyscy z nas zapewne godzą się na przemyslenia zawarte w papieskim dokumencie. Ci, którzy, wedle ich własnych słów, nie otrzymali łaski wiary, odczuwają, być może, delikatne zażenowanie, czytając, że „wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciwko Bogu” (13). Inni znów, nie mogąc pozbyć się tzw. religijnych wątpliwości, będą zazdrośnie patrzyli na dogmatyczną pewność i stanowczość Jana Pawła II. Jeszcze inni, filozofując w optyce postmodernistycznej, w ogóle odrzucają Jego poglądy. Nie znajdują bowiem przekonujących powodów, aby przyjmować hipotezę absolutnej Prawdy, sko-



ro przyjmują zaledwie prawomocność prawd lokalnych, cząstkowych, zależnych od „tu i teraz”. Tych ostatnich będzie jednak coraz mniej. Przypuszczam, że najbliższa przyszłość pokaże, iż nadzieje Ojca Świętego o jedności wiary i rozumu, godności człowieka oraz szansach niesionych przez zbawczą ekonomię Jezusa trzeba będzie uznać za element codzienego, choć nie pozbawionego pytań, doświadczenia.

5. *Fides et ratio* zaprasza do chrześcijańskiego filozofowania, co konsekwentnie wynika z przekonania, że rozum nie obywa się bez wiary, a wiara bez rozumu. Cóż jednak mają począć ci, którzy, z różnych zresztą powodów, obojętnie odnoszą się do religijnej problematyki? Leszek Kołakowski w dyskusji radiowej, swego czasu mającej miejsce w warszawskim Radiu Plus, pytał: „Jak Papież może uzyskać empatię ludzi niewierzących powołujących się nie na pragmatyczne względy, ale na podstawowe wymogi rozumu?” W tym newralgicznym punkcie rzeczywistości kwestia wyraźnie się komplikuje. Dotyczy bowiem wolności, a tam, gdzie dotykamy wolności, natychmiast nasze interpretacje rozchodzą się i wzajemnie znoszą. Cóż zatem znaczy „być wolnym”? W myśli antycznej nie rozróżniano jednoznacznie Boga Stwórcy i stworzonej rzeczywistości. Niemniej Biblia, poważnie traktując transcendencję Boga, spowodowała, iż człowiek począł uświadamiać sobie własną autonomię, a przez to mógł się już odważyć na sprzeciw wobec Bożej obecności. Natomiast chrześcijańska koncepcja wolności będzie oznaczać bezwzględny brak przymusu, nawet ze strony prawa Bożego. Przysługuje on człowiekowi już z tego tytułu, że człowiek jest osobą, kimś rozumnym, i wyraża się w posiadanej przez jego wolę możność wyboru. Czy to oznacza, że autentyczna wolność „nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu” (13)? Jan Paweł II sugeruje, że możemy dokonywać wolnych aktów decyzji niczym nie zdeterminowanych. Nie podkreśla, że aby być wolnym, trzeba koniecznie wierzyć. Powiada jedynie: każdy człowiek, dysponując głosem sumienia, może podejmować wolne, suwerenne wybory, zawsze odnoszące się do naturalnej powinności „czyń dobro, unikaj zła”. A ta naturalna skłonność nawołuje do poszukiwania prawdy już absolutnej, która broni przed najgorszym i najżałośniejszym zniewoleniem – uzależnieniem od samego siebie. I tylko tyle. Wątpienie, negacja Bożego istnienia są realne i nie niszczą wolności. Historia kultury jest nimi przepełniona. Lecz możliwa jest również wolność, która, zgodnie ze zdaniem św. Augustyna, tylko Bogiem napawa się, Nim rozkoszuje. Nadzieje Jana Pawła II koncentrują się właśnie na przypominanej ekspresji autora *Wyznań*.

Powtórzę więc raz jeszcze. Jesteśmy obdarzeni wolnością. Odkrywamy w sobie duchowo mocne miejsce, do którego – cóż za tajemnica – dostępu nie ma nawet Bóg. To wcale nie paradoks, ani sprytna kaznodziejska sztuczka. Trzymamy przecież w rękach nitkę, tworzącą granicę dostępności do naszych serc. Zaproszenie do wysiłku przynoszącego Boże Królestwo wciąż pozostaje zaproszeniem. Nie ma żadnej mocy obowiązującej. Ale Bóg mówi, tylko my nie zawsze potrafimy słuchać...

## TEOLOGIA ROZUMU I FILOZOFIA WIARY

### WSTĘP

Otworzę kwestię, o której zamierzam mówić, przytoczeniem fragmentu Encykliki *Fides et ratio*: „Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd częściowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. Ponieważ jest to prawda o doniosłym i istotnym znaczeniu dla jego życia, dochodzi do niej nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą zapewnić za pewność i autentyczność tejże prawdy. Umiejętność i decyzja zawierzenia samego siebie i własnego życia innej osobie to z pewnością jeden z aktów antropologicznie najbardziej doniosłych i wymownych” (33).

Dwie są więc drogi, którymi człowiek zmierza do poznania prawdy, ukazujące mu sens życia – drogami tymi są: rozum i zawierzenie. Rozum to znaczy tyle, co zdolność do myślenia, zdolność do poznania przy posługiwaniu się właściwym dla człowieka aparatem poznawczym, pozwalającym na pojęciowe ujmowanie rzeczywistości w sądach. Zawierzenie natomiast odnosi się do relacji międzyludzkich, do aktu, w którym osoba ufnie powierza tajemnicę swojego życia drugiej osobie. Taka dwoistość ludzkich poznawczych aktów wynika ze struktury człowie-

ka, który bytując w świecie, bytuje także w relacji z innymi ludźmi i dlatego ważna jest jego relacja nie tylko ja-to (czyli odniesienie do przedmiotów materialnych), ale także ja-ty, ja-my, co odnosi się do bytów osobowych.<sup>1</sup>

Jestem głęboko przekonany, że znakomitym komentarzem do wyżej przytoczonych słów Encykliki jest *Osoba i czyn*, praca polskiego filozofa, Karola Wojtyły.<sup>2</sup> Jej zamysł oparty był na prowadzeniu analizy od opisu czynu do ustalenia struktury osoby. Książd profesor Wojtyła deklarował na kartach wspomnianej pracy, że jego zamiarem jest przekroczenie „potężnego rozszczepienia” (jak to określa) głównych nurtów myślenia filozoficznego, nurtu przedmiotowego i podmiotowego, filozofii bytu i filozofii świadomości (*Osoba i czyn*, por. s. 25). Owo „potężne rozszczepienie” stanowi rzeczywiście jeden z najbardziej dramatycznych i istotnych problemów myśli filozoficznej.

Czy świadomość istnienia tych dwu nurtów myśli filozoficznej znajduje swój wyraz na kartach Encykliki? Czy została zarysowana próba przekroczenia tego rozdarcia? Zajmę się próbą odpowiedzi na to pytanie, szukając jej w dwu aspektach – teologicznym i filozoficznym. Usprawiedliwieniem dla takiego podejścia jest sama Encyklika, która porusza się w przestrzeni myślowej obydwu tych dziedzin. W aspekcie teologicznym spróbuję odczytać, jaka jest teologia ludzkiego rozumu, jakie są przytoczone racje, dla których racjonalna refleksja jest na kartach *Fides et ratio* opisana jako narzędzie wartościowego poznania, tak w dziedzinie filozoficznego namysłu, jak i refleksji w obrębie wiary. Następnie przystąpię do opisu antropologicznych uwarunkowań aktu wiary, nie tyle w aspekcie teologicznym, co właśnie filozoficznym: stawiając pytanie o to, w jakim sensie akt ten umożliwia poznanie poprzez zawierzenie drugiej osobie.

### 1. TEOLOGIA ROZUMU

Choć historyczne wywody, jakie odczytujemy z kart Encykliki, są ważne, nie będę się nad nimi zatrzymywał, interesuje nas bowiem sprawa zasadnicza – jak teologia chrześcijańska ma traktować poznanie rozumowe i jakie może z tego poznania czerpać korzyści, ewentualnie jakie może ponieść szkody?

<sup>1</sup> Odwołuję się tutaj do filozofii dialogu Martina Bubera, por. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Dokoń, Warszawa 1992.

<sup>2</sup> Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1970.

Dwa są elementy, które trzeba rozważyć, gdy omawiamy stosunek teologii do problemu znaczenia rozumu w poznaniu religijnym: najpierw chodzi o usytuowanie rozumu w obszarze całej problematyki antropologicznej i soteriologicznej, mianowicie chodzi o odpowiedź na pytanie, czy rozum człowieka będącego w stanie grzechu pierworodnego jest zdolny poznać prawdę Bożą. Ta problematyka była przedmiotem sporu głównie wśród teologów, szczególnie zaś mocno była podnoszona przez reformatorów w XVI wieku, którzy zresztą argumenty przeciwne rozumowi czerpali z pism średniowiecznych pisarzy nurtu antydialektycznego.<sup>3</sup>

Z tym związana, ale nie tożsama, jest druga kwestia, czyli określenie zdolności poznawczych rozumu w zakresie poznania w obrębie wiary. obrońcy wiary, poszukując argumentów przeciw racjonalistom, podkreślali jej całkowitą odrębność i niezależność od racjonalnych procedur poznawczych, przez co chcieli osiągnąć wrażenie, że wiara w żaden sposób nie podlega osądowi przez rozum filozoficzny.

W przeciwieństwie do tych stanowisk teza Encykliki jest taka: „wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeżeli idzie w parze z refleksją i nie rezygnuje z niej” (79). Zapoznajmy się nimi bliżej.

#### A. IRRACJONALIZACJA WIARY

Teologiczna ocena znaczenia poznania rozumowego dla wiary była artykułowana na dwa sposoby, i znalazło to odbicie w tekście Encykliki. Najpierw była to problematyka relacji pomiędzy Objawieniem biblijnym a filozofią grecką. Znamienne były tutaj dwa nazwiska, symbolizujące niejako sens niezmiernie ważnej debaty. Pierwszym był św. Justyn Męczennik, który głosił częściową zbieżność filozofii i Biblii. Bóg objawił nam swojego Syna, którego św. Jan nazywa Logosem, a filozofowie greccy też poszukiwali logosu, czyli rozumnej zasady świata. W każdym człowieku jest „logos zarodkowy” (*logos spermatikos*) i to pozwala ludziom poszukiwać Tego samego, który się objawił w Jezusie Chrystusie.

Zgoła inne było stanowisko Tertuliana, który ostro przeciwstawiał Jerozolimę Atenom, czyli był zdeklarowanym przeciwnikiem jakichkolwiek kontaktów z filozoficznym myśleniem Greków. Najdobitniej ten

<sup>3</sup> W tym względzie znamieną jest praca współczesnego przeciwnika Aten, Lwa Szestowa, o Lutrze pt. *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. Cezary Wodziński, Warszawa 1995.

afrykański pisarz sformułował swoje stanowisko w słynnym powiedzeniu – *credo quia absurdum* (dokładniej: *quia impossibile est*). Rozum ludzki jest słaby i chory, dlatego należy go zwalczać jako narzędzie szatańskie, nie posiada żadnych możliwości poznawczych w dziedzinie, otwartej przez wiarę, relacji człowieka do Boga. Więcej nawet, rozum jest wrogiem wiary.

Pisma reformatorów XVI wieku pełne są inwektyw pod adresem rozumu. Wynikało to z przejęcia przez Lutra i Kalwina pewnych wątków antropologicznych z późnych pism św. Augustyna. Poglądy te dadzą się w uproszczeniu tak streścić: pokładać ufność w rozumie to tyle, co być ślepcem błądzącym w ciemności. Rozum jest potrzebny człowiekowi, ale tylko w zakresie jego codziennej, praktycznej działalności, nie zaś w dziedzinie religijnej. W obszarze wiary obowiązuje zasada Pisma: *maledictus homo, qui confidit in homine* (Jr 17,5). Za takim stanowiskiem stoi określona antropologia teologiczna: grzech zniszczył całkowicie człowieka i rozum nie pozwala poznać Boga, przeciwnie, prowadzi ludzki umysł na manowce.

Dla sprawiedliwości trzeba jednak podkreślić, że w praktyce protestantyzmu nie zawsze było to stanowisko podzielane przez wszystkich – drugie pokolenie reformatorów i pokolenia następne wyrosłe z Reformacji były bardziej skłonne do zawarcia sojuszu z rozumem. Pojawiają się traktaty, przedstawiające służbę Bożą jako *rationabile obsequium* (Rz 12,1).

Później możemy zaobserwować inne zjawisko: nastąpił proces ucieczki wiary w dziedzinę irracjonalizmu dla uniknięcia zarzutów o niezgodność ze standardami myślenia racjonalnego, jakie przedstawiała nauka, przeżywająca w tym czasie bujny okres rozwoju. Było to poszukiwanie dla wiary bezpiecznego miejsca, takiego, do którego nie miała dostępu krytyka, z jaką wystąpili myśliciele oświeceniowi. Jeżeli wiara jest sferą intymnego przeżycia uczuciowego, ukrytego w zakamarkach duszy pojedynczego człowieka, to ludzie wierzący sądzą, że uzyskali bezpieczny azyl dla swoich „uczuć religijnych”.

Bardzo precyzyjnie wyraził to Kant, kiedy napisał we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*: „Musiałem zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary.”<sup>4</sup> Co znaczy: gdy rozum teoretyczny poniesie klęskę, gdy nie przekonają go racjonalne (czy raczej dla Kanta para-racjonalne) argumenty dotyczące istnienia Boga, wtedy powstaje miejsce dla wiary.

Jak ocenia tę sytuację Encyklika: „Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ry-

<sup>4</sup> *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa 1986, t. 1, s. 43.

zyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiała się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu" (48).

Encyklika stawia sprawę mocno – wiara, która wyrzeka się współpracy z rozumem, jest narażona na deformację i łatwo może być potraktowana jako *asylum ignorantiae*. Sprawę tę można zilustrować sposobem, w jaki znany twórca „alienacyjnej teorii religii”, Ludwik Feuerbach, odczytywał chrześcijaństwo, biorąc za punkt wyjścia teologię Marcina Lutra: stając się w ten sposób świadkiem krytycznej interpretacji teologii, która odrzuca rozum całkowicie, aby poprzestać na czystym uczuciu czyli czystej postawie emocjonalnej.<sup>5</sup> Przeczytajmy samego Feuerbacha: „Wszystko więc, co w rozumieniu spekulacji nadludzkiej i religii ma tylko znaczenie czegoś pochodnego, subiektywnego czyli ludzkiego, znaczenie środka, narzędzia, to w sensie prawdy ma znaczenie czegoś pierwotnego, boskiego, istoty, przedmiotu. I tak, na przykład, kiedy uczucie jest istotnym narzędziem religii, to istota Boga nie wyraża nic innego, jak tylko istotę uczucia; prawdziwy, choć ukryty sens powiedzenia »uczucie jest narzędziem boskości« brzmi: uczucie jest czymś w człowieku najszlachetniejszym, najprzedniejszym, to znaczy boskim. Jakże moglibyśmy uczuciem pojąć boskość, gdyby uczucie samo nie było boskiej natury? Boskość poznaje się tylko przez boskość, Boga tylko przez Boga. Boska istota, która jest treścią uczucia, jest tylko zachwyconą i oczarowaną sobą istotą uczucia, jest uczuciem przepojonym rozkoszą, w sobie szczęśliwym.”<sup>6</sup>

#### B. TEORIA DWÓCH PRAW

Możliwe jest inne stanowisko, gdzie podkreślona zostaje przede wszystkim rola rozumu, który zostaje uznany za najważniejsze narzędzie poznania. Jedynie poznanie racjonalne i spekulatywne daje dostęp

<sup>5</sup> Por. Jan A. Kłoczowski OP, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979, s. 68–71.

<sup>6</sup> Ludwik Feuerbach, *Istota chrześcijaństwa*, Warszawa 1960, s. 51; por. Jan A. Kłoczowski OP, *op. cit.*, s. 70.

do prawdy, także prawdy religijnej. Objawienie, zawarte w świętych księgach, jeżeli w ogóle o nim mówić, jest niedoskonałą formą pouczenia o prawdzie. Prawdę przekazuje tylko filozofia, posługująca się samym rozumem.

W tym kontekście warto przypomnieć średniowieczną doktrynę dwu prawd, sformułowaną przez Awerroesa, który wyróżnił trzy poziomy prawdy: najwyższa jest filozoficzna, ujmująca rzeczywistość najgłębiej i najbardziej adekwatnie; najniższa prawda religijna, mówiąca językiem obrazowym, wziętym bezpośrednio z Księgi objawienia. Pośredni poziom prawdy to teologia, używająca rozumu dla wyjaśnienia wiary, ale zachowująca elementy charakterystycznej dla języka religijnego obrazowości.

Teoria dwu prawd miała dwie wersje. Jedna, głoszona przez późnych awerroistów, dowodziła, iż można uznać za prawdziwe dwa zdania sprzeczne wzajemnie, jeżeli należą one do dwu odmiennych porządków poznawczych – to znaczy jeżeli jedno będzie zdaniem teologicznym, a drugie filozoficznym. Teoria ta miała charakter taktyczny, służyła walce o uniezależnienie nauk świeckich od interwencji teologicznych. Inna postać tej teorii dwu prawd – odnowiona w XVII wieku między innymi przez Bredenburga – nawiązuje raczej do nauki dawnych antydialektyków, którzy twierdzili, że istnieje sprzeczność pomiędzy poprawnie działającym rozumem a wiarą, a ponieważ jest ona nieuchronna, trzeba wybrać wiarę, z całkowitą świadomością jej irracjonalności. Taki racjonalista staje się tertuliańczykiem.

#### C. STANOWISKO ENCYKLIKI

Wobec tych skrajnych postaw Encyklika powtarza i rozwija z całą mocą tradycyjne stanowisko, jakie zajmował Kościół katolicki w swoim nauczaniu: wiara jest przyjęciem Objawienia (*auditus fidei*), którego treść zostaje następnie rozwinięta przez pracę rozumu, zgodnie ze sformulowaniem św. Anzelma – *fides quaerens intellectum*, wiara poszukująca rozumienia.

Wiara nasza ma być wyrazem naszej rozumnej służby Bogu, ma stanowić *rationabile obsequium*, zgodnie ze słowami świętego Pawła: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1).

Jaka ma być relacja filozofii i teologii? „Filozof musi kierować się własnymi regułami i opierać na własnych zasadach; jednakże prawda jest tylko

jedna. Treści Objawienia nigdy nie mogą umniejszać odkryć rozumu i jego słusznej autonomii; rozum jednak ze swej strony nie powinien nigdy utracić zdolności do refleksji nad samym sobą i do stawiania pytań, świadom, że nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego" (79).

Ten niezwykle „gęsty” tekst formułuje kilka ważnych zasad. Zostaje w mocnych słowach podkreślona autonomia filozofii: ma ona rządzić się swoimi prawami, podporządkowanymi regułom poznania rozumowego. Nie można filozofować „na rozkaz”, nawet na najwyższy rozkaz potwierdzony autorytetem Objawienia. Skoro filozofia jest autonomiczna wobec Objawienia, filozof nie może podlegać żadnemu urzędowi, z urzędem kościelnym włącznie. Jednakże jest jeden autorytet, który winien sprawować władzę nad myśleniem filozoficznym – jest to autorytet prawdy. W imię prawdy skończony umysł ludzki winien zdać sobie sprawę z własnych ograniczeń – nie może sobie przypisywać statusu absolutnego. Takie samooczyszczenie rozumu jest istotnym elementem jego autonomicznej pracy nad sobą.

Jak należy rozumieć owo oczyszczenie? Papież przytacza w tym kontekście nazwiska dwu wybitnych myślicieli: Pascala i Kierkegaarda. Każdy z nich był namiętnym przeciwnikiem takiego posługiwania się rozumem, który albo ograniczał rozum, albo przekraczał jego kompetencje. Pascal nie protestował – jak się sądzi powszechnie – przeciw Kartezjuszowi; jego głównymi przeciwnikami byli „pirrończycy”, czyli sceptycy spod znaku Montaigne’a; to właśnie w polemice z nimi ukazywał właściwy użytek z rozumu. Innego rodzaju oczyszczenie było zamiarem Kierkegaarda: ukazywał ułomność ludzkiego rozumu, przeciwstawiając się absolutnemu statusowi filozofii jako poznania Wszystkiego.

Ponieważ prawda jest jedna (79), stąd powstaje problem uzgodnienia z wymogami Objawienia wniosków, do których dochodzi badanie rozumu.

Encyklika wskazuje na znaczenie św. Tomasza z Akwinu dla dojrzałego i zrównoważonego określenia stosunku rozumu i wiary: „Wiara... nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię,<sup>7</sup> tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej” (43).

<sup>7</sup> Encyklika przytacza tutaj słowa św. Tomasza: „cum enim gratia non tollat naturam sed perficit” (STh I,1,8 ad2).

Etienne Gilson w przemówieniu wygłoszonym z okazji przyjęcia go do Akademii Francuskiej przypomniał wielkie słowa św. Tomasza, że ulubionym tworem Boga jest rozum. Swoją pełnię i głębię zarazem uzyskuje rozum oświecony łaską, „uwolniony od ułomności i ograniczeń”, będących skutkiem grzechu pierworodnego. Papież włącza się tymi słowami do teologicznej debaty na temat antropologicznego uwarunkowania pracy rozumu i relacji pomiędzy naturą a łaską. Współdziałanie z łaską jest możliwe, bowiem łaska opiera się na naturze, więcej nawet: zakłada naturę, którą swoją mocą oczyszcza i udoskonala, nic nie umniejszając jej własnej bytowości i godności. Człowiek, zwierzę z natury swego człowieczeństwa rozumne, także dostępuje przez łaskę uzdrowienia mocy poznawczych swojego intelektu i uzyskuje zdolność poznania tajemnic Bożych, przekraczających naturalne możliwości poznawcze. I tak powstaje teologia, posługująca się refleksją filozoficzną dla pełniejszego zrozumienia treści objawienia.

## 2. FILOZOFIA WIARY – ANALIZA WIARY

W tekście Encykliki znajdujemy na kilku stronicach bardzo interesującą i twórczą analizę aktu wiary, dokonaną w aspekcie antropologicznym. Jest to nie tyle teologia wiary, co refleksja filozoficzna, ściślej mówiąc: antropologiczna, ukazująca uniwersalny wymiar wiary jako faktu ludzkiego, a nie tylko chrześcijańskiego. Taka struktura wiary nie ma charakteru wyłącznie chrześcijańskiego. Jest to struktura antropologiczna, właściwa człowiekowi z jego natury. „Gdyby termin »wiara« nie mógł ulegać sformalizowaniu dla oznaczenia ogólnoludzkiego zjawiska, chrześcijańskiemu mówieniu o wierze brakowałoby koniecznego kontaktu z doświadczeniem powszechnie przyjmowalnym i w ten sposób utraciłoby ono charakter wiążący. Jeśli wiara jest dla człowieka konieczna, musi odpowiadać możliwości ludzkiej natury, przysługującym każdemu człowiekowi.”<sup>8</sup>

### A. STRUKTURA I EPISTEMOLOGIA WIARY

Myśl chrześcijańska od początku pracowała nad zrozumieniem tego, czym jest akt wiary, jaka jest jego struktura. Dotyczyło to przede wszystkim religijnego aspektu wiary, ale także samej jej struktury – jaki jest akt

<sup>8</sup> G. Ebeling, *Was heisst glauben?* Cyt. za Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, przeł. ks. Antoni Paciorek, Katowice 1993, s. 298.

wiary, na czym się zasadza, na czym polega. Powstaje więc pytanie o owe możliwości natury ludzkiej, czyli o to, w jaki sposób wiara wyrasta z naturalnych zdolności człowieka. Innymi słowy pytanie o to, jakie elementy tworzą konstytutywny wymiar wiary?

Encyklika udziela krótkiej, ale głębokiej odpowiedzi: zaczyna od prostego stwierdzenia: „Człowiek nie jest stworzony, by żyć samotnie” (31). To pozornie banalne zdanie stanowi fundament, na którym budowana jest refleksja na temat wiary, zarówno w aspekcie relacji międzyosobowych, jak i w aspekcie poznawczym.

Czytamy dalej: „Człowiek, istota szukająca prawdy, jest także tym, którego życie opiera się na wierze” (31). Dotyczy to normalnego wchodzenia przez człowieka w świat, także w świat ludzi, w świat kultury. Kultura uczy go świata, uczy go czytać i rozumieć otaczającą rzeczywistość, ale kultura człowiek uczy się najpierw od swoich bliskich, którzy wskazują, jak rzeczy się nazywają, uczą możliwości porozumiewania się z innymi. Do tego potrzebna jest ufność, zawierzenie tym, którzy nas w ten świat wprowadzają. Ufność, która jest podstawą wiary i dalszego poznawania.

„Wierząc, człowiek zawiera wiedzy zdobytej przez innych” (32).

W całym procesie kształcenia istotny jest dla człowieka element wiary, pozwalającej mu ufnie przyjmować wiedzę, do której człowiek jako jednostka nie dochodzi na drodze osobistego poszukiwania i zdobywania osobistym wysiłkiem. Ogromne obszary naszej wiedzy przyjmujemy przez wiarę. Przypomina się tutaj klasyczna analiza św. Augustyna: wszystkie wiadomości, które posiadamy, pochodzą z dwu źródeł – albo z czegoś, czego doświadczyliśmy sami, albo z tego, czego dowiedzieliśmy się od kogoś innego. Przyjęcie wiedzy od innego jest możliwe ze względu na autorytet tego ostatniego. Jakiego rodzaju ma to być autorytet? Ojciec Józef M. Bocheński dokonał tutaj istotnego rozróżnienia: może być autorytet deontologiczny, czyli wskazujący mi to, co należy czynić, albo autorytet epistemiczny, czyli poznawczy, który przyjmuję, ponieważ umiem uzasadnić swoje przekonania, bądź też dlatego, że rozumiem to, o czym mówi.<sup>9</sup> Wedle tradycji teologicznej wierzący przejmuje samo Objawienie i wynikające z niego prawdy wiary ze względu na autorytet Boga objawiającego i jest to niewątpliwie autorytet zarówno epistemiczny, jak i deontologiczny.

Jednakże należy podnieść istotną różnicę pomiędzy autorytetem pozwalającym na zdobywanie wiedzy szkolnej a innymi typami pozna-

nia, takimi jak poznanie drugiego człowieka czy też poznanie religijne. Dla określenia tego, czym jest wiara w swej strukturze zasadniczej, najistotniejsze jest określenie tego, jaką spełnia ona rolę w relacjach międzyosobowych. Czytamy w Encyklice: „Warto podkreślić, że w takiej relacji międzyosobowej głównym przedmiotem poszukiwania nie są prawdy dotyczące faktów ani prawdy filozoficzne. Szuka się tu raczej prawdy o samej osobie: tego, kim jest i co ujawnia z własnego wnętrza. Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, który wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności i bezpieczeństwa. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy; wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba” (32).

Słyszymy w tych słowach echo wielu interesujących przemyśleń, jakie poczyniła w tym zakresie myśl współczesna, szczególnie w osobach filozofów pracujących w obszarze szeroko rozumianej „filozofii dialogu”.

## B. PROBLEM I TAJEMNICA ŚWIADECTWA

Rola „świadka wiary” nie występuje na kartach Encykliki w sposób wyraźny, jednakże można odczytać znaczenie, jakie jest przypisywane „świadectwu” poprzez analizę „męczeństwa” (32). Rozważając te zagadnienia na marginesie Encykliki, możemy odważyć się na poszerzenie zagadnienia „świadectwa”, tak istotnego dla zrozumienia natury wiary. Zapytajmy więc, jaka jest struktura świadectwa i jaka jest jego rola w poświęceniu prawdy wiary?

Powiedzmy więc najpierw o świadectwie w doświadczeniu między-ludzkim. Weźmy prosty przykład: świadek opowiada w sądzie o tym, co widział i co słyszał, uczestnicząc czy też obserwując jakieś wydarzenie. Świadectwo jego oparte jest na doświadczeniu; jednakże przyjęcie jego świadectwa nie może być bezkrytyczne, bowiem sędzia ma obowiązek sprawdzić, w jakiś sposób zdolność świadka do rzetelnego przedstawienia tego, co sąd nazwie „prawdą materialną”, czyli tego, jak się rzeczy miały w istocie. W wypadku świadectwa sądowego trzeba wziąć pod uwagę pewną odpowiedzialność moralną, w jaką się świadek angażuje, zdając sobie sprawę ze swojej odpowiedzialności. I to będzie pierwszy poziom, na którym spotykamy się ze świadectwem.

<sup>9</sup> Józef M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987.

Drugi poziom świadectwa możemy wyróżnić wtedy, gdy świadek jest całkowicie zaangażowany w to, o czym opowiada, kiedy prawdę, o której daje świadectwo, poręcza sobą, swoim honorem i swoim życiem.

Trzeci poziom świadectwa możemy wyróżnić wtedy, kiedy związane jest ono z ryzykiem, jakie podejmuje świadek, kiedy mówi coś, co stanowi wyzwanie dla słuchaczy. Mówimy o kimś często, że jest „niewygodnym świadkiem”, bowiem to, co mówi, nie jest aprobowane przez słuchaczy, bądź przez autorytety społeczne czy też władze, dla których to świadectwo nie jest wygodne. Takie świadectwo powoduje, że człowiek, który świadczy, znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, gdzieś na progu męczeństwa, który to próg niejednokrotnie zostaje przekroczony.

Momentem wspólnym tych kolejnych stopni świadectwa jest wzrastające zaangażowanie świadka w treść składanego przez niego świadectwa.

Jednakże świadectwo nabiera pełnego znaczenia dopiero w relacjach międzyosobowych, gdy dotyczy intymnej tajemnicy bytu osobowego. Kiedy opuszczamy świat rzeczy i wkraczamy w świat osób, opuszczamy tym samym wygodny świat oczywistości i wkraczamy w sferę świadectwa, którego przedmiotem jest tajemnica bytu osoby. Bycie osoby nie jest problemem, który by można wyrazić w adekwatnych formułach. Do intymnego życia osoby mamy dostęp tylko poprzez wolne świadectwo osoby. Poznanie poprzez świadectwo nie jest gorszym sposobem poznawania, bowiem jest innym, związanym tylko ze sferą relacji międzyosobowych. Takie świadectwo wyrasta z wolności – tylko akt wolnego świadczenia o swoim życiu jest aktem wiarygodnym, sięgającym do głębi osobowego bytu; wszelkie formy „zniewolonego świadectwa” są tylko pozorem, mistyfikacją autentycznego świadectwa.

Aby przyjąć czyjeś świadectwo, uznać treść tego świadectwa za prawdziwą, trzeba odnieść się do osoby świadka z zaufaniem. Czasami, gdy stawia się całe swoje życie na świadectwie świadka, to zaangażowanie jest ogromne i stanowi wielkie wyzwanie.

Nie wyklucza to bynajmniej krytycznej pracy rozumu: mamy bowiem do czynienia bynajmniej nie tylko sporadycznie z przejawami „fałszywego świadectwa”, gdy ktoś świadczy o wartościach czy prawdach niezgodnych z rozumem, gdy jego świadectwo jest przejawem fanatyzmu bądź wiary w fałszywe wartości. Wiek XX zna, niestety, wiele takich fałszywych świadectw, stąd ogromna rola krytycznej pracy rozumu, oddzielającego ziarno od plewy.

Ważną cechą świadectwa jest współlistnienie w nim przynajmniej dwu czynników – świadectwo jest opowieścią o jakiś wydarzeniach, a jedno-

ześnie ukazuje sens tego, co się wydarzyło. Stąd można powiedzieć, że świadectwo jest zarazem opowiadaniem, jak i wyznaniem.

Odpowiedzią człowieka na świadectwo jest akt wiary, szczególnie wtedy, gdy to świadectwo obok wielkiego zaangażowania świadka nosi w sobie rys prawdy, czytelny dla krytycznego rozumu.

#### OSTATNI CYTAT

Zakończmy nasze rozważania słowami omawianej Encykliki, które stanowią najlepsze podsumowanie prezentowanych tutaj przemyśleń: „Z tego, co powiedziałem, wynika, że człowiek znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie może zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć. Wiara chrześcijańska wychodzi mu naprzeciw i ukazuje konkretną możliwość osiągnięcia celu tego poszukiwania” (33).

## FIDES ET RATIO

DYSKUSJA NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM PAT

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Czasami wypowiada się pogląd, że Jan Paweł II reprezentuje dwudziestowieczną wersję romantyzmu polskiego. Encyklika *Fides et ratio* przeczy takim interpretacjom. Spróbujmy sproblematyzować zasadnicze wątki do dyskusji nad tym tekstem. Proponuję zostawić na boku diagnozę współczesnej kultury i filozofii.

Po pierwsze, interesujące wydaje się postawienie na kartach Encykliki wzajemnej relacji pomiędzy teologią a filozofią. Rozszerzyłbym to zagadnienie – chodzi o relację pomiędzy myśleniem religijnym a myśleniem filozoficznym. To nie to samo: myślenie teologiczne już jest pewnym myśleniem systemowym, podczas gdy myślenie religijne jest źródłowe. Czy jest w ogóle możliwa filozofia, która nie karmi się taką relacją?

Następnie: skoro zasadniczym tematem Encykliki jest relacja między rozumem a wiarą, postawiłbym problem następująco: czy tomizm jest jedyną możliwą relacją pomiędzy rozumem a wiarą? Czy są możliwe inne intelektualne – filozoficzne – narzędzia?

JERZY SZYMURA: Czytając *Fides et ratio*, doszedłem do wniosku, że spośród różnych, znajdujących się w Encyklice, określeń relacji między wiedzą a wiarą wyraźnie wyodrębniają się zwłaszcza dwa. Mogą one sprawiać wrażenie trudnych do pogodzenia, jeżeli nie umieści się ich w perspektywie trzeciego, nie mniej ważnego rozumienia tej relacji, które

wyduje mi się również, jeżeli nie w pewien sposób w tekście zawarte, to przez tekst zakładane.

Po pierwsze, Jan Paweł II podziela pogląd św. Tomasza, że zdania wyrażające wiarę i zdania będące wyrazem wiedzy stanowią dwa różne, chociaż nie rozłączne zbiory. Inne są metody uzasadniania zdań, które stanowią wiedzę, w tym wiedzę filozoficzną, inne są metody uprawomocniania prawd wiary. Wiedza filozoficzna winna być budowana zgodnie z zasadami „autonomii” myślenia, mimo że okaże się ono „niesamowystarczalne”. Ponieważ zbiory zdań stanowiących – odpowiednio – wiedzę i wiarę nie są rozłączne, „należy sobie – jak pisze Papież – życzyć, aby teologowie i filozofowie poszli za jedynym autorytetem prawdy w celu wypracowania filozofii współbrzmiącej ze słowem Bożym”. Jako niezgodne ze słowem Bożym – z uwagi na głoszone treści lub konsekwencje praktyczne – jednoznacznie odrzucone zostały między innymi historyzm, pragmatyzm, scjentyzm, postmodernizm... „Apostolem prawdy” został raz jeszcze nazwany św. Tomasz.

Z innym określeniem stosunku między wiarą i wiedzą mamy do czynienia tam, gdzie mowa jest nie tyle o gotowych, podlegających ocenie zdaniach, ile o myśleniu jako procesie. W tym kontekście wiara jest jakby żywiołem, w którym winien działać rozum. Aby dobrze kierować się rozumem, trzeba to robić – jak zalecał Tomasz z Akwinu – z wiarą. Jest to także wiara w to, że rozum kieruje ku prawdzie, która go przekracza. Według Jana Pawła II w „dążeniu do prawdy” należy „przekraczać samego siebie” i „przyjąć (...) jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, chociaż uwięzili ją na płycznach swojego systemu”. Nawet orzeczenia dogmatów wiary, będąc wyrazem prawdy ostatecznej, nie są sformułowane ostatecznie – ich sformułowanie zależy „w sposób nieunikniony (...) od czynników historycznych i kulturowych”. Prawda absolutna, dostępna w tajemnicy wiary, jest zawsze czymś więcej niż jej uchwycone przez rozum znaczenie – to teza, którą można znaleźć w niejednym miejscu papieskiej Encykliki.

Czy znaczy to, że wierzący, potępiając na przykład scjentyzm i głosząc pochwałę tomizmu, nawet jeżeli oddaje w pełni sprawiedliwość prawdzie, do pewnego stopnia nie wie – nie rozumie – tego, co czyni? Jak pogodzić to, że pewne poglądy powinien zdecydowanie odrzucać jako niezgodne ze słowem Bożym, z zaleceniem, by nigdy nie sądził, że znaczenie słowa Bożego całkiem właściwie – w pełni adekwatnie – odczytał?

Odpowiedź na te pytania nie stwarza żadnych kłopotów, jeżeli odnajdzie się w *Fides et ratio* nie jedną, ale różne „gry językowe” w sensie



Wittgensteina. Mówi się często, że teologię po Wittgensteinie trzeba uprawiać inaczej. W Encyklice ani razu nie pada to nazwisko, ale to, co Papież pisze, nasuwa myśl o autorze *Dociekań filozoficznych*. Według Wittgensteina, kiedy „gramy” za pomocą słówka „wiem”, nasza gra ma sens tylko wtedy, gdy w dyskursie pojawiają się wątpliwości, ponieważ sens tej gry polega właśnie na ich usuwaniu. W toku gry pojawiają się jednak także takie zdania, co do których kwestia: „Wiem czy nie wiem?” w ogóle nie powstaje. Gdybym teraz powiedział serio „Wiem, że mówię”, zabrzmiałoby to absurdalnie, bo nikt w to nie wątpi. W przypadku każdej gry językowej istnieją pewne założenia, które nie są przedmiotem gry, bo grę warunkują. Są jej „podwalinami”, które można poddać dyskusji w innej grze. Może jest w Encyklice myśl, że wiedza wymaga wiary jako swoich podwalin w sensie Wittgensteina. Może zdecydowane kierowanie się w życiu prawdami wiary oraz pełne wahań zastanawianie się nad tym, co te prawdy znaczą, są postawami zalecanymi w różnych sytuacjach. Może „wewnątrz kulturowa” gra o świętość i „międzykulturowa” gra o prawdę absolutną – zdolne są do niej kultury otwarte na transcendencję – rządzić się innymi prawami tak, jak inne są reguły obowiązujące rygorystycznie wewnątrz paradygmatów naukowych od praw, jakimi rządzą się rewolucje w nauce. Może Jan Paweł II stara się mówić tak, by każdy mógł go zrozumieć w takiej mierze, jakiej wymaga tego jego – niech wolno będzie jeszcze raz użyć terminu Wittgensteina – „forma życia”.

KRZYSZTOF MADEL SJ: Moim zdaniem obok zaprezentowanej przez profesora Szymurę genealogii teoriopoznaczej w Encyklice ważniejszy jest element antropologiczny. Rozum i wiara opisane są jako różne władze w człowieku. Dialoguje się z tym, kogo się poznaje, teologia jest z konieczności dialogiem, natomiast filozofia może być monologiczna.

Jeżeli chodzi o rolę filozofii czy teologii tomistycznej, to zauważmy, że Encyklika zaadresowana jest do biskupów, a to nadaje jej charakter wybitnie duszpasterski. Encyklika traktuje filozofię i jej narzędzia jak ewangeliczne talenty: tam, gdzie jest ich dużo, trzeba je jeszcze pomnożyć i jak najlepiej wykorzystać, ale także warto je „odbierać” tym, którzy nie potrafią ich teologicznie spożytkować. Oczywiście, mówię to z przekąsem. Chodzi o to, że w ciągu wieków przy pomocy języka tomistycznego udało nam się myśleć i wspólnie komunikować – od płaszczyzny potocznej po akademicką, a przynajmniej seminaryjną – niemal na wszystkie możliwe tematy, z dogmatyką włącznie. Talent tomizmu już się sprawdził. Inne talenty trzeba dopiero odkopać. A ponieważ niektó-

re z tych talentów robią wrażenie, jakby ich autorem był sługa **gnuśny**, specjalista od zakopywania ludzkich zdolności, to roboty jest **naprawdę** sporo.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Największe wrażenie zrobił na mnie rozdział wstępny Encykliki, gdzie Ojciec Święty odwołuje się do różnych tradycji i kultur. Tam pada zdanie kluczowe: „Nie są ważne systemy filozoficzne, ważne jest filozoficzne myślenie.” Nie chodzi o myślenie zdroworozsądkowe i nieuporządkowane, tylko o myślenie filozoficzne. Ono jest potrzebne na różnych płaszczyznach, przede wszystkim zaś jest potrzebne samo dla siebie. Człowiek jako istota myśląca, szukająca sensu, musi do tego sensu dochodzić na własną odpowiedzialność. Okazuje się, że płaszczyzną, na której sens ów znaleźć najprościej, jest metafizyka. Przyłączam się całkowicie do opinii Papieża: bez metafizyki dotarcie do sensu jest niemożliwe. Filozofia tak rozumiana jest autonomiczna, mogłaby dalej nie szukać: kiedy dotarła do metafizycznego sedna, ma już wystarczający wgląd także ku Transcendencji. O tym mówi św. Paweł w Liście do Rzymian. W stosunku do odkrytej w ten sposób Transcendencji może się pojawić coś w rodzaju *quasi*-filozoficznej religii.

Wróćmy do zagadnienia, czy wiara – religia – tworzą pewnego rodzaju atmosferę filozofowania. Tak jest rzeczywiście. Religia czy wiara nie są oderwane od tego, co się w człowieku dzieje, czym on żyje. Także filozof musi brać pod uwagę doświadczenie religijne, zwłaszcza jeśli chce pozostać wiernym postulatowi fenomenologii. To jedno ze źródeł autentycznego filozoficznego myślenia. Ale wiara jest czymś innym niż teologia. Wiarę można przeżywać także bez filozofii, chociaż Papież przed tym przestrzega. Twierdzi mianowicie, że wiara bez pomocy filozofii, bez pomocy czynnika autentycznie rozumowego, sięgającego w swoim najgłębszym wymiarze aż do metafizyki, może się stać nawet – pada to słowo – mitologią. Wiara bez filozofii może się stać czymś, co jest zupełnie nieodpowiedzialne, gdy chodzi o sposób odnoszenia się do Boga. Odpowiedzialność musi być ugruntowana w rozumie poszukującym wiary i w wierze poszukującej zrozumienia. Te dwie płaszczyzny są w Encyklice dokładnie wyważone.

Wielkość religii chrześcijańskiej od samego początku polegała na tym, że nie unikała ona filozofii, co więcej, zwróciła się do filozofii jako do narzędzia, które ugruntuje wiarę na wszystkich możliwych płaszczyznach. Gdyby nie było tego zwrotu, prawdopodobnie nie byłibyśmy

dzisiaj chrześcijanami, tylko – na przykład – mitraistami; mitraizm w tamtym czasie miał o wiele więcej niż chrześcijaństwo wyznawców, był o wiele bardziej atrakcyjną religią z punktu widzenia tego, co obiecywał, w co pozwalał ufać i wierzyć.

Nie zgadzam się z Leszkiem Kołakowskim, który zarzuca chrześcijaństwu „pożenienie” wiary Abrahama z Arystotelesem. O to naprawdę chodziło. Być może nie musiał to być Arystoteles, mógł to być ktoś inny. Ale, po pierwsze, Arystoteles okazał się trafny, gdy chodzi o aparaturę pojęciową, a poza tym znalazł się taki geniusz, jak św. Tomasz, który pokazał, że przy odpowiednio przetransponowanej aparaturze pojęciowej Arystotelesa można rzeczywiście dać wierze racjonalne podstawy, i budować gmach teologii.

*Fides et ratio* jest, moim zdaniem, wielką apologią filozofii i wołaniem o metafizykę, między innymi dla uzasadnienia wiary i dla ugruntowania fundamentów teologii. Kiedy czytałem Encyklikę, wydawało mi się, iż Papież boi się, że teologia pobłądzi. Kiedy pobłądzi filozofia, to nic się nie stanie, Magisterium Kościoła ją trochę upomni. Natomiast jeżeli teologia nie znajdzie właściwego ugruntowania w autentycznej filozofii opartej na metafizyce, to może rozminąć się ze swym podstawowym powołaniem.

Wróćmy do św. Tomasza i tomizmu. Proszę zwrócić uwagę, jak rzadko w Encyklice pojawia się termin „tomizm”, natomiast wielokrotnie wymienia się imię św. Tomasza. To jest jakiś znak. Św. Tomasz występuje tutaj jako mistrz, któremu udały się dwie rzeczy. Po pierwsze, dokonał trafnej i szczęśliwej syntezy filozofii i teologii czy – mówiąc na innej płaszczyźnie – rozumu i wiary, a także zdołał stworzyć taką aparaturę pojęciową, która pasuje jak ulał do treści objawionych. Wspaniale zinterpretował np. „*Ego sum, qui sum*” – czasami się zapomina, że Chrystus także odwołuje się do tego rodzaju stwierdzeń: „zanim Abraham się stał, Jam jest”. To wszystko znalazło u Tomasza znakomitą interpretację filozoficzną.

Drugi aspekt mistrzostwa św. Tomasza to jego otwartość na inne kierunki filozoficzne. Często zapominamy, że podjął on w swoich czasach wyzwania znacznie trudniejsze niż te, z jakimi mamy dzisiaj do czynienia. Św. Tomasz dostaje do ręki Arystotelesa w interpretacji materialistycznej; dostaje też Awerroesa, który nie dość, że jest arystetolikiem, to jeszcze mahometaninem. A jednak Akwinata nie boi się studiowania Arystotelesa, mimo oficjalnego papieskiego zakazu takiej roboty. W zaciszu swej pracowni – choć nie tylko, bo przecież także z katedry – komentował wszystkie pisma Arystotelesa.

Chciałbym więc podkreślić, że św. Tomasz jest w *Fides et ratio* przywołany jako mistrz pewnego sposobu myślenia: precyzyjnego, sensownego, umiejętnie wykorzystującego bogactwo myśli, z jakim dane mu było obcować.

JAN GALAROWICZ: To prawda, czytając Encyklikę, narzuca się przekonanie, iż jej Autor staje zdecydowanie w obronie myślenia metafizycznego. Nie jest to jednak równoznaczne z kultem tomizmu. Przecież Jan Paweł II głosi prymat myślenia wobec systemów i doktryn, w tym również stosunku do tomizmu.

Do wypowiedzi Pana profesora Władysława Stróżewskiego dodałbym następujące uwagi. Ich punktem wyjścia jest pytanie: o jaką metafizykę chodzi Ojcu Świętemu? W tej kwestii Papież wygłosił dwie bardzo cenne tezy: po pierwsze, powinna to być metafizyka, która zajmuje się istnieniem. Metafizyka św. Tomasza z Akwinu nie jest jedyną tego typu metafizyką. Po drugie, metafizyka (a może raczej należałoby powiedzieć: ontologia), która jest przedmiotem troski Jana Pawła II, to metafizyka czy ontologia personalistyczna. W jakim sensie personalistyczna? Dla Autora *Fides et ratio* ideałem metafizyki (ontologii) jest taka jej koncepcja, która traktuje ją jako jeden ze szczytowych przejawów aktywności osoby ludzkiej, duchowy czyn osoby ludzkiej. Ale nie tylko o to chodzi: metafizyka (ontologia), jaką ma przed oczyma Jan Paweł II, to taka dyscyplina filozoficzna, dla której najwyższym „przedmiotem” jest Osoba i istnienie osobowe.

KS. JÓZEF MAKSELON: Po lekturze *Fides et ratio* chciałbym zapytać o miejsce psychologii w Encyklice. Kiedy jest mowa o filozofii skupiającej się na człowieku i jako przykład wymieniane są pozytywne osiągnięcia antropologii, logiki, nauk przyrodniczych, historii (nr 5), a nie ma mowy o psychologii czy szerzej o humanistyce, to powstaje pytanie, dlaczego tak się dzieje. W kontakcie z tekstem ma się wrażenie pokładania nadziei bardziej w naukach przyrodniczych niż humanistycznych (poza filozofią i to nie każdego rodzaju). Oto istotny fragment: „Słusznie uważa się, że człowiek osiągnął wiek dojrzały, jeśli potrafi o własnych siłach odróżnić prawdę od fałszu i wyrobić sobie własny osąd o obiektywnym stanie rzeczy. Tu właśnie znajduje się motywacja wielorakich poszukiwań, zwłaszcza w dziedzinie nauk przyrodniczych, które w ostatnich

stuleciach przyniosły tak znaczne rezultaty, przyczyniając się do autentycznego postępu całej ludzkości” (nr 25). Skoro jednak dalej czytamy, że w „sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale – co ważniejsze – zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej” (nr 45), to trzeba dopowiedzieć, iż to samo stało się z pewnymi nurtami humanistyki, w tym psychologii. Sproblematyzowanie doświadczenia religijnego przez klasyczną psychoanalizę wyznaczyło przecież znaczący paradigmat myślenia o relacjach między wiarą i rozumem.

Encyklikę *Fides et ratio* można potraktować nie tylko jako wypowiedź o optymalnym modelu wzajemnego stosunku wiary i rozumu, lecz także jako szerszą wypowiedź o roli wiary w kulturze. W takim kontekście myślenia jest jakby naturalne miejsce dla wielu propozycji psychologii humanistycznej i egzystencjalnej, które współbrzmiały z niektórymi metafizycznymi fragmentami Encykliki (np. zagadnienie poszukiwania sensu życia, rozwój osobowości – nr 26, 32).

Przy końcu *Fides et ratio* czytamy: „Refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka. Wzajemna więź, jaka powstaje między dyscyplinami teologicznymi a poglądami wypracowanymi przez różne nurty filozoficzne, może zatem okazać się naprawdę przydatna w dążeniu do przekazywania wiary i do jej głębszego zrozumienia” (nr 99). Z tego fragmentu papieskiej wypowiedzi przebija troska, aby dotrzeć do współczesnego człowieka. Innymi słowy, psychologa interesuje następująca kwestia: czy precyzyjna pod względem doktrynalnym ostatnia Encyklika jest przekładalna na język i doświadczenie osoby czasu internetu, dla której jest ważne przede wszystkim to, co współbrzmi z jej wewnętrznym światem i co da się wyrazić psychologicznie.

KS. JAROSŁAW JAGIEŁŁO: Można pogodzić trafne i optymistyczne spostrzeżenia prof. Stróżewskiego i dr. Galarowicza z niepokojami ks. prof. Makselona. Papież pisząc *Fides et ratio* zakłada pewną psychologiczną kondycję człowieka. Na przykład w punkcie 6. stwierdza, że kieruje Encyklikę nie tylko do biskupów, nie tylko do teologów i filozofów, ale do wszystkich ludzi poszukujących prawdy, a zatem i do tych, któ-

rym grozi niebezpieczeństwo, że tej prawdy nie znają. Uwzględniając tę kondycję psychologiczną dzisiejszego człowieka, próbuje wyeliminować strach przed zagubieniem się w poszukiwaniu prawdy.

Zgadzam się z prof. Stróżewskim, że mija się z celem pytanie, czy tomizm jest jedyną dopuszczalną filozofią w Kościele. Po prostu Papież wymienił tomizm jako przykład filozofii, która potrafiła wesprzeć intelektualnie to, co centralne w życiu człowieka – wiarę. W punktach 7. i 12. Encykliki wyraźnie to podkreśla, pytając o ostateczny sens życia człowieka i stwierdzając jasno: jest nim Jezus Chrystus. Jan Paweł II nie mówi: „Jezus Chrystus, o którym mamy teoretyzować” – a więc patrzeć na Niego jedynie z punktu widzenia teologii bądź określonej filozofii, ale „Jezus Chrystus, w którego mamy wierzyć i dać o Nim świadectwo”.

Jeśli chodzi o drugi temat – wzajemnej relacji między teologią a filozofią – to fundamentem tej relacji powinna być troska o poznanie obiektywnej prawdy. Odpowiadając na pytanie, jak ma być przekazywana prawda wiary, Papież przypomina na przykład w punktach 66. i 77., że prawda wiary potrzebuje teologii, bo nie sposób jej inaczej wyrazić, jak w języku teologii. Z kolei ażeby teologia była zrozumiała dla współczesnego człowieka, musi posługiwać się pojęciami ukształtowanymi przez rozum filozoficzny – ten zaś potrzebuje wiary jako swojej korektury (48).

Moim zdaniem, centralnym punktem Encykliki jest zagadnienie prawdy. Na nim powinna koncentrować się nasza dyskusja. Jan Paweł II dostrzega w historii ostatnich 300 lat raczej depresję i kapitulację rozumu ludzkiego w docieraniu do obiektywnej prawdy. Jednakże nieuzasadnione są obawy, jakoby Papież nie doceniał filozofii współczesnej. Ojciec Święty nie krytykuje bynajmniej ani chrześcijańskiego egzystencjalizmu, ani filozofii dialogu, za którą stoją tak wielkie nazwiska, jak Ebner, Rosenzweig czy Lévinas. W punkcie 76. wspomina nie bez znaczenia nie tylko Pascala, lecz również Kierkegaarda. Nie sądzę również, by całkowicie odrzucił myśl fenomenologii, skoro tak twórczo wykorzystał ją w przeszłości w swojej rozprawie habilitacyjnej. Warto również zauważyć obecne w Encyklice pozytywne odniesienia do dziedzictwa filozoficznego Dalekiego Wschodu (72). Punktem wyjścia papieskiej krytyki nie jest pluralizm, ale „bezkrytyczny pluralizm”, który się wyraża w myśleniu skrajnie relatywistycznym (5). Nie sposób zarzucić Autorowi Encykliki, że w jakiś sposób stawia na marginesie współczesne kierunki filozoficzne, natomiast przeciwstawia się różnym modom w filozofii. Kiedy krytykuje, na przykład, strukturalizm, to nie krytykuje strukturalizmu jako takiego, tylko skupienie się rozumu filozoficznego na cząstkowych, fragmentarycznych prawdach (81) i zapominanie o fundamentach – o myśleniu metafizycznym (83).

KS. MICHAŁ HELLER: Któryś z poprzednich dyskutantów wspominał o wzmiankach na temat nauk przyrodniczych w Encyklice. Chciałbym do tego nawiązać. W Rzymie nauki przyrodnicze często widzi się przez pryzmat „sprawy Galileusza”. Wiadomo, ile w tej sprawie zrobił Jan Paweł II. Że wspomnę tylko o jego licznych wypowiedziach na ten temat, o niemal formalnej „rehabilitacji” Galileusza, o powołaniu komisji do badań „sprawy Galileusza”. Mimo to, myślę, że w Rzymie istnieje coś w rodzaju „syndromu Galileusza”. Niekiedy odnosi się wrażenie, że przeszłość pod tym względem zbyt cięży nad teraźniejszością, a nauka zbyt często jest widziana z tej jednej perspektywy.

Encyklika nie zajmuje się wprost zagadnieniem „nauka a wiara”, ale nie sposób, omawiając problem „*fides et ratio*”, uniknąć nawiązań do tego zagadnienia. I oczywiście w papieskim dokumencie jest ich sporo (a jeszcze więcej w podtekstach). Warto z tego punktu widzenia porównać encyklikę *Fides et ratio* z wcześniejszym dokumentem Jana Pawła II, poświęconym bezpośrednio wzajemnym relacjom pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Mam na myśli słynny List Jana Pawła II do George’a Coyne’a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego (polski przekład tego listu znajduje się w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 12, 1990, s. 2-12 oraz „Znak-Idee” nr 5, s. 6-14). List ten ma rangę oficjalnego dokumentu papieskiego. Jego oryginał został napisany po angielsku, wyjątkowo „niekościelnym” językiem. Nie brakło głosów, że jest to najdonioślejszy dokument kościelny, jaki w ostatnich kilkudziesięciu latach ukazał się na temat relacji pomiędzy nauką a teologią. Został on bardzo dobrze przyjęty przez świat nauki, a komentarze na jego temat ukazywały się w ściśle naukowych czasopismach, które z reguły nie wypowiadają się na tematy religijne.

W Encyklice *Fides et ratio* zacytowano dziesiątki różnych papieskich dokumentów, wypowiedzi i przemówień, ale List do Coyne’a nie został wspomniany ani raz. To budzi zdziwienie; nie tylko moje. Jak to wyjaśnić? Jest rzeczą oczywistą, że przy pisaniu dokumentów Papież ma doradców. Sądzę, że przy redagowaniu Encykliki asystowali inni doradcy niż przy pisaniu Listu do Coyne’a. Wiadomo mi także, że niektórzy ludzie w Rzymie nie byli zadowoleni z „niekościelnej” postaci listu. Wydaje się, że tekst Encykliki, jaki otrzymaliśmy, jest wynikiem kompromisu różnych prądów myślowych ścierających się w rzymskim środowisku.

W świecie filozofów nauki Encyklika na ogół została przyjęta pozytywnie. Racjonalna filozofia jest dziś zagrożona przez różne postmodernistyczne i antyintelektualistyczne prądy i filozofowie nauki ode-

brali Encyklikę jako głos w obronie zagrożonej *ratio*. Sprawy dotyczące relacji pomiędzy filozofią a teologią (główny temat Encykliki) są im zwykle obce i dlatego przeważnie nie zabierają głosu na ten temat. Ale słyszałem także w dyskusjach uwagi, że obrona *ratio* byłaby skuteczniejsza, gdyby Encyklika wykorzystywała bardziej współczesne zdobycze metodologii.

KS. TADEUSZ BIESAGA SDB: Encyklika *Fides et ratio* może być odczytywana z pozycji różnych oczekiwań. Filozofowie rozwijający różne nurty filozoficzne mogą wyrażać niezadowolenie, że nie wymienia ona twórców tych nurtów, że nie akcentuje wyraźnie ich osiągnięć. W tym kontekście nie tylko przedstawiciele nurtów współczesnych, ale i tomiści mogą wyrażać niezadowolenie, że Papież w Encyklice za mało sięga do ich badań i za mało na przykład krytykuje postmodernizm. Takie partykularne, pretensjonalne podejście pomija jednak zasadniczą perspektywę Encykliki, w której chodzi o jedność rozumu i wiary. Dopiero z punktu widzenia postawionego w Encyklice spójnika łączącego rozum i wiarę, filozofię i teologię można właściwie odczytać postawiony przez nią problem. To właśnie z tego punktu widzenia Autor Encykliki przywołuje metafizykę, ponieważ daje ona możliwość budowania takiej jedności. Należałoby zatem podjąć badania nad tym, jak wyglądała jedność wiary i rozumu w historii Kościoła, w historii myśli filozoficznej i teologicznej. Jak ta jedność prezentowała się w myśli filozoficznej i teologicznej św. Tomasza, a jak wygląda w nurtach nowożytnych i współczesnych? Dopiero z tej pozycji można odnieść się krytycznie do tego, czy Papież słusznie jako przykład takiej jedności zdaje się przywoływać metafizykę św. Tomasza. Najpierw jednak trzeba przeanalizować, jaką w niej osiągnięto jedność wiary i rozumu, a jaką mamy w propozycjach myślicieli nowożytnych i współczesnych.

Papież słusznie niepokoi się tym, że myśl współczesna posługuje się zasadniczo rozumem pozytywistycznym, scjentystycznym, instrumentalnym, pragmatycznym. Rozum taki stawia pytania doraźne, a ignoruje pytania ostateczne. Brak tych pytań nie jest wielkością rozumu, ale jego chorobą czy upadkiem. Posługując się tylko takim rozumem, człowiek grzęźnie w swoich własnych wytworach technicznych czy teoretycznych. Ztraca zdolność kontemplacji, zdziwienia wobec tego, co istnieje. Gubi się w pseudoproblemach. Stąd obok filozofii poznania Papież przywołuje potrzebę metafizyki. Kryzys metafizyki jest kryzysem

rozumu. Rozum nie może się zająć samym poznaniem, czy językiem, a więc tylko swoimi wytworami teoretycznymi, tracąc wrażliwość na istnienie i sens tego istnienia.

Papież z pozycji całości dorobku chrześcijaństwa troszczy się o jedność tych dwóch aktywności w człowieku, o właściwą pozycję rozumu w wierze i wiary w rozumie. Kryzys rozumu niesie swoje konsekwencje dla wiary. Błędne jest mniemanie, Jego zdaniem, że wiara może silnie oddziaływać na słaby rozum. Wprost przeciwnie, słaby rozum prowadzi do tego, że wiara opiera się na doraźnych przeżyciach, staje się wybuchem irracjonalnych sił w człowieku, ujawniających się w dzisiejszym świecie w postaci przeróżnych sekt religijnych. Rozum należy więc uzdrowić, aby był partnerem wiary. Należy dodać mu odwagi, aby był krytyczny, ale również i otwarty na wiarę. Wiara daje rozumowi optymizm, wzmacnia jego poszukiwania prawdy, wyrывa go ze zwątpienia, nie pozwala mu zacieśnić się do prawdy wycinkowej, doraźnej, użytkowej.

Perspektywa poszukiwania jedności między rozumem a wiarą w różnych nurtach myślenia o wiele bardziej wzbogaciłaby dyskusję nad Encykliką niż perspektywa doszukiwania się, jacy filozofowie czy nurty filozoficzne nie zostały w niej wprost wymienione.

ZBIGNIEW STAWROWSKI: W jednej z dyskusji nad encykliką *Fides et ratio* spotkałem się z opinią, że choć jej krytyczne ostrze kieruje się przeciwko postmodernistycznemu światu, to ona sama również naznaczona jest piętnem postmodernizmu. Skąd wzięła się taka prowokacyjna teza? Otóż stąd, że zdaniem jej autora każdy może dostrzec w Encyklice wiele wątków niekoniecznie ze sobą spójnych, wiele „narracji” – mówiąc właśnie językiem postmodernistów. Znajdziemy na przykład fragmenty, które jednoznacznie reprezentują tomistyczne podejście do filozofii. Oto krótki cytat z 5. paragrafu, który wspiera tomistyczną „narrację”: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega.” Tuż obok odnajdziemy fragmenty w zupełnie innej „narracji”, jest w nich mowa o bezwzględnym pierwszeństwie filozoficznego myślenia, jest mowa o pyśse filozoficznej, która dotyka tych, co jeden wybrany system filozoficzny przedstawiają jako powszechnie obowiązujący.

Czy jednak pod tą uderzającą na pierwszy rzut oka niespójnością różnych fragmentów nie da się odsłonić jakiejś „metanarracji”? Oprócz pewnych fragmentów dotyczących zwłaszcza stosunku do filozofii współczesnej, które mogą budzić krytykę, widzę w Encyklice znakomite, wręcz budzące zachwyt elementy. Odnajduję je zwłaszcza we wprowadzeniu. Poruszany jest tu wątek najbardziej podstawowy, w pewnym sensie wręcz banalny, może dlatego tak łatwo zapoznawany. Papież przypomina filozofom i wszelkim myślicielom, że jest coś takiego, jak prawda. Po prostu. Wielu bowiem o tym zapomniało. Wielu współczesnych filozofów bawi się w gry językowe. Mówią oni o prawdach lokalnych, subiektywnych, właściwych danym kulturom, uwarunkowanych czasem i przestrzenią. A Papież przypomina najprostszą rzecz: prawda jest.

W przeciwieństwie do filozofa, który kieruje się absolutną wolnością myślenia, dla człowieka wiary istnienie prawdy jest sprawą oczywistą i bezdyskusyjną. Człowiek wierzący nie ma tego problemu, nie zastanawia się, czy prawda jest, wręcz nie może się zastanawiać, ponieważ wierząc, ufa prawdzie, a tym samym uznaje jej istnienie. Natomiast filozofia po okresie oświeceniowego zakwestionowania wiary jako zabobonu – postawy niegodnej myśliciela, w dzisiejszym świecie sama doszła do granicy bezrozumnej autodestrukcji. Odrzucając pojęcie prawdy, przestała być postawą poznawczą i okazała się pustą grą językową.

Papież na kartach *Fides et ratio* kieruje do filozofów i wszystkich ludzi myślących te same piękne słowa, które kierował przy innych okazjach do innych ludzi: „Nie lękajcie się. Nie lękajcie się myśleć. Jest coś takiego jak prawda. Wasz wysiłek ma sens.” Być może do tej prawdy trudno dotrzeć, być może jesteśmy skazani na nieustanne odkrywanie tylko jej pewnych aspektów, lecz prawda jest – przynajmniej jako „idea regulatywna”, jako coś, co nas oświeca i pociąga do siebie. Papież mówi: „Niech rozum będzie ufny rozumem.” Tak jak wiara potrzebuje rozumienia, tak rozum pozbawiony elementarnej ufności sam siebie niszczy.

ADAM WORKOWSKI: Encyklika *Fides et ratio* określa cechy rzeczywistej filozofii. Ten wątek rozważań jest ważny dla mnie, wierzącego filozofa. Po pierwsze, filozofia ma opierać się na pierwszym rozumie, który „formułuje pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadza z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej” (4). Po drugie, filozofia pozwala poznawczo uchwycić bytowy fundament zjawisk, czyli dociera do prawdy metafizycznej (83). Po trzecie, filozofia ma

być fundamentem innych nauk, czyli określać podstawy i ograniczenia różnych nauk, a zarazem być „ostateczną instancją, która jednoczy ludzką wiedzę” (81).

Ten zbiór cech jest charakterystyczny dla filozoficznego fundamentalizmu albo fundacjonizmu. Głosi on, że filozofia ma opisywać fundamentalne prawa bytu i stanowić zarazem fundament dla innych nauk.

Dla tej wizji filozofii największym sojusznikiem w myśli współczesnej jest tomizm, a największym wrogiem wszelkie odmiany relatywizmu. Encyklika nie wskazuje na tomizm bezpośrednio, ale w myśli współczesnej jedynie tomizm spełnia wymogi fundacjonizmu. (Fenomenologia również poszukiwała fundamentów wiedzy, ale wedle Encykliki nie dotarła do bytu, zatrzymując się na poziomie zjawisk.)

Wiele komentarzy przypomina świeżość myślenia św. Tomasza i jego tak pożądaną dla współczesności zdolność połączenia wiary i rozumu, myśli greckiej i biblijnej. Ale tomizm jest sojusznikiem rzetelnej filozofii przede wszystkim ze względu na swój filozoficzny fundamentalizm, a nie na syntetyczne umiejętności św. Tomasza. Wymogów rzetelnej filozofii nie spełniają inne kierunki myśli współczesnej, bo brakuje im wymiaru mądrościowego i sięgania do metafizyki, przez co zaniedbują istotową misję filozofii czyli poszukiwanie Prawdy.

Najgroźniejszym jednak wrogiem rzetelnej filozofii jest współczesny relatywizm. Sztandarowy jego przedstawiciel, Richard Rorty, poświęca całą książkę<sup>1</sup> opisowi dwojakiej roli, jaką może pełnić filozof: hermeneuty, który pośredniczy w konfliktach między ludzkimi dyskursami, starając się przezwyciężyć niezgodności poglądów poprzez konwersację, i filozofa-króla, który znając to, co fundamentalne, posiadał wspólną miarę wszelkiego dyskursu. Rorty usiłuje zrzucić filozofa w królewskiego piedestału, gdzie postawiła go tradycja. A w encyklice *Fides et ratio* rzetelny filozof ma właśnie cechy „filozofa-króla”. Widać zatem, że zderzenie fundamentalizmu i relatywizmu stanowi główną oś sporu Encykliki. Papież konsekwentnie (por. *Veritatis splendor*) uznaje relatywizm za głównego wroga filozoficznego dążenia do prawdy.

Encyklika nie rozstrzyga kwestii filozoficznych, bo zachowuje autonomię filozofii. Wysuwa za to postulaty metafizyczne, które nazwałem fundamentalizmem filozoficznym. Nasuwa to końcową uwagę. Specyfika filozofii tkwi w tym, że tezy metafizyczne rów-

niez należą do filozofii, a zatem podlegają filozoficznej krytyce. Wiadomo, że wielu filozofów wysuwa argumenty przeciw fundamentalizmowi. Odnoszę wrażenie, że Encyklika uznaje fundamentalizm za jedyną ochronę rozumu przed relatywizmem. Tymczasem są to skrajne stanowiska metafizyczne. Czy naprawdę filozof ma do wyboru tylko te dwie drogi? Czy porzucenie nadziei na odnalezienie absolutnego fundamentu wiedzy nieuchronnie skazuje filozofów na relatywizm?

KS. WŁADYSŁAW ZUZIAK: Na potwierdzenie tego, że Jan Paweł II nie boi się filozofii, czy też myślenia filozoficznego, chciałbym zacytować fragment omawianej Encykliki (62): „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa. Nieprzypadkowo program studiów teologicznych (*curriculum*) przewiduje, że ma je poprzedzać pewien okres przeznaczony w głównej mierze na studium filozofii.” Można chyba rozszerzyć tę myśl, odnosząc ją nie tylko do studiowania przez kandydatów na kapłanów podstaw filozoficznych w teologii, ale do studiów teologicznych w ogóle. Weźmy dla przykładu choćby dyskusje nad teorią ewolucji i konfrontowanie jej z kreacjonizmem, czego efektem były kłopoty Teilharda de Chardin ze Stolicą Apostolską. Historia myślenia filozoficznego, stanowiącego próbę rozumowego penetrowania problemów związanych z wiarą, także tych niejasnych dla rozumu ludzkiego, dowodzi, że filozofia wciąż powinna poszukiwać, badać, penetrować obszary, w których stykają się problemy prawdy i wiary. Można w tym miejscu przypomnieć encyklikę Piusa XII *Humani generis*, w której papież „nie zabrania uczy-nym i teologom polemik nad doktryną ewolucjonizmu”. Wiemy, że możliwość ewolucji teistycznej w niczym nie umniejsza wielkości Boga – Stwórcy. Gdyby poszukiwanie filozoficzne było krępowane, zapewne teologowie i Urząd Nauczycielski nie musieliby prostować odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań.

Jan Paweł II wskazuje, iż filozofia tomistyczna jest właściwym narzędziem do uprawiania teologii, choć dopuszcza również możliwość korzystania, ale w ostrożny sposób, ze zdobyczy innych szkół filozoficznych. Jako przykład podać można próbę reinterpretacji dogmatu o Eucharystii, gdzie pojęcie transsubstancjacji, zakotwiczone w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, zostało zakwestionowane i zastąpione pojęciem transsignifikacji, zaczerpniętym z filozofii podmiotu. Okazało

<sup>1</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubińska, Wydawnictwo SPACJA-Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994.

się jednak, że nowe pojęcie również nie obejmuje bogactwa treści zawartych w dogmacie o Eucharystii.

Dzięki filozoficznym dyskusjom okazało się, że fenomenologia, hermeneutyka, będące tak ważnymi nurtami filozoficznymi, nie są wystarczającym narzędziem do interpretacji bogactwa dogmatów. Nie wynika stąd jednak, że filozofia ma być służebnicą teologii. Encyklika *Fides et ratio* zachęca do poszukiwań i stanowi dla nas, filozofów katolickich, wyzwanie, by, niejako przy okazji filozoficznych poszukiwań, dać teologii odpowiednie narzędzie do uprawiania tej dyscypliny.

KS. JAN SOCHON: Papież proponuje, abyśmy zaufali językowi naturalnemu. Wyraźnie mówi, że wiara zakłada, iż „ludzki język potrafi wyrazić równocześnie w sposób uniwersalny analogicznie Transcendencję”. W ten sposób Ojciec Święty zwraca się przeciwko temu wszystkiemu, co dzisiaj modne. Przeciwstawia się obiegowemu pogładowi, że właściwie szansą człowieka jest mnożenie narracji i interpretacji, którym nie ma końca. Jesteśmy niejako zawieszani w jaskini znaków, skąd nie możemy się wydobyć. Temu przeczy Ojciec Święty, mówiąc, że medytacja nad realnym światem prowadzi do rozjaśnienia tajemnicy za pomocą analogii. Czymże jest analogia? To nawiązanie do myślenia w duchu św. Tomasza. Chodzi o to, aby rozmyślać o świecie i o sobie. Jesteśmy uwikłani w rzeczywistość, w perspektywę myślenia realistycznego. Chodzi tu jednak o realizm otwarty na wszystko, co niesie także filozofia – nazwijmy ją umownie – „pokartezjańska”.

Nie jest ważne, które nauki zostały w Encyklice wymienione, a które pominięto. Dokument papieski nie jest podręcznikiem akademickim, to pewna wizja i pomoc do współmyślenia o świecie i o Bogu. Być może Ojciec Święty napisze encyklikę i wam, psychologom, chociaż tego bym Mu nie życzył, bo psychologia jest nauką szyderczą.

KS. JÓZEF MAKSELON: Nie chcę dłużej odpowiadać na tego typu – zapewne prowokacyjne i, mam nadzieję, poetyckie frazy. Nie słyszałem o klasyfikacji nauk opierających się na kryterium szyderstwa. Mówi się przecież o szyderczych wypowiedziach, a nie szyderczych naukach. Nie mówiłem oczywiście o tym, żeby Ojciec Święty pisał specjalną encyklikę dla psychologów.

Pozostawiając na boku powyższe uwagi w nawiązaniu do „metaforycznych” sformułowań mego Przedmówcy, chciałem po prostu postawić problem dotyczący nieobecności psychologii w tym dokumencie. Wolno prze-

cież zapytać, dlaczego wymieniono wiele dyscyplin usystematyzowanej wiedzy ludzkiej, a nie ma wspomnienia o psychologii, która z pewnością nie jest nauką szyderczą, choć m.in. pomaga zrozumieć szyderstwo.

KAROL TARNOWSKI: W dyskusjach nad *Fides et ratio* wyczuwam chęć obrony za wszelką cenę Autora przed własnymi słowami Encykliki poprzez poszukiwanie kontekstu, który osłabia wymowę tego, co zostało napisane. Przykładem są uwagi na temat stosunku Encykliki do filozofii współczesnej, który domaga się uczciwej analizy. Rzeczywiście są w niej wspomniane pozytywne osiągnięcia współczesnej filozofii, ale towarzyszą temu wyliczenia rozmaitych błędów, potępiane są różne „-izmy” itd. Otóż odgrywa tu rolę proporcja nagan i pochwał: jeżeli pochwałam poświęcono jeden paragraf, a naganom cztery, siłą rzeczy to, czego jest więcej, oddziałuje bardziej, i to trzeba uczciwie powiedzieć.

Była tu mowa, iż encyklika to nie jest dokument dogmatyczny – to prawda: ale jest to jednak dokument Magisterium, wypowiedź oficjalna, warta tego, żeby ją obejrzeć dokładnie. Nie minimalizujemy jego znaczenia. Ten dokument pojawia się w dzisiejszym spluralizowanym świecie, gdzie Kościół pełni mniejszą rolę i funkcjonuje inaczej niż w dawnych czasach. To po pierwsze.

Po drugie, trzeba koniecznie wydzielić z Encykliki wielki apel o wiarę w rozum i możliwość sięgnięcia do metafizycznego wymiaru myśli, apel napisany żarliwie i naprawdę inspirująco. Ale trzeba odróżnić ten wątek od tego, co nazwałbym tu konkretyzacją, a co jest *de facto* zarysowaniem modelu idealnej filozofii, którą jest metafizyka bytu. W stosunku do tego zarysu idealnej filozofii rozmaite hermeneutyki czy filozofie dialogu wyglądają jak nieszczęsne, niedorobione, nie-do-tomizmy czy nie-do-metafizyki. Nie są one w stanie sprostać tej wspaniałej wizji, wobec tego są trochę do niczego. To duża niesprawiedliwość i niedoocianie ważnych nurtów myśli chrześcijańskiej.

W historii filozofii Papieża znajduję takie oto przekonanie: filozofia i dialog wiary z rozumem wznosił się do wielkiej syntezy św. Tomasza, po czym zaczął dramatycznie opadać. Istnieją wprawdzie wyjątki, udało się to czy tamto, to prawda, ale ogólnie rzecz biorąc, jest właściwie bardzo kiepsko i trzeba zawrócić ten cały nurt. Takie stwierdzenia są niebezpieczne dla tego, co można by nazwać ewangelizacją kultury przez filozofię. Sądzę bowiem, że ta ewangelizacja będzie owocna, jeżeli filozof uzna, że z innymi filozofem i jego filozofią warto dialogować nie tylko po to, żeby



go przekonywać, ale żeby się także czegoś nauczyć, będąc mu wdzięcznym za to, że daje mi okazję do przemyśleń i do poszerzenia mojej własnej filozofii, nawet jeśli nie zgadzam się z jego wizją świata.

Taki – negatywny moim zdaniem – wymiar Encykliki chciałbym odróżnić od tego wielkiego oddechu, od wołania o zaufanie. To jest świadectwo wiary Papieża w prawdę i w możliwość myślenia filozoficznego, które wydaje mi się wspaniałe i warte podjęcia i przyswojenia.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Niewątpliwie dla nas wszystkich ważne jest, iż sprawa relacji między rozumem a wiarą została postawiona przez Papieża w sposób tak mocny i zdecydowany. W naszej dyskusji padały głosy próbujące wskazać na sformułowane w Encyklice warunki, jakie powinna spełniać filozofia, aby udzielić człowiekowi odpowiedzi na pytanie o sens. Nie ma natomiast jednoznacznego wskazania filozofii idealnej.

Z drugiej strony, na kartach *Fides et ratio* odnajdujemy bardzo ciekawą filozofię wiary, którą można z różnej strony penetrować, chociażby – jak wykazywał profesor Szymura – wskazując na poznawczy charakter wiary. Wiara nie jest ślepa. Wiara jest formą poznania. Ciekawa jest zawarta w Encyklice analiza teorii poznania przez wiarę. Jest to jakby propozycja i uzasadnienie współpracy z rozumem.

Padają też głosy na temat związku między teologią i filozofią, czy też szerzej rzecz ujmując, między myśleniem religijnym a myśleniem filozoficznym. Czy jest w ogóle możliwe głębokie myślenie filozoficzne bez jakiegoś kontekstu religijnego? Mam tu na myśli na przykład niektóre analizy filozofii Heideggera, według których nie odszedł on od religii, tylko zmienił religię – z chrześcijaństwa na swoisty poganizm. Bywa że kiedy filozof zaczyna uprawiać jakąś metafizykę, to przynajmniej parę razy umoczy pióro w jakimś religijnym kałamarzu. To problem wyboru. Nie ma myślenia niewinnego religijnie.

Kończąc tę dyskusję nad *Fides et ratio*, wszyscy mamy świadomość, iż wiele kwestii zostawiamy otwartych. Tym bardziej będziemy mieli ochotę powrócić do osobistej lektury Encykliki. Natomiast w samej dyskusji uniknęliśmy chwalebnej cytologii i tryumfalizmu, zachowując zdrowy umiar właściwy filozofom.

opracowanie Magdalena Sariusz-Skapska

## ROZPRAWY

Ks. JÓZEF TISCHNER

## EPIZODY SENSU

STATUS QUAESTIONIS: GENEZA KONSTYTUTYWNA SENSU. METAFORA ŚWIATŁA. METODA TRANSCENDENTALNO-DIALOGICZNA. MÓWIENIE „DO KOGOŚ”, „Z KIMŚ”, „DLA KOGOŚ”. ANALIZA „DO KOGOŚ”. ANALIZA MOWY „Z KIMŚ”. MOWA „DLA KOGOŚ”. ŚWIATŁO I LOGIKA DARU. EPIZODY SENSU. SENS NEGATYWNY I MOŻLIWOŚĆ ZŁA.

Obecność *innego* jest obecnością *innego źródła sensu*. Jesteś „źródłem”, jesteś „światłem”, jesteś „macierzą” słów, które *inaczej* oświetlają mi mój świat. Podstawową kategorią obecności i dramatu uobecniania jest kategoria *sensu*. Dzięki *innemu* „rodzi” się nowy – „*inny*” – sens „świata”. Problematyka, jaka się tu rysuje, wiąże się ściśle z husserlowską problematyką *genezy konstytutywnej sensu*. Zachodzi tylko ta różnica, że u Husserla źródłem sensu była *świadomość transcendentalna*, samotna i monologiczna, natomiast w naszym przypadku źródłem sensu jest *świadomość dialogiczna*, mocno osadzona w mowie. „Podmiotem” tej świadomości jest nie tylko *Ja*, ale również *Ty*, *On*, *My* itd. Obecność *innego* w „moim” świecie jest obecnością *innego „światła”*, które świecąc z *innego* miejsca, *inaczej* oświetla nasz świat.

Mówienie o „świecie” nie jest przypadkiem. Metafora światła znajduje się bowiem historycznie u podstaw idei sensu. To, co starożytni nazywali „światłem”, dziś nazywamy „sensem”. Przeciwnieństwo między sensem a bezsensem jest nowożytną wykładnią przeciwieństwa między światłem a ciemnością. Spróbujmy powrócić do metafory światła, by przy jej pomocy zrozumieć lepiej „sens pojęcia sensu”.

Światło posiada dwie „strony” – to, co świeci, i to, co jest oświetlone. To, co świeci, wymyka się bezpośredniemu doświadczeniu. Nie jeste-



śmy w stanie spojrzeć w słońce; nadmiar światła działa tak, jak brak światła – oślepia nas. Najlepiej odnajdujemy się gdzieś na pograniczu światła i ciemności. Odkrywamy obecność światła poprzez cienie i półcienie, z jakich wynurzają się przedmioty. Każdy z nich „błyszczy” jakimś odbitym światłem. Jaka droga prowadzi od blasku do źródła blasku? Czy jest to droga widzenia, czy droga rozumowania? Czy widząc nocą blask księżyca na drzewach, „widzę” obecny w nich księżyc, czy „domyślam się” księżyca? Fenomenologowie są skłonni mówić o „widzeniu”, pozytywiści zawężają możliwości widzenia i skłaniają się do rozumowania.

Swoistą zagadką światła jest to, że rozchodzi się bez dostatecznej przyczyny. Aby słońce oświetliło pokój, w którym pracuję, wystarczy nie stwarzać mu przeszkód. Po odsłonięciu okien, światło samo wpada do wnętrza. To, co jest warunkiem możliwości światła, jest również warunkiem jego faktyczności. Coś podobnego można powiedzieć o sensie: sens pojawia się już tam, gdzie zachodzi możliwość sensu. Pojęcie możliwości musi tu być rozumiane bardzo szeroko. Zazwyczaj przyjmuje się, że granicę możliwości wyznacza sprzeczność. Mówimy: to, co jest wewnątrznie sprzeczne – na przykład kwadratowe koło – jest też niemożliwe. Nie dotyczy to jednak sensu. Wewnętrzna sprzeczność nie oznacza bowiem całkowitego braku sensu, lecz oznacza sens „wewnętrznie sprzeczny”. Z tej racji pojęcie „kwadratowego koła” może być przedmiotem racjonalnej krytyki. Zupelnym brakiem sensu jest absurd. Przykładem absurdu może być następujący układ wyrażen: „jeżeli”, „koń”, „po co?”, „wczoraj”, „miasto”. Każde z tych wyrażen ma jakieś znaczenie, ale zestawione razem są „bez sensu” – są „absurdalne”. Więcej przykładów absurdu możemy znaleźć w świecie dramatu, nie mówiąc już o zachowaniach ludzi chorych psychicznie.

Fakt, że do wyjaśnienia zagadki rozchodzenia się światła wystarczy pytanie o możliwość – mam tutaj, oczywiście, na uwadze „przednaukowy” pogląd na naturę światła – wpływa na sposób rozumienia metody transcendentalnej, zadaniem której jest ujawnienie i opisanie tzw. „genezy konstytutywnej sensu”. Metoda ta zakłada, że źródłem sensu jest Ja: wszelki sens jest sensem „ze mnie i dla mnie”. Świadomość, promieniując sensem, przyswaja sobie poprzez sens to, co ukazuje się jej jako *inne*. Metoda transcendentalna uczy nas przechodzenia od „blasku” do Ja, które jest źródłem blasku. Podstawowym pytaniem metody jest pytanie o „subiektywny warunek możliwości sensu”. Dlaczego tylko o „warunek możliwości”? Dlaczego nie ma pytania o „rację dostateczną”? Pytanie o rację dostateczną nie jest bowiem konieczne. Sens, jak wspomnia-

łem, pojawia się już tam, gdzie jest najszerzej pojęta możliwość sensu. Sens „rozlewa się”, jak woda po otwarciu śluzy, jak wiatr po usunięciu przegrody, jak blask słońca po otwarciu okiennic.

Dialog z *innym* prowadzi do istotnego poszerzenia metody transcendentalnej. Pierwotnie – u Kanta, neokantystów i Husserla – służyła ona do badania *mojej* świadomości, *mojego* Ja. Obecność *innego* pozwala przenieść badanie ze mnie na *innego*. Jak musi być zbudowana *jego* świadomość, by możliwe było takie a nie inne otwarcie na świat? Poszerzenie wyników badania *mojej* świadomości na *inną* świadomość nie jest żadną uzurpacją, ponieważ od samego początku badanie świadomości kierowało się na uchwycenie tego, co dla świadomości istotne, a więc wspólne dla każdej możliwej świadomości. Także moment „mojego” uległ istotowej uniwersalizacji: „mój” jest istotową wskazówką, która odsłania to, co „twoje”, „jego”, „jej”. Indywidualność nie znika, lecz staje się „powtarzalnością” indywidualności. Ale dlatego też, jak już sugerowałem, pojęcie „Ja transcendentalnego” nie oddaje istotnej natury „źródła sensu”. Lepiej byłoby powiedzieć „transcendentalny On” lub „podmiot świadomości” *rsp.* „czysty podmiot świadomości”. Metoda transcendentalna pozostaje u fenomenologów w ścisłym związku z metodą wglądu i opisu eidetycznego.

W przestrzeni oświetlonej światłem ukazują się „rzeczy”. Zawsze jest jednak tak, że więcej jest światła niż rzeczy. Oznacza to: możliwości wykraczają daleko poza obszar faktyczności. Patrzę w dal i widzę majaczący na horyzoncie cień. Pytam siebie: co to? Może drzewo? Może jakiś krzak? Może koń na pastwisku? Im mniej wyraźne spostrzeżenie, tym bogatszy w możliwości sens. W miarę zbliżania pewne możliwości zostają wykluczone: nie drzewo, nie koń... Poznanie nie polega na wzbogaceniu świadomości w nowe sensory, ale na jej „zubożeniu” do jednego, właściwego sensu. To samo dotyczy dialogu z *innym*, faktyczność dialogu stanowi tu mały wycinek możliwości; dialog jest taki, jaki jest, ale mógłby być inny. W istocie rzeczy wszelkie poznanie jest „zubożeniem”. Lub może raczej: przejściem od posiadania „skarbów” możliwych, a więc w jakiejś mierze pozornych, do posiadania „skarbów” może mniejszych, ale rzeczywistych.

Dialogiczna relacja z *innym* daje się ująć wedle schematu mowy: mówić „do *innego*”, mówić „z *innymi*”, mówić „dla *innego*”. Każda z tych możliwości otwiera swoisty horyzont sensu dla możliwych obcowañ z *innym*. Decyduje nie tylko o stylu mówienia, lecz również o charakterze *innych* uczuć i w ogóle przeżyć, jakie mogą mówieniu towarzyszyć.

Rozważmy najpierw: co znaczy „mówić do *innego*”?

Mówię do tego, kto się ku mnie zbliża. Mówię do urzędniczki, która obsługuje klientów poczty. Mówię do ucznia, który zaniedbuje obowiązki. Mówię do ukochanej. Mówię do tego, kto mnie skrzywdził. Mówię do Boga. Mówieniu *do innego* towarzyszy pewne napięcie, jakie powstało między mną a *innym*. Napięcie to wynika z nieprzewidywalności jego reakcji. Nieprzewidywalność nie jest zwykłą niewiedzą. Jest raczej wiedzą o wielu różnych możliwościach, nad którymi nie mam władzy. *Inny* może potraktować moje słowa jako prośbę, jako wyzwanie, jako przeszkodę na drodze, jako groźbę, jako wyznanie, jako modlitwę itp. Ale nie wiem, co *inny* zrobi. Nie mam nad tym władzy. Mówienie *do* jest próbą przekroczenia pewnej granicy, dzielącej mnie od *innego*, ale bez unicestwienia granicy.

Powiedziałem wyżej „napięcie”. Napięcie oznacza niepokój, który wskazuje nie tylko na niepewność, ale również na podejmowane ryzyko. Nie ma takiego „napięcia” w obcowaniu z rzeczami, przedmiotami. „Napięcie” jest sygnałem, że oto znalazłem się na poziomie „dialogiczności”. Jednocześnie wyzwala ono we mnie refleksję nad transcendentnymi warunkami możliwości *innego*. Teraz nie moje subiektywne warunki możliwości otwarcia na *innego* są ważne, lecz ważne są jego subiektywne warunki możliwości otwarcia *na* mnie. Refleksja dialogiczna jest – jak mówi platoński Sokrates – „rozglądaniem się” w innym.

Pierwszym i podstawowym pytaniem dialogicznego napięcia jest pytanie – oczywiście niekoniecznie wyraźnie sformułowane – dotyczące płaszczyzny dialogicznej obecności i płaszczyzny dalszego obcowania. Obecność jest zawsze „obecnością na płaszczyźnie”; „płaszczyzna” ma zawsze charakter aksjologiczno-agatologiczny. Mówimy niekiedy: „ludzie się mijają” – przechodzą „obok siebie”. „Mijanie się” ludzi oznacza, że zabrakło im „płaszczyzny” dialogicznej, na której mogliby się spotkać. Ktoś znalazł się „wyżej”, ktoś „niżej”, ktoś „przeszedł obok”, ktoś „miał uszy ku słuchaniu, a nie usłyszał”, ktoś „miał oczy ku widzeniu, nie zobaczył”. Wtedy nie na wiele zdadzą się też słowa, które padają lub mogą padać. Mowa zagłusza ciszę, ale nie zbliża. Najprostsze pytanie transcendentalne, które stara się dotrzeć do innego, brzmi wtedy: „o co ci chodzi?” O co ci chodzi tu i teraz, idącemu drogą, siedzącemu za biurkiem, w przedziale kolejowym, w kościele, a także o co ci chodzi w całym twoim życiu? Gdybym wiedział, o co ci chodzi, mógłbym nagiąć moje otwarcie ku twojemu zamknięciu. Twoje *niemożliwości* mogłyby stać się moimi *możliwościami*. Ale i odwrotnie, moje *niemożliwości* – twoimi *możliwościami*. Transcendentalne pytanie niepokoju konstytuuje podstawowy sens przyszłego wątku dramatycznego, a także charakter „osi”

*innego* we mnie i „osi” mnie w *innym*. Tutaj też rozpoczyna się swoista „gra o indywidualność” – gra, efektem której stanie się uchwycenie indywidualnego „skreću”, którym *inny* przyswaja sobie świat.

Odpowiedź *innego* jest nieprzewidywalna. Napotykać *innego*, natrafiamy zarazem na mocne doświadczenie wolności. Nie własnej wolności, lecz właśnie wolności *innego*. Własna wolność konstytuuje się jako odpowiedź na wolność *innego*. Pozostawmy jednak ten wątek na uboczu. Zatrzymajmy się przy gnoseologicznym momencie nieprzewidywalności. Jest to bowiem swoista nieprzewidywalność – nieprzewidywalność w ramach przewidywalności.

Podstawowe „ramy” przewidywalności zostały ukonstytuowane przez samą formę „mówienia do...”. Mówić „do kogoś” znaczy negatywnie: nie mówić „z kims”. Różnicy nie wolno zamazać. Mowa „do kogoś” odkrywa *innego* jako słuchacza, a więc jako kogoś, kto biernie ma coś przyjąć do wiadomości i ewentualnie dostosować do tego swoje działanie. Aktywność słuchacza ma być przedłużeniem aktywności mówiącego. Szczytowym rodzajem mowy „do kogoś” jest mowa rozkazu. Rozkaz jest „mową zamkniętą” – mową, która nie wymaga odpowiedzi, a jedynie wykonania. Na przeciwległym biegunie „mowy do kogoś” znajdujemy pytanie. Pytanie jest mową „otwartą” – taką, która domaga się odpowiedzi i tym sposobem stanowi przejście do „mowy z kims”. Między rozkazem a pytaniem znajdujemy rozmaite odmiany „mowy do kogoś” np. wykład, odczyt, przemówienie, kazanie, informacja. Mowa „do kogoś” pojawia się tam, gdzie przewiduje się, że *inny* przyjmie zaproponowaną mu sytuację „odbiorcy” i „będzie nam posłuszny”. Założenie jest tym bardziej pewne, im bardziej interesujące jest to, co mu przekazujemy. Absolutna pewność nie jest jednak nigdy możliwa. *Inny* nie musi słuchać, może odrzucić „mowę do niego”, jak urzędniczka w złym humorze, którą pytanie klienta wyrwało z jej własnego świata.

Eugen Rosenstock-Huessy wskazuje na kluczowe znaczenie mowy rozkazu w procesie konstytuowania sensu otaczającego świata. Mowa ta porządkuje czas i ustanawia „logos-wszystkiego”. Czytamy: „Z rozkazu i z »wykonania rozkazu«, z drogi odejścia i drogi powrotu, kształtuje się każdy pojedynczy *kairos*. A czym jest *kairos*? Jest poszerzonym dzięki uznaniu Urzędowi do jednej czasowej przestrzeni punktem czasowym stanowiącym rozstrzygnięcie.” *Kairos* to szczególnie sposób przeżywania czasu międzyludzkiego, dziejowego. W czasie tym, który ma niewiele wspólnego ze „zobiektywizowanym” czasem matematycznego przyrodoznawstwa, nie wszystkie momenty mają taką samą ważność. Są w nim chwile rozstrzygnięć, granicznych decyzji, momenty „nawiedzeń” przez łaskę lub

low. Kto „nie pozna czasu nawiedzenia swego”, ten straci siebie. Chwila nawiedzenia jest nieznana. Zawsze jednak musi pojawić się w uznanym uprzednio porządku czasowym. Kto decyduje o tym porządku? Jak decyduje? Decyduje Urząd, decyduje w ten sposób, że wydaje rozkaz. Wszelki rozkaz przychodzi „z góry”, z jakiegoś „nieba” – „urzędu wszelkich urzędów”. Ponieważ jednak cała mowa zawiera jako swój istotny moment – moment rozkazu, ponieważ z czyjegoś „rozkazu” słowa odnoszą się do tych a nie innych rzeczy, autor może powiedzieć: „Nie ma żadnych rzeczy, są tylko spadające z nieba i strącane na ziemię metafory.”<sup>1</sup>

Trzeba jednak wprowadzić pewne rozróżnienie. Jest rozkaz i rozkaz. Jest rozkaz „samowolny” *innego* i jest rozkaz *rozumu* – taki, jak imperatyw kategoriyczny Kanta. Czy to, o czym pisze Rosenstock, jest wynikiem „samowoli” Urzędu, czy wynikiem „wyższej rozumności”? Jeśli jest wynikiem „wyższej rozumności”, to znaczy, że przechodzimy z „mowy do kogoś” na poziom „mowy dla kogoś”. Rozumny rozkaz bowiem to nie tylko ten rozkaz, jaki wydaje najwyższy Rozum, ale przede wszystkim ten, który pozostaje w zgodzie z każdym rozumem – o ile, oczywiście, rozum ten chce być rozumny.

Przejsie od mowy *do innego* do mowy z *innym* może się dokonać płynnie i niespostrzeżenie, może jednak natrafić na przeszkodę i wcale się nie dokonać. Przejsie to jest skokiem bez dostatecznej racji. Można to uchwycić dość wyraźnie w przypadkach, gdy pojawiła się przeszkoda i przejścia nie ma. Mówię *do innego*, ktoś inny mówi *do* mnie i na tym rozmowa się urywa. Albo ja wykonuję zlecenie, albo *inny* wykonuje zlecenie, albo rozchodzimy się, żałując zmarnowanego czasu. Dopiero z tej perspektywy widzimy, jak trudne może być to, co wydaje się najprostsze. Różnica między mową „do kogoś” a mową „z kimś” jest podobna do różnicy między wędrowaniem „do kogoś” a wędrowaniem „z kimś”. Aby wędrować „z kimś”, trzeba mieć wspólny cel, zgodzić się na wspólne środki, znaleźć właściwy rytm wędrowki. To, co decyduje o różnicy mowy, mieści się na poziomie *uczestnictwa*. Zazwyczaj mówimy wtedy: „trzeba znaleźć wspólny język”. Co to znaczy?

Warunkiem możliwości „wspólnego języka” jest ukonstytuowanie się horyzontalnego sensu „mowy z kimś”. Trzy momenty są tu istotne: konstytucja wspólnego „podmiotu mowy” – szczególnego „my rozmawiających” – oraz konstytucja relacji wzajemności, w której potwierdzone zostaje „inność” między Ja i Ty rozmowy. Obydwa momenty są sobie przeciwstawne – jeden wskazuje na podstawową jedność świadomości, które

uczestniczą w dialogu, drugi na niemożliwą do zamazania *inność*. Jedność i *inność* wchodzą w *całość* dialogicznego wymiaru świadomości. Dopiero jako moment trzeci pojawia się wspólny *wątek* tematyczny rozmowy.

Kim jesteśmy my, rozmawiający ze sobą? Ty mówisz i wtedy ja milknę. Ja mówię i wtedy Ty milkniesz. Czy nasze milczenie jest wyrazem naszej bierności? W pewnym znaczeniu tak, gdy milczymy, wtedy słuchamy. U podłoża bierności znajduje się jednak swoisty akt utożsamienia: słuchając, przenoszę się do „wnętrza” *innego*, staram się spojrzeć na świat „jego oczyma” i tym sposobem zrozumieć jego stanowisko. Moje Ja staje się jego Ty. Coś podobnego dzieje się, gdy ja mówię, a on słucha. Poprzez zmienność tej identyfikacji konstytuuje się „*dia-logos*” – „logos we dwoje”. Gilles Deleuze w pięknym studium o Robinsonie Cruzoe powiada, że dopiero wtedy drzewa uzyskują swą drugą stronę. Jak długo Robinson jest sam, drzewa mają jedynie tę stronę, na którą Robinson patrzy. Dopiero gdy pojawia się Piętaszek, „powstaje” inny świat – świat widziany oczyma *innego*. Warunkiem pojednania dwu światów jest utożsamienie podmiotów: Ja obejmuję Ciebie i Twój świat, Ty obejmujesz mnie i mój świat. Jesteśmy „częściami” siebie. „Oś dialogiczna” *innego* jest we mnie. „Karmimy się” sobą i swoimi „światami”. Pozostając sobą, „ubogacamy się” sobą. Ja i Ty stanowimy My – takie My, w którym się nie „roztapiamy”.

Potwierdzenie różnicy wchodzi w strukturę wzajemności. Wzajemność jest formą uznania aksjologicznego dla niezbywalnej wartości *innego*, splecioną nierozdzielnie z uznaniem indywidualizującego go *skrętu*. Mówię z *innym* nie dlatego, że jest *taki sam*, jak ja, ale dlatego, że jest *inny*. Czasami mówi się o uznaniu dla „indywidualności” *innego*. Pojęcie indywidualności musi tu być brane w szczególnym znaczeniu. Nie chodzi o indywidualność przedmiotową, wynikającą – jak pisze Roman Ingarden – z „jakościowego uposażenia przedmiotu”, a zwłaszcza z charakterystyki jego „natury konstytutywnej”. Chodzi o tę indywidualność *innego*, której doświadczamy w horyzoncie „nieprzewidywalności jego reakcji”, jako „swoistość” w widzeniu świata, w sposobie słuchania, w sposobach odpowiedzi na pytania, w podejściu do rozmowy, słowem – w niepowtarzalnym *skręcie* bytu-dla-siebie, który decyduje o sposobie „trawienia” świata i „owocowania” na świecie. *Inność* tego skrętu jest podwójnie cenna. Raz, że – jak każda *inność* – przyciąga i zaciekawia. Po wtóre, że gdy mimo wszystko udaje się dojść z nią do jednomyślności na poziomie szczególnego „my”, staje się tym bardziej godna zaufania; każde potwierdzenie widoku świata, dokonane ze stanowiska *innego*, jest stokroć więcej warte od potwierdzenia z pozycji *tego-samego*.

<sup>1</sup> E. Rosenstock-Huussy, *Zurück in das Wagnis der Sprache*, Berlin 1957, s. 20 i 46.

Na tym opiera się cały urok wzajemności. Nie wzbraniajmy się przed użyciem słowa „urok”. Inny jest „zauroczony” innym, staje „pod jego urokiem”, im dłużej rozmawia, tym bardziej chciałby rozmawiać. Inny „zaciekawia” innego. „Zaciekawia” go również jego „świat”. Ciekawość jest jedną z wielu możliwych charakterystyk świadomości fronetycznej innego. W świadomości fronetycznej „widzę” innego w jego wartości. „Widzenie” to pozwala mi odkryć również własną wartość. Wzajemność jest zapośredniczającym przez wartość innego rozpoznawaniem i ustanawianiem własnej wartości oraz jednoczesnym rozpoznawaniem oraz ustanawianiem wartości innego poprzez moją własną wartość. Bieg wzajemności przypomina formę spirali. Jakby człowiek stawał się ratunkiem człowieka. Nie znaczy to jednak, by w biegu tym nie było potknięć, upadków, a nawet cofnięć. Nie chodzi przecież o wzajemne schlebianie sobie. Chodzi raczej o coraz bardziej dojrzałe życie światem i sobą.

Warunkiem wzajemności jest uczestnictwo. Uczestnictwo wyraża się zazwyczaj tematyką rozmowy. Tematyka jest częścią wątku dramatycznego, który „snuje się” między osobami i na dłuższy lub krótszy czas łączy je ze sobą. Gdzieś u kresu wątku dramatycznego daje się przeczuć widok raju i piekła człowieka. Do czego zbliża nas nasza rozmowa, do raju czy do piekła? Inne pytanie dotyczy rozmówcy: czym jest, czy jest pełnią, z której wylaniają się w formie wyrazów jego bogactwa, czy jest pustką, której jedynym bogactwem jest umiejętność szukania bogactw koło siebie? Bieg rozmowy zbliża nas bądź ku jednej, bądź ku drugiej skrajności. Ostatecznego rozstrzygnięcia nie przynosi. Jedyne, co może przynieść – jeśli w pewnym momencie mowa „z kims” nie przemieni się w „mowę do kogoś” – to przejście do mowy „dla kogoś”.

Czym jest mowa „dla kogoś”?

Mowa „dla kogoś” jest mową, która „daje życie”. Jest mową „uzdrowienia”, mową „ocalenia”, mową „zbawienia”. Św. Piotr mówi w rozterce do Jezusa: „Panie, do kogoż pójdziemy, słowa życia Ty masz.” Symbolicznym znakiem takiej mowy są cuda uzdrowień, gdy „na Twoje słowo” sieci napełniają się rybami, ślepi odzyskują wzrok, trędowaci są oczyszczeni. Św. Jan od Krzyża określa ten rodzaj słowa mianem „słowa substancjalnego”, które „substancjalnie wraża w duszę to, co oznacza. Gdyby np. Pan Bóg rzekł duszy formalnie słowo substancjalne: »Bądź dobra«, natychmiast substancjalnie stałaby się dobra. Gdyby rzekł: »Kochaj mnie«, posiadałaby i odczuła w sobie natychmiast istotę miłości Bożej. Gdyby jej wśród trwogi powiedział: »Nie lękaj się«, natychmiast odczułaby w sobie spokój i odwagę. »Mowa Pańska bowiem – mówi Mędrzec – pełna jest mocy« (Koh 8, 4). Sprawia też w duszy rzeczywi-

ście to, co powiada.”<sup>2</sup> Oczywiście, fenomen „mowy substancjalnej” jest szerszy niż fenomen religii. Mowa religii nie jest mową wydzieloną jako odrębna dziedzina z całokształtu mowy ziemskiej, lecz jest raczej wysublimowaną do ostatecznych granic mową międzyludzką. Søren Kierkegaard określa ją jako „mowę budującą”. Mowa ta pociesza strapiionych, stwarza nadzieję wątpliwym, przywraca siłę tym, którzy osłabli w drodze, podnosi upadłych na duchu, ukazuje drogę błądzącym. Odsłania ona również istotne znamię innego jako bytu–dla–siebie. Poprzez mowę „dla mnie” byt–dla–siebie ukazuje mi się jako byt–dla–mnie. Mowa „dla mnie” jest dramatycznym zaprzeczeniem tego zamknięcia, na jakie wskazuje słowo „dla-siebie”.

Mowa „ku mnie i dla mnie” jest urzeczywistnieniem podstawowej możliwości, zawartej w metaforze światła. Refleksje nad tą metaforą obracały się wokół podstawowego pytania: kto świeci? Są trzy możliwości: świeci świadomość człowieka, świeci rzecz, świeci Bóg. Między tymi pytaniami przewija się jednak jeszcze jedno, zazwyczaj pomijane: komu świeci? Światło – niezależnie od tego, kto świeci – jest zawsze światłem dla kogoś – dla mnie, dla ciebie, dla nas. Pod tym względem przypomina pokarm. Zachodzi jednak istotna różnica: pokarm jest przeznaczony dla jednostki, światło jest światłem dla wszystkich, którzy „mają oczy ku widzeniu”. Spożywając swój codzienny chleb, wykluczam ze spożycia innych. Poruszając się w świetle, mam świadomość, że bez żadnego uszczerbku mogę zaprosić w krąg tego samego światła innych. Światło dotyka mnie w mojej intymności – w miejscu, w którym jestem „iskrą Bożą”, unoszącą się nad ogniskiem pośród ciemności. Światło, które jest dla mnie, sprawia, że dla mnie jest również cały oświetlony wokół świat. Mowa „ku mnie i dla mnie”, będąca nosicielką takiego światła, otwiera przede mną sens daru oraz logikę tego sensu. Jest to w istocie logika dobra.

Elementarna dramaturgia obcowania ukazuje się nam jako łańcuch epizodów sensu, rozgraniczonych aktami przeskoków od „mowy-do”, poprzez „mowę-z”, do „mowy-dla”. Rozgraniczenia między epizodami sensu nie polegają, oczywiście, na radykalnych cięciach. Każdy epizod zawiera zapowiedź możliwości innego epizodu, każdy „dziedziczy” coś z każdego. Nie przekreśla do jednak istotnych, dramaturgicznych różnic. Warunkiem możliwości genezy wymienionych epizodów sensu jest, jak wspomniałem, świadomość dialogiczna. Nie jest nim „wydalone na samotność” Ja transcendentalne, które jeśli w ogóle rozmawia, to wy-

<sup>2</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. II, 31,1, w: *Dziela*, przeł. O. B. Smyrak, Kraków 1986.

łącznie ze sobą. Sens dialogiczny i jego rozwój wymaga przynajmniej możliwej obecności *innego*. *Inny* bądź inicjuje, bądź odpowiada na inicjatywę przejścia z jednego epizodu sensu w drugi, także ja jako „*inny dla innego*” inicjuję lub odpowiadam na inicjatywę przejścia. Faktyczność *innego* warunkuje konieczność, a nie na odwrót, jak w transcendentalizmie monologicznym. Także konieczność konstytucji poszczególnych ogniw sensu ma szczególny charakter. Od samego początku jest otwarta na faktyczność. Przejście od jednego ogniwa sensu do drugiego jest uwarunkowane faktycznością wzajemności. Sens określa granice możliwości i z góry warunkuje swe wypełnienie przez faktyczność aktu mojego pytania i odpowiedzi na pytanie przez *innego*. Faktyczność ta nadaje mowie charakter dramatyczny *rsp.* dialektyczny, w odróżnieniu od logicznego charakteru mowy, która stanowi wykładnię transcendentalnych warunków możliwości w świadomości monologicznej.

Dokonany tutaj opis trzech podstawowych epizodów sensu jest jednak jednostronny. Nie uwzględnia mianowicie możliwości przeciwnych. Tymczasem geneza konstytutywna epizodów sensu jest od początku otwarta na możliwość niespełnienia. W tej sferze nic nie jest konieczne. Zagadnienie – „*mowa-do*” – nie musi doprowadzić do konstytucji „*mowy-z*”, konstytucja „*mowy-z*” nie musi doprowadzić do „*mowy-dla*”. Rozwój dramatu może pójść po ścieżce „*odmowy*” i „*obmowy*”, „*mowa-do*” może przybrać postać „*mowy-od*”, a „*mowa-ku-i-dla*” może stać się „*mową-przeciw*”. Wtedy mowa nie będzie już „*słowem życia*”, ale „*mową, która zabija, niosąc śmierć*”. Mowa stanie się wtedy miejscem doświadczania zła. Zło idzie przez mowę. Mniej istotne jest przy tym to, co się mówi, a bardziej istotne to, w jakim epizodzie sensu umieszczone zostały padające z ust słowa.

Ks. JAROSŁAW JAGIEŁŁO

## DIALOGICZNA PRZESTRZEŃ LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Różne są kryteria, które decydują o zasadniczej różnicy między człowiekiem a wszelkimi innymi żywymi organizmami tego świata. Jednym z nich jest niewątpliwie wolność, wielorako definiowana na przestrzeni wieków. Czego byśmy o niej nie powiedzieli, jedno wydaje się pewne: wolność człowieka jest jego własną głębią, z której bierze początek wolne działanie każdego z nas. Nie jest ważne w tym miejscu, jak to działanie nazwiemy. Może nim być niewidzialne dla innych myślenie bądź dostrzegalny zmysłami konkretny czyn miłości lub nienawiści. Ważne jest natomiast, że w wolnym działaniu człowiek rozpoznaje samego siebie, jest sobie dany, odkrywa swoją tożsamość. To odstąpienie się samemu sobie nie dokonuje się w człowieku jednak inaczej, jak dzięki obecności jakiejś transcendencji względem niego samego. Wskazuje ona na specyficzny wymiar jego egzystencji. Człowiek jest sobą, w sobie i dla siebie nie tylko dzięki sobie, nie tylko poprzez siebie. Wolne działanie prowadzi bowiem ostatecznie do jakościowego skoku w sposobie istnienia człowieka. W nim człowiek wychodzi poza samego siebie, na zewnątrz siebie. Takie wyjście wiedzie w końcowym rezultacie do zetknięcia się z „drugim”. Tylko „drugi” jest w najwyższym stopniu warunkiem „mojej” wolności. Wszakże brak obecności „drugiego” może rodzić obawę popadnięcia przeze mnie w iluzję nie tylko własnego istnienia, ale też i własnej wolności. Owo wyrastanie ponad czy poza siebie nie jest samoalienacją człowieka. O wiele bardziej jest ono potwierdzeniem faktu, że doświadczane przez człowieka w obszarze wolności jego niekwestionowane bycie wyraża się zawsze w jego istnieniu wobec „drugich”. Inna jest sprawa, czy egzystuje on „dla” drugich czy też „przeciw” nim.

By zatem dostrzec pełny wymiar wolności człowieka, trzeba się wznieść ponad poziom rozważań wokół fenomenu osamotnionego indywiduum i zwrócić wzrok w stronę dramatycznej rzeczywistości ludzkiej egzystencji. Jeśli dramat rozumiemy jako „coś »międzyludzkiego«”<sup>1</sup>, ukonstytuowanego przez osoby – uczestników dramatu, wówczas pełny obraz wolności ukaże się dopiero w horyzoncie spotkania wolności konkretnego człowieka z wolnością innych jej podmiotów. Przestrzenią wolności bądź zniewolenia jest zawsze relacja między „mną” a „drugim” i stanowi ona niezbędny warunek etycznego ujęcia problemu ludzkiej wolności. Aby zrozumieć, co znaczy owo „etyczne ujęcie”, takie zatem, które już nie tyle pokazuje, czym jest wolność, ile raczej, jak z niej korzystać,<sup>2</sup> sięgnijmy do Kanta i jego *Podstaw metafizyki moralności*. W tzw. drugiej formule imperatywu kategorycznego Kant zauważa, że mam postępować w ten sposób, by ludzkość, *resp.* człowieczeństwo zarówno w mojej osobie, jak też w osobie każdego innego człowieka, była zawsze traktowana jako cel, nigdy jednak jako jedynie środek do celu.<sup>3</sup> Odnosząc ten postulat do zagadnienia wolności, należałoby powiedzieć, że nigdy nie można urzeczywistnić własnej wolności kosztem wolności innych ludzi. Jej urzeczywistnienie, a tym samym korzystanie z niej, zakłada przeto swoistą grę między moją wolnością a wolnością innych. Dramat ten prowadzi niejednokrotnie do wielorakich napięć i kontrowersji wokół zagadnienia wolności. Często, jak zaświadcza historia, prowadzą one do zamachu, a tym samym gwałtu popełnianego na wolnym człowieku.

Niniejszy punkt widzenia rodzi określone wnioski. Pierwszym z nich jest stwierdzenie, że kluczem do etycznego spojrzenia na problem wolności nie jestem wyłącznie ani „ja”, ani nawet nie jesteś „ty”, lecz właśnie „my”. Dopiero takie postawienie sprawy maluje pełny obraz problematyki wolności. „My” – to „ja” i „ty”, to grupa, wspólnota, społeczeństwo. Każde społeczeństwo stanowi jakąś całość. Ta zaś jest na tyle horyzontem osobowego życia każdego z nas, na ile nie tylko gwarantuje wolność osoby, lecz również pomaga jej tę wolność rozwijać. Społeczeństwo jako całość jest przestrzenią wolności osoby, a równocześnie drogą do jej pełniejszej wolności. Związek między wolnością jednostki a społeczeństwem nabiera szczególnych kształtów na przykładzie skraj-

<sup>1</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 12; por. *idem*, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 11–23.

<sup>2</sup> Por. *Prawo stwarza wolność*, (wywiad K. Burnetki i W. Pieciaka z prof. E.W. Böckenförde), „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 22 (2551), s. 4.

<sup>3</sup> Por. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe: in 12 Bänden*, von W. Weischedel, t. VII, BA 67.

nych koncepcji państwa, z których jedną powojenne generacje Polaków już przeżyły, a za drugą z nich wielu wydaje się tęsknić.

O społeczności przenikniętej duchem totalitaryzmu można mówić wówczas, gdy jednostka rozumiana jako środek do celu jest podporządkowana bez reszty prymatowi całości. Wolność konkretnego człowieka ma tu charakter czysto instrumentalny. Człowiek pozostaje w pełni w służbie określonej grupy i to w ten sposób, że jest przez nią *de facto* zniewolony. W tzw. demokracjach ludowych zadaniem partii komunistycznej była taka przemiana społecznych i gospodarczych stosunków, że faktycznie niosła ze sobą nie tylko zniewolenie konkretnego człowieka, lecz również niszczyła możliwość jego wyzwolenia. Nie znaczy to, że o wyzwoleniu nie było w ogóle mowy. Miało ono nastąpić dopiero w przyszłości. Droga do niej prowadziła jednak nie inaczej, jak przez dzieje zniewolenia samych uczestników owej przemiany. Patrząc na tę sytuację z pozycji Kanta, należałoby powiedzieć, że w systemie totalitarnym człowiekowi jako jedynie środkowi odmawia się prawa bycia osobą, wszak ta jest przede wszystkim celem, a nie środkiem.<sup>4</sup>

Fundamentalny problem każdego społeczeństwa – relacja między jednostką, która jest osobą, a tworzoną przez wiele osób całością – jawi się w zupełnie innym świetle, gdy przyglądamy się społeczeństwu skrajnie liberalnemu. Prymat stanowi w nim wolność jednostki. Społeczność jest więc całkowicie podporządkowana wolności konkretnego człowieka. Społeczeństwo jest w tym przypadku środkiem do celu. Podstawowe dobro człowieka – jego wolność – jest przeakcentowane do tego stopnia, że można odnieść wrażenie, iż społeczeństwo ma nie tylko drugorzędne znaczenie, lecz jego moc wyczerpuje się radykalnie w tym sensie, że nie jest ono w stanie wypełnić swoich zadań wobec jednostki. Ten stan rzeczy może prowadzić nawet do takiej dominacji skrajnych postaw, że społeczeństwu zagraża niebezpieczeństwo zupełnego chaosu. Wówczas jednak indywiduum ulega tragicznej iluzji. Przestaje być bowiem przestrzenią wolności, a staje się niewolnikiem własnych, nieokielzanych dążeń i namiętności. W jakimś sensie dokonuje zamachu na siebie jako cel sam w sobie. Człowiek, który jest nastawiony wyłącznie na urzeczywistnienie „własnej wolności” bez uwzględnienia wolności innych, faktycznie nie bierze na serio człowieczeństwa w sobie i pochłonięty bez reszty mnogością własnych celów nie uświadamia sobie w końcu, kim właściwie jest. Problem polega na tym, że człowiek zniewolony przez „własną wolność” nie uprzytamnia sobie siebie jako osoby i dlatego jego wolność oznacza jedynie tyranie dla innych.

<sup>4</sup> Por. I. Kant, *ibidem* BA 66, 67.

Krótkie spojrzenie na dwa skrajne związki jednostki i całości zmusza do zastanowienia się, jakie powinno być społeczeństwo, by rzeczywistość było przestrzenią wolności, a zarazem drogą do wciąż postępującego wyzwolenia człowieka. Całkowite podporządkowanie jednostki całości czy też całości jednostce sprawia, że mamy do czynienia jedynie ze środkami do celu. Dopiero wówczas, gdy między jednostką a całością istnieje równouprawnienie w tym sensie, że oba człony, każdy na swój sposób, mają charakter celu, można zobaczyć właściwy horyzont indywidualno-społecznej wolności człowieka. Wtedy też nabiera zupełnie nowego znaczenia mówienie o wzajemnym podporządkowaniu konkretnego człowieka i społeczeństwa, w którym żyje. Nie chodzi już tylko o to, czy uzasadnione jest takie podporządkowanie, lecz także o to, które podporządkowanie lepiej służy rozkwitowi wolności osoby, a które ją ogranicza.

Dotykamy tu problematyki swoistej wymiany dokonującej się między jednostką i zbiorowością. Pojedynczy człowiek tworzy społeczność i służy jej w ten sposób, że próbuje sam siebie urzeczywistnić jako jej podstawowy wymiar. Dokonuje się to odpowiednio do indywidualnych zadań każdego człowieka w jego współpracy z wszystkimi innymi ludźmi. Współpraca ta sprawia, z jednej strony, że konkretny człowiek jest tym, który daje, z drugiej zaś – tym, który otrzymuje. Z bogactwa własnej osobowości udziela czegoś zbiorowości, w której żyje, i tak wnosi swój wkład w życie społeczeństwa i wszystkich innych jego członków. Równocześnie otrzymuje od społeczeństwa jako całości to wszystko, czego mu brakuje; otrzymuje przede wszystkim środowisko ludzi, w którym przychodzi mu żyć. Wymiana ta ma nie tylko materialny lecz równocześnie duchowy charakter. Wspominając w tym miejscu Hegla, należałoby powiedzieć, że np. społeczność państwowa jest zobowiązana do tego, by stworzyć taki porządek prawny, który umożliwiłby poszczególnym ludziom nie tylko wypełnianie ich obowiązków, lecz jednocześnie korzystanie z należnych im praw. Dobro duchowe, jakim jest wspomniany porządek, tworzy przestrzeń wolności, bez której nie jest możliwe życie godne człowieka.<sup>5</sup>

Związek wymiany, o którym tu mowa, wskazuje zatem na konieczność dwóch podporządkowań: jednostki wobec zbiorowości i zbiorowości względem jednostki. Tego rodzaju podporządkowanie wyklucza możliwość przypadków ekstremalnych. Pojedynczy człowiek nie może

<sup>5</sup> Blżej na ten temat, por. E. W. Böckenförde, *op. cit.*; N. Brieskorn, *Menschenrechte*, Stuttgart 1997, s. 122–138.

być bezgranicznie podporządkowany społeczności, wszak egzystuje on względem niej w porządku nadrzędnym w tym sensie, że jest ona ostatecznie skierowana na cielesne i duchowe wypełnienie się konkretnego człowieka. Podobnie zresztą można mówić o relacji społeczeństwa do jednostki. Na przykład wspólnota państwowa nie może być bez reszty podporządkowana woli jednostki, ponieważ jako jedna z podstawowych postaci urzeczywistniania się ludzkiego życia ma prawo domagać się od konkretnego człowieka jego wkładu w jej rozwój. Dlatego też konieczność komplementarnego związku między jednostką a społeczeństwem nie wynika jedynie ze znaczenia jednostki czy znaczenia społeczeństwa *resp.* całości, lecz właśnie z racji równorzędnego znaczenia obu członów tego związku. Ani bowiem jednostka, ani społeczeństwo nie są tu najpierw środkami do celu, lecz właśnie celami, każdy na swój sposób. Jednostka i społeczeństwo jako cele potrzebują siebie wzajemnie, aby mogły być tym, kim są.<sup>6</sup>

Nieraz mówimy, że wolność jest tego rodzaju uposażeniem konkretnego człowieka, dzięki któremu potrafi się wznieść ponad płaszczyznę życia społecznego. Zarazem człowiek jednak natrafia na ograniczenia swojej wolności wyznaczone przez jego wkład w istnienie jakiejś społeczności. Jeśli jednak wgląd w zarysowaną tu problematykę wolności nie dokonuje się w procesie odizolowania od siebie wolnych podmiotów, to ograniczenia wolności indywidualnej są właściwie pozornymi ograniczeniami i nie są skierowane przeciw niej samej, lecz właśnie dla jej zachowania, zabezpieczenia i jeszcze większego rozwoju. Ograniczenia te wymierzone są bowiem nie tyle przeciw wolności, ile raczej przeciw jej nadużyciom, do których należą głównie anarchia czy tyrania. Z tej perspektywy odsłania się specyficzny wymiar społeczności (np. jakiegoś państwa) jako celu. Państwo ma się wprawdzie domagać bezpośrednio nie dowolnego interesu jednostki, lecz dobra wspólnego, dobra wszystkich obywateli, które przecież nie zawsze idzie w parze z indywidualnymi czy wręcz egoistycznymi dążeniami jednostek czy małych grup.<sup>7</sup> Ponieważ dobro wspólne nie może stać w kolizji z wolnością indywidualnego człowieka, musi zatem wykluczać wszelki system przy-

<sup>6</sup> Jestem daleki od szukania pełnego obrazu tej sytuacji w heglowskiej dialektyce pana i niewolnika. Byłoby to jakieś nieporozumienie. Niemniej jednak śmiem twierdzić, że sytuacja ta przypomina nieco opisy z *Fenomenologii ducha*, z których wnioskujemy, że niewolnik jest niewolnikiem tylko dzięki panu i odwrotnie. Jednostka jest w jakiś sposób dzięki społeczeństwu i społeczeństwo jest tym, czym jest, dzięki jednostce.

<sup>7</sup> Te role państwa podkreśla bardzo wyraźnie Francuskie Zgromadzenie Narodowe w Preambule Deklaracji Praw Człowieka z 26 sierpnia 1789 roku: por. J. Godechot, (ed.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris 1979, s. 33. Por. także: E. W. Böckenförde, R. Spaemann, (ed.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - Säkulare Gestalt - Christliches Verständnis*, Stuttgart 1987.



musu i zamiast ucisku stwarzać racjonalne fundamenty rozwoju wolnej inicjatywy jednostki. Warunki te powinny być jednak tego rodzaju, by nie stwarzały okazji do łamania tzw. porządku wolności. Porządek ten nie tyle ogranicza wolność indywidualną, ile raczej chroni ją przed przeobrażeniem się w swawolę. Przez zabezpieczenie praw i obowiązków stwarza on pojedynczym ludziom niezbędne warunki wstępne do tego, by mogli rozwijać swoją wolność w całej pełni.

Napięcia, jakie występują między interesem pojedynczego człowieka a interesem społeczeństwa, wciąż prowadzą do nowych zamachów na wolność obu członów związku. Zamachy te mają swoje źródło w iluzji, że można być wolnym kosztem drugiego. Gdy jednak człowiek żyje kosztem wolności społeczeństwa, faktycznie niszczy siebie, swoją wolność, wszak ta bez wolności całej społeczności, do której on należy, jest jedynie pustym słowem. Z kolei akt agresji całości na jednostkę jest równocześnie zamachem na wolność społeczeństwa, wszak wolność ta weryfikuje się właśnie w wolności konkretnego człowieka. Jeśli pojedynczy ludzie są zniewoleni, cała społeczność nie jest wolna. Próba odejścia od skrajnych rozwiązań tych napięć kieruje się zatem w stronę znalezienia złotego środka, który umożliwiłaby tego rodzaju współistnienie wolności jednostki i całości, że byłoby wykluczone pogwałcenie którejś z nich. Nie jest to jednak możliwe bez kompromisu. Ten zaś domaga się odpowiedzi na pytanie: która z tych wolności ma bardziej doniosłe znaczenie i na mocy czego ona jej przysługuje?

Czego by się nie rzekło na ten temat, jedno wydaje się pewne. Kompromis musi zakładać jakieś podporządkowanie. Chodzi o to, czy rolę nadrzędną należy przypisać podporządkowaniu pojedynczego człowieka społeczeństwu, czy też podporządkowaniu społeczeństwa jednostce. Jest też możliwe trzecie wyjście: jednostka powinna się dlatego podporządkować woli społeczeństwa, by było ono w stanie ofiarować pojedynczym ludziom wszelkie niezbędne wstępne warunki ich pełnego rozwoju, a więc również rozwoju ich wolności. Należy zauważyć, że społeczeństwo w takim ujęciu sprawy nie jest środkiem do celu, lecz najpierw celem, który jest równocześnie podporządkowany dobru jednostki. Bowiem dobro pojedynczego człowieka jest nadrzędnym celem społeczeństwa. Wydaje się, że takie rozwiązanie stanowi właściwe zabezpieczenie wolności. Ma ona przecież swój punkt wyjścia zawsze w konkretnym człowieku i dopiero z jego nadrzędnej pozycji odnosi się do społeczeństwa stojącego w służbie urzeczywistnienia wolności każdego człowieka. Niniejsze rozwiązanie zabezpiecza pojedynczego człowieka i społeczeństwo zarówno przed skrajnie liberalnym, jak też przed

totalitarnym systemem władzy. Przeciwna do tu opisanej sytuacja uznaje nadrzędność społeczeństwa względem jednostki. Pojedynczy ludzie – każdy z osobna – stanowią w niej cel podporządkowany społeczeństwu. Jednostka stoi w służbie społeczeństwa i wygląda to tak, jakoby wolność miała swoje źródło w społeczeństwie i dopiero dzięki niemu wolność stawała się udziałem pojedynczego człowieka. W swojej wolności jednostka byłaby uzależniona od społeczeństwa. Wolność byłaby w swoich korzeniach wolnością uwarunkowaną. *De facto* jednak nie zależy ona od społeczeństwa, lecz jest w swej pierwotności wolnością bezwarunkową. Dopiero jej konkretne urzeczywistnienie w życiu poszczególnych ludzi sprawia, że możemy mówić o jej uwarunkowaniu w społeczeństwie. Gdyby bowiem wolność w swojej pierwotności miała korzenie w społeczeństwie, pojedynczy człowiek byłby tylko tymczasowo dla siebie, przede wszystkim jednak byłby całkowicie dla społeczeństwa i w społeczeństwie, co stawiałoby indywidualny rys jego istnienia pod znakiem zapytania. To zaś przeczyłoby osobowemu charakterowi jego egzystencji, a zatem również jego indywidualnemu i podstawowemu skierowaniu na Boga i życie wieczne. Tymczasem wszelkie inne skierowanie człowieka jest jedynie mniej lub bardziej przejrzystym wątkiem jego pierwotnego odniesienia do Boga.<sup>8</sup> Jedynie uznanie nadrzędności jednostki względem społecznej całości podnosi społeczeństwo na poziom przestrzeni wolności i sprawia, że staje się ono przestrzenią wyzwolenia człowieka.

Nadrzędność pojedynczego człowieka względem społeczeństwa ma więc swoją podstawę w fakcie, że człowiek jest osobą. Jest zatem kimś,<sup>9</sup> kto w swojej rozumności i wolności orientuje się ostatecznie na absolut i w tym zorientowaniu daje wyraz gotowości uczestniczenia w tym, co absolutne.<sup>10</sup> Ma to istotne znaczenie dla spojrzenia na społeczeństwo jako całość. Ponieważ jest ono uprawnione do tego, by zobowiązywać osobę do jej wkładu w całokształt życia społecznego, przeto dzięki osobie kryje w sobie niejako powiew tego, co absolutne. Nie znaczy to jednak, że uzasadnione jest przeabsolutyzowanie np. społeczności państwa. Chciał tego w XIX wieku Hegel, gdy szukał w absolutnym charakterze

<sup>8</sup> Problem pierwotnego odniesienia człowieka stał się jednym z istotnych zagadnień filozofii dialogu. Omawiam go obszernie w pracy *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, München 1997, s. 164-297.

<sup>9</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 76.

<sup>10</sup> Sprawa tu poruszona wiąże się z problematyką tzw. różnicy ontologicznej, na którą szczególną uwagę, obok Tomasza z Akwinu, Kanta czy Hegla, zwrócił głównie Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1975, s. 322-369. Transcendując siebie, osoba rozumie siebie dzięki „idei” bycia osobowego. To transcendowanie kulminuje w dążeniu do tego, co nieskończone, absolutne, w czym osoba może mieć udział.

państwa najwyższego stopnia urzeczywistnienia wolności.<sup>11</sup> Absolutystyczny rys państwa rodzi się nie z niego samego jako całości, lecz z absolutnego charakteru osoby, której państwo *resp.* społeczeństwo ostatecznie powinno być podporządkowane. To osoba jest miejscem odniesienia do absolutu i jako taka nadaje dopiero absolutystyczny rys społeczeństwu, w którym żyje.

Niniejsza refleksja na temat absolutnego charakteru osoby i państwa prowokuje spojrzenie na jeszcze jeden element analizy zagadnienia wolności. Jest nim pojęcie autorytetu, wokół którego narosło w obecnym wieku wiele nieporozumień. Łacińskie słowo „*auktoritas*” wskazuje między innymi na powagę, znaczenie, wpływową i ważną osobistość. Mówi się dziś szeroko o kryzysie różnego rodzaju autorytetów. Niejednokrotnie i nie bez kontrowersji lansuje się tezę, że autorytet jest swego rodzaju zagrożeniem dla wolności człowieka. W Ameryce Północnej i Europie Zachodniej teza ta zrodziła zwłaszcza w 60. i 70. latach tego stulecia ogromnie silną falę antyautorytarnego wychowania. Oplakane skutki tego stanu rzeczy dotyczą społeczeństwa wymienionych części świata jeszcze do dnia dzisiejszego. Wszystko wskazuje na to, że problem autorytetu i jego znaczenia dla wolności nabiera dziś szczególnie ostrych kształtów w obszarze geograficznym byłego „Bloku Wschodniego”. Na uwagę zasługuje tu szczególnie zagadnienie państwa, które powinno być autorytetem w kwestii wolności człowieka. Narosło w przeszłości napięcia między państwem a obywatelem wynikały najczęściej z nadużycia autorytetu, które pogrążało pojedynczego człowieka w wielorakich formach przymusu. Autorytet państwa był zatem w poważny sposób zniekształcony. Działo się to wówczas, gdy wymagany przez państwo wkład jednostki w jego życie stał w jawnej sprzeczności do wolności osoby, np. wolności słowa, religii, wolności politycznej czy gospodarczej. Sytuacja ta prowadziła w ostatecznej konsekwencji niejednokrotnie do zaniku wolnej od wszelkiego przymusu postawy odpowiedzialności za państwo. Tymczasem zadaniem prawdziwego autorytetu jest stworzenie podstaw do odsłonięcia się takiej właśnie odpowiedzialności, wyrosłej z niczym nieskrępowanego wyboru. Państwo jest wówczas autorytetem, gdy potrafi skutecznie uwrażliwić obywatela na dobro wspólne, co wiąże się równocześnie z koniecznością stworzenia takich warunków wstępnych, które umożliwiałyby pełne urzeczywistnienie się wolności pojedynczych ludzi. Do osiągnięcia tego celu państwo potrze-

<sup>11</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258, w: *Werke in zwanzig Bänden*, (ed.) E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969nn, t. 7.

buje konkretnych podmiotów autorytetu, które wznosząc się do poziomu prawdziwie osobowego życia, potrafiłyby się (dzięki – wynikającemu z „ukrytej” w nich różnicy ontologicznej – skierowaniu na to, co absolutne) przeciwstawić wszelkiej pokusie relatywizmu w rozumieniu wolności.

Zagadnienie autorytetu państwa dręczyło, jak wiadomo, już umysły starożytnych Greków. Ze szczególną uwagą przyglądał się tej problematyce Arystoteles, gdy dokonywał rozróżnienia między jego podstawowymi typami. Wyjątkowe uznanie znalazła u Arystotelesa monarchia. Wkładała ona autorytet w „dłonie” oświeconej jednostki, której zadaniem było zaangażować się ze wszech miar w krzewienie wolności zarówno pojedynczego człowieka, jak i całego społeczeństwa. Niebezpieczeństwem była tu jednak pokusa władzy, co w rezultacie prowadziło do tzw. wolności pryncypała na koszt wolności innych. Padał on bowiem ofiarą opętania przez władze, a jego samozniewolenie prowadziło do zniewolenia wszystkich. Tego zagrożenia chciały uniknąć rządy arystokracji. Autorytet w rękach wielu „oświeconych”, wzajemnie kontrolujących swoją wolność, miał zapobiec wszelkiemu nadużyciu ich autorytetu. Jak pokazuje historia, rządy arystokracji często przemieniały się w panowanie oligarchii. Oświeceni bowiem stawiali się nagle nieconotliwymi, nieoświeconymi ludźmi, dając przy tym upust pożądaniu władzy i zysków, co wiodło do służalczego podporządkowania sobie większości. Najmniej szkodliwy jest, zdaniem Arystotelesa, autorytet demokracji. Wszak podmiotami autorytetu są tutaj wszyscy obywatele, zakładając, że są ludźmi oświeconymi, wolnymi od egoistycznych interesów jednostki czy grup, że ich celem jest dobro wspólne obywateli, odpowiednie współdziałanie wolności całości i wolności jednostki. Stagiryta zauważa równocześnie, że demokracja kwitnie tam, gdzie brakuje oświeconego pana, bądź gdzie jest on słaby, co w rezultacie wiedzie do tego, że każdy może robić to, co mu się podoba. A stąd już tylko krok do anarchii, gdzie nie ma symbiozy wolności całości i wolności jednostki, tylko wszyscy są przeciw wszystkim.<sup>12</sup> Arystotelesowskie spostrzeżenia odnoszą się mniej lub bardziej również do dzisiejszych form demokracji i stanowią poważne wyzwanie zwłaszcza dla parlamentarzystów i tych wszystkich rządzących, którzy w imieniu obywateli mają sprawować autorytet władzy ułatwiający dialog między państwem i obywatelem.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, 1160 b 30–1161a 9.

Odnoszę wrażenie, że dialog ten stał się szczególnym problemem Polaków w ostatnim dziesięcioleciu. Najpierw dlatego, że w ogóle wolność stoi na rozdrożu. Z jednej bowiem strony, dojrzewa pokolenie Polaków, którzy przez mgłę bądź wcale nie pamiętają czasów zniewolenia i dlatego trudno im zrozumieć, co znaczy być wolnym. Z drugiej zaś strony, żyje wśród nas wielu takich, którzy chętnie by ograniczyli wolność nawet za cenę przemocy, bo ta eliminuje wielorakie konflikty sumień ludzkich. Wolność bowiem wzywa człowieka do wzięcia odpowiedzialności za swoje myśli i czyny, z czego w mniemaniu wielu zwalnia każdy rodzaj totalitaryzmu. Do tego dochodzą jeszcze inne, nie mniej ważne sprawy. Poszczególni obywatele z własnej i nieprzymuszonej woli powierzają władzę nad społeczeństwem – proporcjonalnie do wyników wolnych wyborów – swoim przedstawicielom, a później zachowują się tak, jakby nie chcieli autorytetu władzy bądź jakby sami, każdy z osobna, uważali się za jedyny autorytet w sprawie wszelkich wymiarów dobra wspólnego. Również autorytet władzy nie tworzy niejednokrotnie warunków rzetelnego dialogu, gdy odgórnie określa wolę społeczeństwa, nie licząc się z wolą jednostki.

Wydaje mi się, że kluczem do wyprowadzenia polskiej wolności z rozdroża będzie sam klimat mówienia o niej. Dopóki nie zrozumiemy, że wolności nie tworzą przede wszystkim zdobycze gospodarcze czy polityczne, nieuchronnie rodzące napięcia między wolnością jednostki i całości, lecz sam człowiek – dopóty wolność będzie dla nas wszystkich, jak kiedyś napisał ks. Tischner, jedynie nieszczęsnym darem,<sup>13</sup> a nie podstawową wartością pojedynczego człowieka i społeczeństwa. Bez głębokiej, duchowej pracy nad autentycznością człowieczeństwa każdego z nas dialog tych „dwóch” wolności będzie tylko drogą do nowego, nieprzewidywalnego w skutkach zniewolenia człowieka.

<sup>13</sup> Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

JAN GALAROWICZ

## MATERIALNA ETYKA WARTOŚCI

### 1. WOBEC TRADYCYJNEJ MYŚLI ETYCZNEJ

W myśleniu etycznym XIX wieku dominowały dwa nurty: heglizm i pozytywizm. Z protestu przeciwko tym prądom zrodził się szereg propozycji etycznych, m.in. filozofia egzystencjalna Sorena Kierkegaarda, „etyka życia” Fryderyka Nietzschego, filozofia „otwartej moralności” Henryka Bergsona, a przede wszystkim etyka fenomenologiczna. Fenomenologiczna etyka wartości zrodziła się w sporze z sytuacją duchową przełomu XIX i XX wieku oraz z tradycyjnymi interpretacjami moralności.

Według Maxa Schelera w czasach nowożytnych nastąpiła zmiana stosunku ludzi do wartości: dokonał się „przewrót wartości”. Jedne wartości zdegradowano, wywyższając inne. Nie było to krótkotrwałe wydarzenie, lecz długotrwały proces. Najpoważniejsze przewartościowanie polegało na tym, że wartości witalne podporządkowano wartościom utylitarnym. To wywyższenie wartości utylitarnych odbiło się także na wartościach duchowych.

Twórcy materialnej etyki wartości skierowali ostrze krytyki pod adresem relatywizmu etycznego, hedonizmu i utylitaryzmu, etyki samodoskonalności (etyki eudajmonistycznej), w szczególności arystotelesowsko-tomistycznej myśli etycznej oraz etyki formalnej Immanuela Kanta.

### 2. ETYKA AKSJOLOGICZNA A ETYKA FENOMENOLOGICZNA

Chociaż dziś często, zwłaszcza w Europie, utożsamia się etykę aksjologiczną (etykę wartości) z etyką fenomenologiczną, między tymi poję-

ciami nie ma znaku równości – uwidacznia się to przede wszystkim w kulturze amerykańskiej.<sup>1</sup> Zakres terminu „etyka aksjologiczna” jest szerszy od zakresu terminu „etyka fenomenologiczna”.

Pod pojęciem „etyka aksjologiczna” rozumie się te modele etyki, które oparte są na pojęciu wartości. Etykę aksjologiczną reprezentują niektórzy fenomenologowie i egzystencjaliści, francuscy filozofowie ducha (Louis Lavelle i René Le Senne) oraz tacy myśliciele, jak William R. Sorley (Anglia), Wilbur M. Urban (Stany Zjednoczone), Henryk Elzenberg i wielu innych.

Oczywiście, najważniejszym rodzajem etyki aksjologicznej jest fenomenologiczna materialna etyka wartości („materialna” etyka wartości), będąca przede wszystkim dziełem filozofów austriackich i niemieckich.

### 3. PREKURSORY MATERIALNEJ ETYKI WARTOŚCI

Prekursorem fenomenologicznej materialnej etyki wartości (*materiale Wertethik*) jest Franciszek Brentano (1838-1917). Brentano, poddając krytyce formalizm Kanta i dowodząc, iż intuicja stanowi źródło poznania moralnego, przygotował grunt pod fenomenologiczną etykę wartości (*Wertethik*).

Uczeń Brentana, Alexius Meinong (1853-1920) „teorię przedmiotów” związał z teorią wartości oraz etyką. To, co Brentano nazywał intencjonalnością, Meinong określił mianem „nakierowania” (*Gerichttsein*). Przedmiotem emocjonalnych przeżyć nie jest – twierdzi on – „radość”, „litość” itp., ale to, ku czemu te uczucia się kierują – wartości moralne.

Inny uczeń Brentana, Edmund Husserl (1859-1938), wypracował dojrzałą postać fenomenologii i wywarł swoją metodą wpływ na wielu etyków fenomenologicznych. Sam jednak niewiele wypowiadał się na temat wartości i moralności.

Do prekursorów materialnej etyki wartości należy również uczeń Brentana, Christian von Ehrenfels (1859-1932), który ujmował teorię wartości w sposób bardziej psychologiczny. O ile Meinong uważał wartość za „daną” w doświadczeniu emocjonalnym, Ehrenfels sądził, że jest ona właściwością powstającą dzięki spełnianemu przez osobę aktowi pożądania.

<sup>1</sup> Por. V. J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Warszawa 1994, rozdz. XIV i XVIII.

### 4. TWÓRCY MATERIALNEJ ETYKI WARTOŚCI<sup>2</sup>

Twórcą materialnej etyki wartości jest Max Scheler (1874-1928). Etykę tę wyłożył w wielkim dziele pt. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalizm w etyce a materialna etyka wartości). Przeciwstawiając się etyce eudajmonistycznej i Kantowskiej etyce powinności, oparł swą etykę na wartościach – pojmowanych jako swoiste obiektywne jakości, które są dostępne człowiekowi dzięki aktom emocjonalnym.

Do Schelerowskiej materialnej etyki wartości nawiązał Nicolai Hartmann (1882-1950). Hartmann jest uważany przez wielu uczonych za największego europejskiego etyka XX wieku. Swoje poglądy etyczne zawarł przede wszystkim w monumentalnym dziele pt. *Ethik* (Etyka). Hartmann, podobnie jak Scheler, oparł etykę na wartościach jako bytach obiektywnych i idealnych. Uważał, że wartości te możemy poznać, jednak poznanie to nie redukuje się do czysto emocjonalnego. Myśliciel ten nie podziela również negatywnego nastawienia Schelera do etyki klasycznej (zwłaszcza Arystotelesowskiej) i do myśli etycznej Kanta.

Trzecim najwybitniejszym współtwórcą materialnej etyki wartości jest katolicki etyk, Dietrich von Hildebrand (1889-1970). Najważniejsze jego prace z dziedziny etyki to: *Die Idee der sittlichen Handlung* (Idea moralnego działania), *Sittlichkeit und Werterkenntnis* (Moralność i poznanie wartości), *Ethik* (Etyka) oraz *Moralia*. Wierny metodzie fenomenologicznej, Hildebrand wypracował etykę odrębną od Schelerowskiej i Hartmannowskiej – etykę aksjologiczną i personalistyczną.

Jednym z najwybitniejszych klasyków fenomenologicznej etyki aksjologicznej jest Roman Ingarden (1893-1970). Ponieważ jednak dwie najważniejsze prace tego myśliciela z zakresu etyki – *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* i *Wykłady z etyki* – ukazały się dopiero niedawno (1970 i 1989), historycy myśli etycznej, przedstawiając materialną etykę wartości, na ogół nie uwzględniają poglądów Ingardena. Ingarden, podobnie jak Hildebrand, wierny metodzie fenomenologicznej, wypracował w dyskusji m.in. z Schelerem, Hartmannem i Hildebrandem własną postać etyki aksjologicznej.

Do reprezentantów materialnej etyki wartości zalicza się również Aleksandra Pfändera, Johannesesa Hessena i Fritza J. von Rintelena.

<sup>2</sup> Por. W. Henckmann, *Materiale Wertethik*, w: A. Pieper, *Geschichte der neueren Ethik*, t. 2: *Gegenwart*, Tübingen-Basel 1992, s. 82-102; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1-2, Kraków 1997-1998.

Aleksander Pfänder (1870-1941) jest – wraz z Husserlem i Schelerem – współtwórcą fenomenologicznej metody badawczej. Jego najważniejsze prace z etyki to: *Phänomenologie des Willens* (Fenomenologia woli) – studium o motywacji moralnej oraz *Ethik in kurzer Darstellung* (Etyka w zarysie).

Ważną postacią powojennej etyki niemieckiej jest katolicki etyk, Johannes Hessen (1899-1979). Zafascynowany początkowo myślą św. Augustyna, z czasem stał się żarliwym zwolennikiem etyki personalistycznej Schelera. Jest autorem *Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik* (Etyka. Podstawy personalistycznej etyki wartości).

Również Fritz J. von Rintelen (1898-1979) jest katolickim etykiem – kontynuatorem aksjologicznego podejścia do etyki.

Do materialnej etyki wartości wnieśli wkład również inni myśliciele, jak H. Spiegelberg – znany historyk ruchu fenomenologicznego, autor studiów mających stanowić wstęp do autentycznej etyki fenomenologicznej pt. *Gesetz und Sittengesetz* (Prawo a prawo moralne), M. Beck – autor *Ethik* (Etyka), H. Reiner – autor *Das Prinzip von Gut und Böse* (Zasada dobra i zła), *Die Grundlagen der Sittlichkeit* (Podstawy moralności) i *Die philosophische Ethik* (Etyka filozoficzna) oraz niektórzy badacze należący do szkoły Hildebranda (m.in. Josef Seifert).

Spośród polskich myślicieli, reprezentujących fenomenologiczną etykę wartości, należy wymienić, oprócz Ingardena, czterech jego uczniów: Władysława Stróżewskiego – autora następujących książek: *Istnienie i wartość*, *Istnienie i sens* oraz *W kręgu wartości*, Józefa Tischnera – autora *Świata ludzkiej nadziei*, *Myślenia według wartości* oraz *Etyki wartości i nadziei*, Władysława Cichonia – autora prac: *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania* oraz *Wartości, człowiek, wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej* i Adama Węgrzeckiego – autora m.in. *Zarysu fenomenologii podmiotu*, a także Antoniego Siemianowskiego – znawcę i kontynuatora etyki Hildebranda, autora następujących prac: *Człowiek a świat wartości*, *Szkice z etyki wartości* oraz *Sumienie*.

Prezentując najważniejsze problemy i główne stanowiska materialnej etyki wartości, ograniczam się do badań Schelera, Hartmanna, Hildebranda i Ingardena.

## 5. METODA FENOMENOLOGICZNA

Współczesna fenomenologia zrodziła się z protestu przeciwko trzem sposobom uprawiania filozofii: „filozofii pojęć”, psychologizmowi i filo-

zofii światopoglądowej. „Filozofię pojęć” zastąpił jej twórca – Husserl – filozofia jako nauka badająca rzeczywistość. Otwarcie drogi do tego typu filozofii była dla niego polemika z psychologizmem. Kolejnym etapem zdobywania przez Husserla samowiedzy filozoficznej była krytyka filozofii światopoglądowej i wiążącego się z nią historyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu.

Fenomenologia pochodząca od Husserla to przede wszystkim swoista metoda – odrębny sposób podejścia do zagadnień filozoficznych, a zarazem odrębna technika językowego przedstawiania wyników uzyskanych dzięki takiemu podejściu.<sup>3</sup>

Nie sposób zaprzeczyć, że metodę fenomenologiczną stosują nie tylko Edmund Husserl, Max Scheler, Edyta Stein, Dietrich von Hildebrand i Roman Ingarden, ale również m.in. Martin Heidegger, Paul Ricoeur i Emmanuel Lévinas. Co stanowi wspólny rdzeń tych różnych odmian metody fenomenologicznej?

Przede wszystkim „zasada wszystkich zasad”, sformułowana przez Husserla na początku *Ideii I*, która głosi: ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest bezpośrednio doświadczenie. Ponieważ istnieje wiele podstawowo różnych przedmiotów, istnieje również – zdaniem fenomenologów – odpowiednio wiele różnych typów doświadczenia. Źródłowo dostępne są nam nie tylko rzeczy fizyczne, ale także nasza psychika, psychika drugiego człowieka, byty matematyczne i logiczne, wartości itd.

Fenomenologowie są przekonani, że w poznawaniu mamy do czynienia nie tylko z konkretnymi indywidualnymi bytami, ale także z przedmiotami ogólnymi – ideami, istotami. Fenomenologia jest nauką ejdetyczną – nauką o istocie. W tym względzie okazuje się powrotem do najstarszych tradycji: Platona – Arystotelesa – scholastyki.

O ile neoscholastyka gorszy się intuicją istotnościową, której ważności nie chce uznać, fenomenologowie uważają, że jakości idealne, istoty i istotnościowe stany rzeczy są dane w specyficznej źródłowej naoczności – w bezpośrednim poznaniu ejdetycznym (apriorycznym).

Metoda fenomenologiczna przybiera nieco odmienne formy u poszczególnych klasyków materialnej etyki wartości: Schelera, Hartmanna, Hildebranda i Ingardena.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Por. W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?*, Warszawa 1989, s. 78–95.

<sup>4</sup> Por. J. Galarowicz, *op. cit.*

## 6. POZNANIE WARTOŚCI

W przekonaniu twórców i zwolenników materialnej etyki aksjologicznej wartości są nam dostępne poznawczo. Prowadzone są jednak spory o strukturę świadomości aksjologicznej – o to, w jaki sposób poznajemy wartości, w szczególności, jaką rolę w tym poznaniu pełnią uczucia.<sup>5</sup> Pyta się również: Jakie są warunki adekwatnego poznania wartości i adekwatnego odpowiadania na nie? Co zakłada to doświadczenie? Jaką rolę w doświadczeniu aksjologicznym odgrywa miłość?

Istnieją trzy zasadnicze typy stanowisk dotyczących problemu natury i struktury przeżycia wartości. Pierwsza, formalistyczna tendencja myślowa występowała u Franciszka Brentana. Sferę emocjonalną podporządkowano tu regułom i zasadom formalnym. Drugim stanowiskiem jest panemocjonalizm Maxa Schelera, przyznający uczuciom nadrzędność wobec innych rodzajów przeżyć. Według trzeciego poglądu, głoszonego przez Alexiusa Meinonga i Edmunda Husserla, uczucia posiadają zdolność odkrywania wartości, aczkolwiek są niesamodzielne względem myśli i przedstawień. Hartmannowska teoria poznania wartości i Ingardenowska koncepcja świadomości aksjologicznej są bliskie trzeciemu stanowisku. Bliski Schelerowi Hildebrand nie jest jednak panemocjonalistą.

Scheler jako fenomenolog uważa, że każdej dziedzinie przedmiotowej odpowiada właściwa jej klasa aktów poznawczych. Wartości są nam dostępne – twierdzi Scheler – w aktach emocjonalnych. Odpowiednikiem ładu aksjologicznego jest po stronie poznawczej *ordo amoris*, porządek serca. Uczuciem fundamentalnym, prauuczuciem jest miłość. Człowiek jest przede wszystkim *ens amans*, a wtórnie *ens cogitans* i *ens vollens*. Dlatego stanowisko Schelera określane jest jako panemocjonalizm. Podczas gdy miłość otwiera oczy ducha na świat wartości, resentyment deformuje to widzenie, jest czynnikiem zakłócającym świadomość aksjologiczną.

Hildebrandowska fenomenologia sfery emocjonalnej to jeden z najbardziej oryginalnych i wnikliwych opisów tej dziedziny. Zdaniem Hildebranda istnieje wiele typów przeżyć uczuciowych, których ogniskiem jest serce, różniących się między sobą strukturą, jakością i rangą. Najgłębszą warstwę uczuciową stanowią intencjonalne odpowiedzi uczuciowe. Ich racją bytu jest to, co ważne, one są emocjonalną odpowiedzią na to, co ważne. Uczuciowa odpowiedź na wartości zakłada następują-

ce dwa podbudowujące ją akty: 1) spostrzeżenie wartości i 2) bycie poruszonym przez wartość. Doświadczenie aksjologiczne jest złożonym procesem w obrębie strumienia przeżyć, w którym poznanie wartości, pobudzenie przez nie i uczuciowe odpowiedzi wzajemnie się łączą, przeplatają, nakładają. Między wartościami a uczuciami – odpowiedziami na nie – powinna zachodzić zgodność (*adequatio cordis*). Centralną, najgłębszą, najpełniejszą i najbardziej uczuciową odpowiedzią na wartości, a zarazem szczególną formą zjednoczenia z wartością jest miłość. Sercu autentycznemu, wrażliwemu, zajmującemu właściwe miejsce w strukturze osoby przeciwstawia Hildebrand różne jego schorzenia.

Hartmann jest kontynuatorem nurtu łączącego aprioryzm z emocjonalnym intuicjonizmem. O ile jednak Scheler jest panemocjonalistą, stanowisko Hartmanna jest bardziej wyważone: nie absolutyzuje on pierwiastka emocjonalnego w przeżywaniu wartości. Hartmann dowodzi, że świadomość aksjologiczna jest złożona, co odpowiada ontycznej złożoności obiektu, na który jest skierowana. Tym obiektem jest sama wartość jako byt idealny wraz z jej realizacją w konkretnym zdarzeniu. Ogląd wartości obejmuje oba sposoby jej istnienia, w ich jedności. Wartość jest nam dana w odczuciu wartości, łączącym w sobie moment emocjonalny i poznawczy. Hartmann nie tylko dostrzega, ale wyjaśnia zarówno odtwórczy, jak i twórczy rys świadomości aksjologicznej. U myśliciela tego odnajdujemy również ważne wytłumaczenie zawadności świadomości aksjologicznej i jej zmiennego charakteru, co jednak wcale nie jest argumentem na rzecz relatywizmu aksjologicznego.

W sporze dotyczącym natury i struktury przeżycia wartości Ingarden umacnia to stanowisko, którego obrońcą był przed nim Hartmann. Doświadczenie aksjologiczne jako źródłowy, pierwotny kontakt podmiotu z wartościami jest – według Ingardena – wtopione w pewną całość i stanowi pewien moment czy aspekt doświadczenia tej całości, którą jest przedmiot ujawniający wartości, i łączy w sobie moment poznawczy i emocjonalny.

## 7. ONTOLOGIA WARTOŚCI

Fenomenologiczna etyka aksjologiczna jako etyka oparta na wartościach stawia między innymi następujące pytania<sup>6</sup>: Co jest podstawową kategorią aksjologiczną: dobro? wartość? ważność? Jaka jest struktura

<sup>5</sup> Por. *ibidem*; H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wrocław 1975.

<sup>6</sup> Por. J. Galarowicz, *op. cit.*

wartości? W jaki sposób istnieją wartości: subiektywny? idealny? realny? Co łączy wartości i powinność? Kolejne pytania dotyczą ładu aksjologicznego: Jakie są rodzaje wartości? W jaki sposób są uporządkowane? Jakie są znaki wskazujące na rangę wartości?

W filozofii klasycznej, zwłaszcza arystotelesowsko-tomistycznej, definiowano dobro w następujący sposób: *Bonum est, quod omnes desiderant* (Dobrem jest to, czego wszyscy pożądają).

Temu pojęciu dobra jako tego, co warto posiadać, przeciwstawia Scheler pojęcie dobra jako tego, co posiada wartość. Jako proste i pierwotne jakości, nie dające się już rozłożyć ani sprowadzić do czegoś jeszcze bardziej elementarnego, wartości są niedefiniowalne. Scheler szczególnie mocno podkreślał różnicę między wartościami a dobrami. W sensie ontologicznym wartość jest pierwotna w stosunku do dobra, jest niezależna od swej ewentualnej realizacji w rzeczach wartościowych, stanowi warunek dobra, czynnik konstytuujący je. Ale dopiero w dobrach – twierdzi Scheler – wartości stają się „rzeczywiste”. Również Hartmann i Ingarden rozumieją wartości jako swoiste jakości.

Natomiast dla Hildebranda najogólniejszą kategorią teorii dobra nie jest „wartość”, lecz pojęcie znaczeniowości, doniosłości, w a ż n o ś c i (*Bedeutsamkeit*). Hildebrand rozróżnia trzy główne rodzaje szeroko rozumianych dóbr odpowiednio do trzech kategorii doniosłości: 1) ważność subiektywną – ważność tego, co przyjemne lub subiektywnie zadowalające, 2) wartość w ścisłym sensie – ważność wewnętrzną, samą w sobie, oraz 3) ważność, jaka znamionuje obiektywne dobro dla osoby. Dzięki rozróżnieniu między rzeczami noszącymi wartości (dobra aksjologicznymi) a obiektywnymi dobrami dla osoby myśliciel ten ujmuje w obrębie jednej teorii dwa pojęcia dobra, które dotąd były ze sobą mieszane lub rozpatrywane w izolacji od siebie: dawne, klasyczne pojęcie dobra jako tego, co warto posiadać (m.in. św. Tomasz z Akwinu, współcześnie Moore), oraz nowoczesne pojęcie dobra jako tego, co posiada wartość (wprowadzone przez Schelera).

Klasyki fenomenologicznej etyki wartości są obrońcami o b i e k t y w n e g o i a b s o l u t n e g o charakteru wartości. Ich stanowiska dotyczące sposobu istnienia wartości nie są jednak tożsame. Według Hartmanna pierwotnym sposobem istnienia wartości jest istnienie idealne. Nie wykluczając idealnego sposobu istnienia idei wartości, Ingarden dowodzi, że sposób istnienia wartości jest odmienny zarówno od istnienia idealnego, jak i intencjonalnego oraz realnego. Między idealizmem Hartmanna a stanowiskiem Ingardena lokują się poglądy Schelera i Hildebranda. Schelerowski świat wartości nie jest platońskim niebem idei ani nie-

osobowym, abstrakcyjnym królestwem wartości w znaczeniu przyjętym przez Hartmanna. W rozumieniu Schelera wartości są ostatecznie zakorzenione w Bogu, są mową Boga. Wiążąc wartości jakościowe z pewnymi istotami ogólnymi, Hildebrand nie odrywa ich jednak od realnych bytów indywidualnych.

Związek wartości i powinności jest – według Schelera – jednostronny: to wartość warunkuje powinność, a nie na odwrót. „Wszelka powinność – pisze Scheler – jest ufundowana na wartości, podczas gdy wartości wcale nie są podbudowane przez idealną powinność.”<sup>7</sup> Dlaczego nie można budować etyki, opierając się na normach? Scheler odpowiada: ponieważ norma jest niesamodzielna wobec idealnej powinności, a powinność – niesamodzielna w stosunku do wartości. Scheler rozróżnia powinność idealną i powinność normatywną. Powinność idealna jest powinnością istnienia wartości. Dopiero na bazie tej powinności może być formowana powinność normatywna. Powinność normatywna dotyczy działania – chodzi w niej o to, że pewne czyny powinniśmy spełnić, a od innych powinniśmy się powstrzymać.

Hartmann rozróżnia trzy typy powinności: idealną powinność bycia, aktualną powinność bycia oraz powinność urzeczywistniania wartości w czynie.

Ingarden, a w jeszcze większym stopniu Hildebrand koncentrują uwagę na powinności moralnej.

Świat wartości jest – zdaniem fenomenologów – bogaty i różnicowany. Jest rządzony przez swoisty *logos*, dlatego panuje w nim ład aksjologiczny. W jaki sposób postrzegają ten ład klasycy materialnej etyki wartości?

Wszystkie wartości dzielą się – według Schelera – na wartości pozytywne (wartości w wąskim znaczeniu) i negatywne. Wartości negatywne nie są brakiem wartości pozytywnych, lecz odrębnymi jakościami – jakościami aksjologicznie negatywnymi. Biorąc pod uwagę charakter nosiciela wartości, Scheler rozróżnia przede wszystkim wartości osobowe (osób) i wartości rzeczowe (rzeczy). Do wartości osobowych zalicza wartość samej osoby oraz wartość cnót. Wśród wartości przysługujących dobrom rzeczowym rozróżnia trzy grupy: 1) wartości dóbr materialnych: przyjemnościowych (np. słodkie, narkotyki) i użytecznościowych (np. radioodbiorniki), 2) wartości dóbr cennych pod względem witalnym (np. wszystkie dobra gospodarcze) i 3) wartości dóbr „duchowych” (np. dzieła nauki, sztuki). Z kolei opierając się na różnicach

<sup>7</sup> Cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 239.



między samymi jakościami aksjologicznymi – treściami wartości, Scheler wymienia cztery, a niekiedy pięć odmian jakości wartości czyli modalności wartości: hedoniczne (i związane z nimi utylitarne, cywilizacyjne), witalne, duchowe oraz religijne.

Poznanie prawdy o hierarchicznym układzie wartości dokonuje się – zdaniem Schelera – w swoistych przeżyciach emocjonalnych. Niezależnie od tego można wskazać kilka czynników, które świadczą o randze wartości, m.in. jej trwałość oraz głębia zadowolenia, jaka towarzyszy jej odczuwaniu.

Wartości osobowe są wyższe od wartości rzeczowych. Układ hierarchiczny wartości ze względu na różnice między samymi jakościami aksjologicznymi jest następujący: wartości witalne są wyższe od hedonicznych; wartości duchowe przewyższają hedoniczne i witalne; wartości religijne stoją w hierarchii najwyżej.

Każdej modalności wartości odpowiada – zdaniem Schelera – określony wzór osobowy. Można mówić o pięciu modelach wzorów: mistrzu używania, przewodnim duchu cywilizacji, bohaterze, geniuszu i świętym.

Jedno idealne *universum* wartości jest przeżywane w różny sposób w rzeczywistości empirycznej i historycznej – przez konkretne istoty ludzkie, przez poszczególne epoki itp. Podmiotowe uwrażliwienie na wartości, określony historyczny stan świadomości wartości nazywa Scheler *etosem*. Jeden niezmienny świat wartości ma przeto wiele odzwierciedleń w świecie realnym. Każdy etos jest mniej lub bardziej wiernym ujęciem absolutnego uniwersum wartości.

Hartmann uważał, że na solidną ogólną klasyfikację wartości jest zbyt wcześnie. W wykładach z etyki z 1949 roku wymienił następujące grupy wartości: wartości hedoniczne, wartości dóbr, wartości witalne i wartości moralne.

Hartmann zakwestionował Schelerowską tezę, według której wartości niższe są „ufundowane” w wyższych. Schelerowskiemu uporządkowaniu wartości w jeden linearny szereg od najniższych do najwyższych przeciwstawił pogląd o „wielowymiarowości *universum* wartości”. Według Hartmanna o pozycji wartości w hierarchicznym systemie decydują dwa momenty: wysokość wartości oraz jej moc, a nie – jak twierdzi Scheler – tylko wysokość.

Zauważając, że to, co ważne, ma trojaki charakter, Hildebrand uważa, że wartości są dwójakiego rodzaju: *ontyczne*, tzn. takie, które wiążą się z istotą pewnego rodzaju bytów (np. wartość osoby jako osoby), albo *jakościowe*, będące swoistymi cechami pewnego bytu (np. uro-

da, dobroć). Między wartościami jakościowymi a ontycznymi zachodzi szereg różnic. O ile wartości jakościowe posiadają swoje odpowiedniki negatywne (np. odwadze odpowiada tchórzostwo), wartościom ontycznym (np. wartości osoby jako osoby) nie przeciwstawia się żadna wartość. Wartości kwalitatywne wykazują pewną niezależność od bytu, który je ucieleśnia (np. piękno wobec kobiety), natomiast wartości ontyczne są związane ze swymi nosicielami w sposób ściślejszy (np. nie można zostać pozbawionym wartości bycia osobą). Podczas gdy wartości jakościowe mogą się ucieleśniać w różnym stopniu, wartości ontyczne nie są w tym sensie stopniowalne.

Istnieje – zdaniem Hildebranda – kilka rodzin wartości jakościowych: witalne, estetyczne, intelektualne i moralne. Jak widać, Hildebrand zalicza do wartości jakościowych mniej więcej te same twory aksjologiczne, które u Schelera nazywane były po prostu wartościami. Przy tym wyłącza z ich pola tak zwane przez Schelera „wartości hedoniczne”, które podpadają u niego pod osobną kategorię ważności, oraz nie uwzględnia wśród nich „wartości utylitarnych”, które zalicza do klasy obiektywnych dóbr dla osoby. Owe rodziny wartości jakościowych są uhierarchizowane. I tak, ważniejsze od wartości estetycznych są wartości intelektualne, a ponad tymi stoją wartości moralne. Również w każdej dziedzinie wartości panuje hierarchia. Należy dodać, iż w obrębie „dóbr noszących wartości” występuje jeszcze jedna, jakościowo-ilościowa hierarchia, wiążąca się ze stopniem ucieleśnienia określonej wartości.

Wartości ontyczne również są uhierarchizowane w pewien sposób: wartość ontyczna istoty żywej jest wyższa od wartości przedmiotu nieożywionego, wartość ontyczna osoby przewyższa jedną i drugą, a najwyżej w hierarchii znajduje się Stwórca.

Oprócz wartości ontycznych i jakościowych istnieje wartość, która przysługuje wszystkim bytom realnym.

Z kolei Hildebrand rozróżnia cztery rodzaje obiektywnego dobra dla osoby: dobro polegające na posiadaniu czy też „noszeniu” wartości, dobro uszczęśliwiające polegające na fakcie obcowania z wartościami względnie stykania się lub zjednoczenia z dobrami noszącymi wartości, dobra elementarne, tzn. rzeczy niezbędne dla utrzymania życia, oraz związane z nimi dobra użyteczne, czyli rzeczy, które pomagają nam osiągnąć bądź to dobra elementarne, bądź to dobra wyposażone w wartości, oraz dobra uprzyjemniające życie – tzn. rzeczy, które są dla osoby przyjemne, pod warunkiem, że apelują do jej właściwego centrum. Hildebrand rozróżnia niższe i wyższe dobra dla osoby. Do niższych zalicza dobra przyjemnościowe oraz dobra elementarne (i zwią-

zane z nimi użyteczne). Dobra wyższe to bycie wyposażonym w wartości oraz grupa dóbr uszczęśliwiających, polegających na obcowaniu z wartościami.

Ingarden rozróżnia wartości konkretne i idee wartości. Ideami wartości się nie zajmuje. Wartości konkretne to pewne dobroby momentów indywidualnych, dzięki którym coś jest wartościowe. Są to wartości czegoś.

Ingarden w swoich rozważaniach aksjologicznych idzie raczej tropem Schelera, redukując wszelkie rodzaje tego, co doniosłe, do wartości. Uniwersum wartości jest – jego zdaniem – zróżnicowane ze względu na różnorodność nosicieli. Biorąc pod uwagę charakter nosicieli wartości, dzieli wartości na wartości osób (osobowe) i wartości rzeczy (rzeczowe). Do wartości osobowych zaliczone zostają takie wartości, jak świadomość, wolność, siła charakteru, inteligencja, szczęście, wszechstronność, głębia, samodzielność, indywidualność oraz – osobno – wartości moralne. Wśród dóbr rzeczowych rozróżnia dobra materialne (dostarczające przyjemności i ułatwiające życie), dobra witalne (związane bezpośrednio z życiem) oraz „dobra duchowe” (m.in. dzieła sztuki, wytwory badań naukowych).

Ingardenowska typologia wartości wiąże się ściśle z jego koncepcją człowieka jako jedności cielesno-duchowej oraz z jego ontologią. Z cielesnym, przyrodniczym wymiarem człowieka wiążą się wartości witalne, hedoniczne oraz utylitarne, natomiast z wymiarem specyficznie ludzkim, duchowym wiąże się wartość osoby jako osoby oraz wartości osobowe i kulturowe (duchowe). Spośród wartości związanych ze sferą specyficznie ludzką i z kulturą wyodrębnia i eksponuje wartość osoby oraz wartości moralne.

Do istoty wartości należy to – twierdzi Ingarden – że jedne są „wyższe”, a inne „niższe”, że przysługuje im określony stopień (poziom) godności, doniosłości, znaczeniowości, że zajmują ściśle określone miejsce w hierarchii ważności. Prawda ta jest zawarta w codziennym, potocznym doświadczeniu i w praktyce życiowej. Ingarden odnosi się krytycznie do dwóch prób – Schelerowskiej i Hildebrandowskiej – ustalenia kryteriów wysokości wartości. W aksjologicznej myśli Ingardena brakuje odpowiednika Schelerowskiego, Hartmannowskiego czy Hildebrandowskiego uporządkowania wartości. Jednak przez różne jego teksty przewijają się przynajmniej dwie ważne tezy dotyczące hierarchii wartości: pierwsza – stwierdzająca, że wartości moralne i kulturowe przewyższają wartości witalne, utylitarne i hedoniczne, oraz druga – głosząca prymat wartości moralnych.

8. DOBRO I ZŁO MORALNE<sup>8</sup>

Zdaniem Schelera wartości etyczne – „dobry”, „zły” – jako jakości absolutnie proste są niedefiniowalne. Można je jednak uchwycić w bezpośrednim poznaniu apriorycznym. Scheler podaje pewne okoliczności towarzyszące, pewne kryterium, które pozwoli zorientować się co do warunków, w których występuje, „zjawia się” wartość „dobry” i inne wartości moralne.

Wartości moralne są dla Schelera zawsze związane z wartościami przedmiotowymi, takimi jak przyjemność, zdrowie, poznanie, piękno itp. Wartości moralne pojawiają się przy urzeczywistnianiu innych wartości, są to wartości występujące „na barkach” innych wartości.

Zasadę doświadczenia dobra moralnego można sformułować najkrócej w następujący sposób: wartość moralna jakiegoś działania płynie ze słuszności tego działania, to znaczy z uznawanego przy jego podejmowaniu porządku wartości.

Czy wartości moralne mogą być przedmiotem chcenia człowieka? Scheler odpowiada: Wartości moralne nigdy nie mogą być celem chcenia. A co dzieje się, gdy człowiek chce „być dobrym” i chce „czynić dobro”? Kto chce być dobrym lub chce postępować dobrze – powiada Scheler – nie jest ani dobry, ani nie czyni dobrze, lecz jest faryzeuszem.

Będąc przeciwnikiem redukcji różnorodnych wartości do jednej nadrzędnej zasady, przeciwstawił się Hartman Schelerowskiemu sprowadzeniu trzech różnych typów wartości do jednego ich rodzaju. Otóż istnieją – zdaniem Hartmanna – wartości, których w ogóle nie da się zrealizować przez działanie, np. czystość lub niewinność. Po drugie, istnieją wartości nie nadające się na cel dążenia, które realizują się „przy okazji” realizacji innych wartości. Do trzeciej grupy wartości moralnych zalicza wszystkie wartości, do których można dążyć wprost. Scheler – jego zdaniem – niesłusznie zredukował wszystkie wartości do drugiego typu.

Hartmann jest autorem oryginalnej interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji cnoty i podziału wartości moralnych na wartości podstawowe i wartości cnót.

Mówiąc o Arystotelesowskiej koncepcji cnoty, na ogół zwraca się uwagę na to, iż jest ona „złotym środkiem” między dwoma biegunami, którymi są jej przeciwieństwa: nadmiar i niedomiar. Hartmann akceptuje tę interpretację, uważając ją jednak za niewystarczającą. Cnota nie jest jedną

<sup>8</sup> Por. J. Galarowicz, *op.cit.*

wartością pozytywną w przeciwieństwie do dwóch wartości negatywnych, lecz raczej – twierdzi Hartmann – syntezą dwóch wartości pozytywnych. I tak, na przykład, męstwo nie jest przeciwieństwem tchórzostwa i zuchwalstwa, lecz syntezą nieustępowania i rozwagi.

Podstawowymi wartościami moralnymi są w ujęciu Hartmanna wartości wspólne dla różnych rodzajów postępowania, ujawniające się w wielu różnorodnych sytuacjach życiowych. Główną wartością pozytywną tej grupy jest dobro moralne, któremu jako wartość negatywna przeciwstawia się moralne zło. Dobro moralne polega na zwróceniu się ku wyższej wartości. Inne podstawowe wartości moralne to moralna szlachetność, moralna pełnia i moralna czystość. Spośród wartości podstawowych Hartmann najwyżej ceni etos pełni życia.

Pierwszą grupę wartości cnót stanowią – według Hartmanna – wartości i normy właściwe moralności starożytnej: mądrość, dzielność, opanowanie, sprawiedliwość, ale też umiarkowanie, szczodrość, wielkoduszność, słuszny gniew, uzasadniona duma, ambicja. Na drugą grupę wartości cnót składają się wartości charakterystyczne dla moralności chrześcijańskiej: miłość bliźniego, wierność, zaufanie, pokora, prawdomówność itp. W trzeciej grupie pomieścił Hartmann wartości nieobecne w moralności starożytnej i chrześcijańskiej, a odkryte dopiero w czasach nowszych. Ta grupa wartości cieszyła się jego szczególną sympatią. Zaliczył tu m.in. Nietzscheańskie „umiłowanie tego, co dalekie”, i hojność moralną.

Kant zapoczątkował podejście, które absolutyzuje fenomen powinności, w pewnym sensie utożsamia moralność z powinnością. Z ostrą krytyką takiego poglądu wystąpił Scheler, wykazując, że powinność nie należy do natury doświadczenia moralnego, że jest w stosunku do niego czynnikiem obcym i deformującym. Niektórzy etycy, akceptując zasadniczą ideę Schelera, by etykę oprzeć na wartościach, uznali jednak, że nie można przekreślać powinności, albowiem stanowi ona czynnik konstytuujący doświadczenie etyczne. Do tych myślicieli należą m.in. Hartmann, Hildebrand oraz Ingarden.

W tradycyjnej etyce konflikty interpretowano zasadniczo jako walkę dwóch skłonności człowieka: dążenia do dobra i „pociągu do zła” lub jako walkę moralnych i pozamoralnych motywów pojawiających się w człowieku, np. jako antagonizm powinności, obowiązku i naturalnych skłonności, spontaniczności. Hartmann nie przeczy, że istnieją tego typu konflikty. Jest to jednak – jego zdaniem – tylko jeden z rodzajów konfliktów moralnych. Istnieją jednak konflikty i antynomie, które wynikają z przeciwieństwa samych wartości moralnych.

Dzięki wnikliwej polemice z relatywizmem etycznym i hedonizmem, formalizmem etycznym Kanta i etyką arystotelesowsko-tomistyczną, dzięki krytycznemu nawiązaniu do głównych idei materialnej etyki wartości Schelera oraz dzięki wprowadzeniu kategorii ważności i odpowiedzi na wartość, Hildebrand dokonał jednego z najgłębszych i najbardziej rzetelnych opisów i interpretacji moralności.

Szczególnie godne podkreślenia jest wskazanie przez niego kryteriów wyodrębnienia wartości moralnych spośród wartości jakościowych i dwóch cech materii jakości moralnych – ich dostojności i ich normatywnego charakteru – rozróżnienie wartości moralnych i wartości moralnie ważnych, zaliczenie do „siedziby dobra moralnego” nie tylko woli i działania, ale także odpowiedzi na wartość i postaw, oraz sama koncepcja dobra moralnego.

Co decyduje o tym, że niektóre postawy, odpowiedzi na wartość lub czyny są nośnikami dobra moralnego, a inne – nie? Wartości moralne urzeczywistniają się w nas jako obiektywne kwalifikacje ufundowane w naszych przeżyciach aktowych, postawach i działaniach wówczas – odpowiada Hildebrand – gdy udzielamy w nich adekwatnych odpowiedzi na wartości. Nie chodzi tu o wszelkie wartości, lecz o wartości moralnie doniosłe. Kolejnym warunkiem zaistnienia dobra moralnego jest ujęcie przez osobę ważności sytuacji i zarazem wykazywanie przez nią woli bycia dobrym w ogóle. Rzecz jasna, tylko takie udzielanie właściwej odpowiedzi na wartości moralnie doniosłe może być moralnie dobre, które jest wolne.

Hildebrand jest również autorem wnikliwych analiz dotyczących zagrożeń zdrowego życia moralnego i korzeni zła moralnego. Wskazuje on dwa główne korzenie zła: pychę oraz pożądlivość. Przy tym groźniejsza jest pycha.

Ingarden, wierny metodzie fenomenologicznej, wypracował w dyskusji m.in. z Schelerem, Hartmannem i Hildebrandem własną postać etyki aksjologicznej.

Etyka jest – zdaniem Ingardena – gałęzią filozofii zróżnicowaną wewnętrznie. Powinny ją tworzyć trzy działy: etyka teoretyczna, etyka normatywna i etyka stosowana, czyli technologia etyczna. Etyka stosowana rozważa sposoby realizacji pewnych stanów rzeczy, które są wypełnieniem norm etycznych. Etyka normatywna nie analizuje norm (jest to bowiem zadanie etyki teoretycznej), lecz zajmuje się konstruowaniem systemu norm. Rdzeniem etyki jest etyka teoretyczna, której Ingarden poświęcił najwięcej uwagi. Jej fundamentalne pytania dotyczą wartości moralnych.

Ingarden wymienia sześć warunków, jakie muszą zostać spełnione, aby zaistniały (pojawily się) wartości moralne. Po pierwsze, nie ma moralności bez świadomości. Po drugie, wartości moralne mogą pojawić się tylko tam, gdzie mamy do czynienia z jakimś postępowaniem podmiotu świadomego. Po trzecie, postępowanie to musi dotyczyć jakichś wartości. Po czwarte, nie jest możliwe pojawienie się wartości moralnych bez zachodzenia odpowiedzialności podmiotu. Jako piąty warunek zaistnienia dobra i zła moralnego wymienia Ingarden wolność. Po szóste, źródłem postępowania będącego nośnikiem wartości moralnych musi być centrum osobowe człowieka, „ja”.

Do istoty wartości moralnych należy – zdaniem Ingardena – nie tylko to, że ich zaistnienie wymaga spełnienia wymienionych wyżej warunków, ale również to, że domagają się one realizacji w sposób kategoryczny (bezwzględny). Idąc tropem Hildebranda, Ingarden zauważa, że wartościom moralnym przysługuje całkiem inna doniosłość, ważność, niż pozostałym wartościom.

Jakościowym rysem, wspólnym wszystkim pozytywnym zachowaniom moralnym, jest – zdaniem Ingardena – *szlachetność*. Motywem głównym postępowania moralnie wartościowego jest *bezinteresowna służba wartościom*.

## 9. DOBRO MORALNE A SZCZĘŚCIE

W sporze o relację między moralnością a szczęściem można wyróżnić trzy zasadnicze typy stanowisk.<sup>9</sup> Stanowisko eudajmonistyczne głosi: ostatecznym i decydującym motywem moralnego działania jest własne szczęście (gr. *eudaimonia*). Według drugiego podejścia moralność wyklucza interesowanie się własnym szczęściem. Niektórzy myśliciele odrzucają te dwa ujęcia. Stanowisko wykluczające z moralności interesowanie się własnym szczęściem uważają oni za fałszywą reakcję na błąd eudajmonistycznego immanentyzmu – zamknięcia się we własnym szczęściu.

Materialna etyka wartości jest jedną z odmian etyki nieeudajmonistycznej.<sup>10</sup> Wszyscy czterej etycy – Scheler, Hartmann, Hildebrand i Ingarden – głoszą *prymat moralności*. Życie dobre – ich zdaniem – polega na udzielaniu w sposób wolny adekwatnej odpowiedzi na wartości.

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, t. 2, s. 230–231.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*.

Czy z tego wynika, że należy z moralności wykluczyć interesowanie się własnym szczęściem? Scheler, Hartmann i Ingarden odpowiadają pozytywnie na to pytanie; szczęście jest dla nich produktem ubocznym, owocem życia dobrego. Odrzucając również eudajmonizm, Hildebrand nie podziela jednak poglądu wykluczającego z moralności interesowanie się własnym szczęściem. Píše: „człowiek jest przeznaczony do szczęścia i osiągnięcie szczęścia należy do pełni ludzkiej egzystencji”<sup>11</sup>.

## 10. UWAGI KOŃCOWE

Scheler wywarł wpływ nie tylko na bezpośrednich kontynuatorów materialnej etyki wartości ale również na takich etyków, jak Johannes Hessen i Romano Guardini. Poschelerowska myśl etyczna rozwija się obecnie wielokierunkowo: jest kontynuowana w szkole zainicjowanej przez Dietricha von Hildebranda; jest obecna w personalizmie Bernharda Häringa; bez Schelera inaczej wyglądałaby etyka dialogiczna.

Hartmann nie stworzył „własnej” szkoły.

Filozofia Hildebranda, również jego etyka, jest rozwijana przez jego uczniów i uczniów tychże. Istnieje szkoła Hildebranda, która obejmuje już pięć generacji. Obecnie centrum badań filozoficznych, prowadzonych w duchu Hildebranda, jest Internationale Akademie für Philosophie in Księstwie Lichtenstein, której rektorem jest Józef Seifert.

Ingarden jest jednym z głównych twórców krakowskiej szkoły etycznej. Szkołę tę współtworzą, oprócz Ingardena, Antoni Kepiński, Karol Wojtyła oraz uczniowie Ingardena – Józef Tischner, Władysław Stróżewski, Andrzej Półtawski, Adam Węgrzecki i Maria Gołaszewska. Pojawiają się obecnie również ważne prace etyczne „intelektualnych wnuków” Ingardena, m.in. Włodzimierza Galewicza i Jacka Filka.

Materialna etyka wartości nie jest, rzecz jasna, ostatnim akordem myśli etycznej, stanowi jednak jeden z najdonioślejszych kierunków etycznych zachodnioeuropejskiej filozofii.

## BIBLIOGRAFIA

- T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998  
 V. J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Warszawa 1994, rozdz. 14 i 18  
 F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952

<sup>11</sup> D. Von Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 163.

- O źródle poznania moralnego, przeł. Cz. Porębski, Warszawa 1989
- H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wrocław 1985
- W. Cichoń, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*, Kraków 1980
- Wartości, człowiek, wychowanie. *Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996
- J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996
- Z badań nad istotą wartości etycznych, Kraków 1996
- J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności (Elementarz etyczny)*, Kraków 1993
- W drodze do etyki odpowiedzialności, t. 1-2, Kraków 1997-1998
- W. Galewicz, *Analiza dobra*, Kraków 1988 (red.), *Z fenomenologii wartości*, tłum. zbiorowe, Kraków 1988
- M. Grabowski (red.), *O miłości. Antologia*, Toruń 1998
- N. Hartmann, *Ethik*, wyd. IV, Berlin 1962
- Najważniejsze problemy etyki, przeł. A.W., „Znak” 1974, nr 11 (245), s. 1422-1454
- W. Henckmann, *Materiale Wertethik*, w: A. Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 2: *Gegenwart*, Tübingen-Basel 1992, s. 82-102
- J. Hessen, *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden 1954
- D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” 1916, t. 3, s. 126-252
- Ethik*, Regensburg-Stuttgart 1973
- Moralia*, Regensburg 1980.
- Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności, przeł. J. Szewczyk, „Znak” 27 (1975), nr 10 (256), s. 1289-1308
- Serçe*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985
- Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” 1921, t. 5, s. 462-602
- E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Dordrecht 1988
- O. Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Brünn 1937
- O. Kühler, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, Berlin 1932
- A. Métraux, *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, Paris 1973
- J. Pawlica (red.), *Etyka: zarys*, Kraków 1992
- A. Pfänder, *Ethik in kurzer Darstellung*, München 1973
- A. Plack, *Die Siellung der Liebe in der materialen Wertethik. Eine systematische Auseinandersetzung im Anschluss an M. Scheler, N. Hartmann und D. von Hildebrand*, München 1957
- H. Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, Freiburg 1949
- Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Heidelberg 1964
- J. Seifert, *Istota i motywacja moralnego działania*, przeł. S. Frącz, Opole 1981
- M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. V, Bern 1966

- Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914), Bern 1971
- O rehabilitacji cnoty, przeł. R. Ingarden, „Znak” 1994, nr 8 (471), s. 4-18
- Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977
- E. Shimonisse, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik*, The Hague 1971
- A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993
- Sumienie*, Bydgoszcz 1997
- Szkice z etyki wartości*, Gniezno 1995
- G. Störing, *Die moderne ethische Wertphilosophie. Eine kritische Beleuchtung*, Leipzig 1935
- W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1990
- Istnienie i wartość*, Kraków 1981
- W kręgu wartości*, Kraków 1992
- J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand i in., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 1-148
- Jak żyć?*, Wrocław 1994
- Myslenie według wartości*, Kraków 1982
- M. Wittmann, *Die moderne Wertethik. Historisch untersucht und kritisch geprüft*, Münster 1940

ALEKSANDER BOBKO

## ETYKA I RELIGIA W INTEGRUJĄCEJ SIĘ EUROPIE

Jednoczenie Europy to także pewien proces duchowy. Każdą trwałą wspólnotę ludzi musi bowiem łączyć nie tylko interes, dążenie do wspólnych celów, czy strach w obliczu zagrożenia. O jej trwałości decyduje również przyznawanie się – przynajmniej w podstawowym zakresie – do wspólnego systemu wartości, jedność przekonań co do norm postępowania, sensu życia, a więc pewien wspólny „*ethos*”. Wspólnota ludzi jest przede wszystkim wspólnotą etyczną.

Czy współczesna Europa tworzy taką właśnie wspólnotę? W jakimś stopniu na pewno. Dobrym przykładem idei, która stanowi o swoistym *ethosie* Europy – czy nawet szerzej, całej zachodnioeuropejskiej cywilizacji – jest idea praw człowieka. W dzisiejszym świecie, coraz bardziej dominowanym przez relatywizm, idea praw człowieka urasta do rangi absolutnego kryterium, które rozstrzyga – często w sposób ostateczny – o moralnej jakości działań publicznych poszczególnych osób, instytucji, wreszcie całych państw. Ten, kto dzisiaj łamie prawa człowieka, stawia się niejako poza nawiasem cywilizowanego świata. Czymś oczywistym i nie podlegającym dyskusji jest bowiem to, że każdy człowiek posiada pewne przyrodzone prawa, których nie wolno naruszać pod żadnym pozorem – nawet w imię jakiegoś niezwykle wielkiego dobra.

Innym charakterystycznym rysem etycznej wspólnoty współczesnej Europy jest ostre rozdzielanie sfery etyki i religii. Nowoczesna etyka ma być niezależna od religii. Czy jest to możliwe bez utraty tego, co stanowi istotę etyki? Temu właśnie zagadnieniu chciałbym poświęcić krótkie rozważania i analizy zawarte w niniejszym artykule.

W tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej teologia stanowi naturalną podstawę wszelkich etycznych przekonań. Tezę tę uzasadnia filozofia tomistyczna, ale dla jej zobrazowania dla naszych potrzeb przytoczmy przykładowo współczesnych autorów tworzących w kręgu tej myśli. Dietrich von Hildebrand pisał: „wartości moralne posiadają ostateczną realność, która uzasadnia ważność porządku moralnego, jego majestat, tylko wtedy, gdy są ostatecznie zakorzenione w Absolutnej Osobie Boga”<sup>1</sup>. W podobnym tonie związek moralności i religii wyraża polski etyk ks. Tadeusz Ślipko: „pierwszą przyczyną sprawczą i ostateczną podstawą imperatywności prawa naturalnego jest określony akt Boga stanowiącego człowiekowi nakaz postępowania zgodnego z regułami dobra wyrażonymi w rozumie i naturze moralnej człowieka”<sup>2</sup>. Krótko mówiąc, uprawianie etyki bez teologii jest właściwie niemożliwe. Jednak obecnie teza ta coraz rzadziej wyrażana jest w tak pryncypialny sposób. Daje się raczej zauważyć tendencję do podkreślania naturalności etyki, akcentowania wspólnych intuicji moralnych występujących w różnych religiach i kulturach. Rzeczą charakterystyczną dla tego nowego ducha jest choćby to, że Papież kieruje większość swoich przesłań nie tylko do katolików czy chrześcijan, ale do „wszystkich ludzi dobrej woli”. Dlatego też, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, można mówić o poszukiwaniu nowej formuły dla wyrażenia związku pomiędzy etyką i religią.

To, co stanowi jeszcze problem w obrębie myśli chrześcijańskiej, w innych nurtach współczesnej filozofii zdaje się jednoznacznie rozstrzygnięte. Etyka nie wymaga podpierania się żadnymi odwołaniami do teologii i religii. Ba, odwołania takie są niewskazane i niebezpieczne – zagrożają tolerancji, wykluczają nowoczesnie pojmowany uniwersalizm i racjonalizm, do których powinna dążyć refleksja etyczna. Tego rodzaju przekonanie, jako naturalne i oczywiste, coraz bardziej dominuje w potocznym myśleniu, a także znajduje wyraz w wielu różnych koncepcjach filozoficznych. W prowadzonych tu rozważaniach chciałbym zatrzymać się przez chwilę na jednej z nich, a mianowicie na tak zwanej etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego.

Etyka Kotarbińskiego nie jest ani najnowsza, ani najlepiej znana. Pomimo to warto właśnie w tym miejscu poświęcić jej nieco uwagi. Kotarbiński tworzył w czasach, gdy Europa była przedzielona „żelazną kurtyną” i o integracji w dzisiejszym tego słowa znaczeniu nikomu się nawet nie śniło – główne tezy etyki niezależnej były formułowane w latach

<sup>1</sup> D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 455, New York 1953.

<sup>2</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 282.

pięćdziesiątych. Tym bardziej zadziwiające jest to, że czytając dzisiaj jego pisma, uderza nas bijąca z nich „europejskość”. Prześledźmy zatem najważniejsze tezy jego koncepcji etycznej.

#### ETYKA NIEZALEŻNA W UJĘCIU TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

Kotarbiński wyróżnia trzy rodzaje pytań, na które odpowiada filozofia praktyczna (etyka w szerokim znaczeniu):

- jak postępować, aby być szczęśliwym,
- jak działać, aby skutecznie osiągnąć zamierzony cel,
- jak żyć, aby zasłużyć na miano porządnego człowieka.

Pierwszym z nich zajmuje się felicytologia, drugim prakseologia, natomiast trzecim etyka w sensie ścisłym.<sup>3</sup> W tym rozumieniu w centrum zainteresowania etyki stoi czcigodność postępowania. Tadeusz Kotarbiński dąży w swych rozważaniach do sprecyzowania, na czym polega istota dodatniej bądź ujemnej oceny etycznej; stara się jasno określić, co decyduje o tym, że jeden czyn uważamy za chwalebny, a inny za haniebny.

Od samego początku podkreśla, że wszelkie oceny moralne powinny być całkowicie niezależne od przekonań religijnych – „Toż przecie nie potrzeba odwoływać się do Opatrzności ani do nieśmiertelności, by uznać za słuszne, jeśli chwali się męstwo, dobroć serca, prawość, godność własną, szlachetność motywacji (...) Więc potwierdza się charakterystyka etyki niezależnej jako niezależnej od religii” (s. 142). Postulując niezależność etyki, Kotarbiński idzie jeszcze krok dalej. Pisze: „Etyka naszym zdaniem, w równej mierze jak lecnictwo lub jak administracja, nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu” (s. 143).

Istota etyki sprowadza się do umiejętności właściwej oceny poszczególnych czynów i sposobów postępowania. Oceny te powinny zamykać się w prostym stwierdzeniu, że dany czyn, a co za tym idzie i podmiot czynu – człowiek, zasługuje na uznanie lub napiętnowanie. Dokonując tego rodzaju oceny, opieramy się, zdaniem Kotarbińskiego, na jakiejś bezpośredniej oczywistości, na którą nie mają wpływu inne przekonania. Umiejętność moralnej oceny jest pewnym nawykiem, który

<sup>3</sup> Zob. na przykład: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław–Warszawa 1987, s. 111, 179. Dalej cytuję w tekście bezpośrednio, z podaniem strony.

winniśmy w sobie pielęgnować i rozwijać. Co jednak kształtuje tę etyczną dyspozycję, jeżeli – zgodnie z pryncypiami etyki niezależnej – nie jest ona w żaden sposób formowana przez przekonania religijne, światopoglądowe, czy intuicje metafizyczne?

Kotarbiński pisze: „Przypuszczam mianowicie, że specyficzna ocena etyczna wyrobiła się w dziejach społeczeństw jako reakcja na zachowanie członków własnego społeczeństwa, którzy bronili innych jego członków w sytuacjach o charakterze zagrożenia wymagających wysiłku i stawiania czoła niebezpieczeństwom” (s. 111). Stoi on zatem na stanowisku, że zdolność do wydawania ocen etycznych jest owocem – nie analizowanego już dalej – pewnego procesu ewolucyjnego i historycznego. Podmiotem tego procesu jest jakaś wspólnota ludzka, a momentami, które w istotny sposób kształtują postawy etyczne członków wspólnoty, są sytuacje zagrożenia. To niezwykle charakterystyczne dla koncepcji Kotarbińskiego. Dyspozycja etyczna wykuwa się w chwili niebezpieczeństwa, konfliktu. Wtedy myślimy jednak nie tyle o własnym przetrwaniu, co stajemy w obronie słabszych i jeszcze bardziej zagrożonych od nas. Obserwacja ta prowadzi do wypracowania kluczowego terminu etyki niezależnej, mianowicie pojęcia „spolegliwego (dzielnego) opiekuna”.

Czy istnieje jakiś jeden wspólny moment występujący we wszystkich czynach, które uznajemy za chwalebne? Czy jest coś, co stanowi wspólny rys odwagi, uczciwości, dobrego serca, wspaniałomyślności? Kotarbiński proponuje następującą odpowiedź: „to wszystko mieści się w jednym, mianowicie te wszystkie zalety odpowiadają motywacji człowieka, na którego można liczyć jako na dzielnego opiekuna w trudnych sytuacjach (...) Bo czego wymaga się od dzielnego opiekuna? Przede wszystkim taki człowiek musi zachowywać się nieinteresownie wobec tych, którymi się opiekuje” (s. 153). W innym miejscu tak charakteryzuje postawę opiekuna: „Do sprawowania spolegliwego opiekuństwa trzeba umieć oddać się cudzej sprawie, być dobrym dla kogoś, zdobyć się na odwagę, stawiając czoła wszelkim spotykanym niebezpieczeństwom. Prawdziwy spolegliwy opiekun – to świadek gotowy z narażeniem się własnym bronić prawdy przeciw kalumniom” (s. 118). Postawa dzielnego opiekuna zawiera zatem w sobie to wszystko, co sprawia, że postępowanie człowieka uznajemy za chwalebne i godne naśladowania.

Ideał spolegliwego opiekuna nie jest jednak jakąś obiektywną miarą, po którą człowiek może sięgnąć, aby ocenić postępowanie własne lub innych. Każda ocena etyczna musi się dokonać w sumieniu. Kotarbiński definiuje sumienie jako „całokształt intuicyjnych przeświadczeń o tym,



co haniebne, a co czcigodne” (s. 138). Indywidualne sumienie człowieka stanowi właściwe centrum, w którym kształtują się zarówno postawy, jak i oceny etyczne. Oparcie etyki na sumieniu to bardzo ważny punkt etyki niezależnej – „Etyka niezależna jest niezależna jeszcze i w tym sensie, że własnego głosu sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym. W istocie rzeczy każdy z nas, niezależnie od kogokolwiek innego, odwołuje się przede wszystkim do własnego sumienia. Ono jest dla każdego z nas sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny” (s. 149).

Pomimo wyeksponowania indywidualnego sumienia, Kotarbiński nie akceptuje subiektywizmu w etyce. Przeciwnie, jest przekonany, że odwołanie się do sumienia otwiera drogę dla prawdziwego uniwersalizmu: „Sumienie, ów głos intuicyjnej oceny etycznej, wyrosło wprawdzie w psychikach ludzi na gruncie ograniczonych solidarności, ale ma w sobie, z natury rzeczy, dynamikę rozwojową zmierzającą do uniwersalności” (s. 112). Zauważyliśmy już, że w ujęciu Kotarbińskiego świadomość etyczna podlega ewolucji. Źródło dynamiki tego procesu umiejscowione jest w ludzkim sumieniu. Natomiast punkt docelowy to stan, w którym wszyscy, wydając niezależne, racjonalne oceny etyczne, zaczęły przemawiać jednym głosem, a każdy człowiek, opierając się na własnym sumieniu, odkryje powołanie do bycia dzielnym opiekunem dla innych ludzi.

Dokonajmy krótkiego podsumowania.

Kotarbiński w centralnym punkcie swojej etyki stawia solidarność ze słabszymi – postępować etycznie to obejmować troską tych, którzy mogą oczekiwać naszej pomocy. Podkreśla rolę indywidualnego sumienia – przy rozstrzygnięciu dylematów moralnych nikt nie może mnie wyręczyć, aby być prawym człowiekiem muszą podążać za głosem własnego sumienia. Nie oznacza to jednak subiektywizmu i relatywizmu etycznego – zdrowe sumienie, nieobciążone ideologicznie zapewnia etyce uniwersalność. To, że jeden czyn zasługuje na szacunek, a inny na naganę, jest, zdaniem Kotarbińskiego, do uzgodnienia przez wszystkich rozsądnych ludzi, którzy kierując się dobrą wolą, unikają nierozstrzygalnych sporów religijnych i światopoglądowych. Etyka ma być zatem niezależna od religii i tolerancyjna wobec różnic światopoglądowych.

Do wskazanych tutaj charakterystycznych momentów etyki niezależnej bez większych zastrzeżeń przyznałby się także współczesny Europejczyk. Etyka ta stara się bowiem odwoływać do tego, co łączy, zachowuje daleko posuniętą tolerancję dla przekonań innych i przez to zdaje się wyglądać bardzo obiecująco jako element integrujący ludzi

o różnych wyznaniach i światopoglądach. Czy jest tak rzeczywiście? Czy etyka niezależna może stanowić czynnik integrujący współczesną Europę?

#### NIEUSUWALNY PROBLEM ETYKI NIEZALEŻNEJ

W przedstawionej tu pokrótce koncepcji etyki niezależnej z wzorcem naczelnym spolegliwego opiekuna pojawia się jednak pewne pęknięcie, pewien permanentny problem. Sam Kotarbiński zwraca na to uwagę w jednej z tez etyki niezależnej: „Jawna niewykonalność opiekuńczości powszechnej stwarza konieczność wyboru działań. Powstaje zagadnienie prymatu pewnych zadań opiekuńczych w stosunku do innych możliwych. Ponieważ zaś potrzeby różnych istot są niezgodne i niepodobna sprzyjać pewnym istotom, nie szkodząc pod pewnym względem innym, (...) przeto trzeba się zdecydować na pewne pozytywne kryteria ferowania jednych kosztem innych” (s. 196-197). Etyka niezależna buduje ramy dla uniwersalnego etycznego myślenia na dość wysokim poziomie abstrakcji. Generalnie trudno nie zgodzić się z tym, że należy pomagać słabszym, a dzielny opiekun jest kimś godnym szacunku. Co jednak z tej powszechnej zgody wynika przy rozwiązywaniu konkretnych problemów, w którym mamy niejednokrotnie do czynienia z bardzo złożonymi konfliktami interesów?

Kotarbiński pisze: „Trzeba mieć świadomość głównego kierunku, mieć coś w rodzaju busoli, a zagadnienie wykonawcze, zastosowanie tendencji naczelnej do aktualnych przypadków z ich zawilgoceniem splotami okoliczności – rozstrzygać konkretnie, dla każdego danego przypadku w całej jego swoistej odrębności” (s. 148). Aby nie pogubić się w skomplikowanej rzeczywistości, trzeba dysponować czymś „w rodzaju busoli”. Busola to narzędzie nakierowujące nas na stały, niezmienny punkt. Jej użycie zakłada także istnienie jakiegoś porządku w otaczającym nas świecie. Co miałoby pełnić rolę takiej busoli? Czy w ramach etyki niezależnej możliwe jest w ogóle myślenie o stałym, niezależnym od nas punkcie odniesienia? Wydaje się to wątpliwe, bo istnienie takiego etycznego bieguny sprawiałoby, że właśnie stalibyśmy się od niego zależni. A jego odkrycie i opisanie wymagałoby wejścia w problematykę metafizyczną.

Nic dziwnego zatem, że akceptując niezależność etyki w takim sensie, jak postuluje to Tadeusz Kotarbiński i jak w dużej mierze czyni to współczesna kultura, skazujemy się na sytuację aksjologicznego zągubienia. Jest w tym jakiś swoisty paradoks: z jednej strony, powszechna

zgoda na uniezależnienie etyki od religii i tolerancja dla pluralizmu światopoglądowego, z drugiej – niezdolność do uzgodnienia stanowiska przy konkretnych problemach etycznych. Bardzo trafnie opisuje tę sytuację Alasdair MacIntyre: „Najbardziej uderzającą cechą współczesnych wypowiedzi moralnych jest to, że przytłaczająca ich większość stanowi sposobność do wyrażenia niezgody na coś, zaś najbardziej widoczną cechą debat (...) jest z kolei to, że mają nie kończący się charakter. Nie chodzi mi tylko o to, że debaty te ciągną się w nieskończoność, ale o to, że najprawdopodobniej one po prostu nie mają w ogóle rozwiązania. Wydaje się, że w naszej kulturze nie ma żadnego racjonalnego sposobu dochodzenia do moralnej zgody.”<sup>4</sup> Jako przykłady tego rodzaju nierozstrzygalnych sporów MacIntyre podaje problem wojny sprawiedliwej, aborcji, zakresu działalności współczesnego państwa.

Z zupełnie innej perspektywy, ale o podobnym braku jedności mówił Jan Paweł II w czasie wizyty w Polsce w 1997 roku: „Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca (...) Do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jest jeszcze daleka. Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha.”<sup>5</sup> Wydaje się, że etyka niezależna – mimo całej swojej atrakcyjności – nie stanowi wystarczająco mocnego fundamentu dla rzeczywistej wspólnoty ducha.

#### PYTANIE O WŁAŚCIWĄ RELACJĘ ETYKI I RELIGII

Zakwestionowanie roli etyki niezależnej nasuwa naturalne pytanie – co można zaproponować w zamian? Czy etyka ma być zależna od religii?

Oczywiście, takie rozwiązanie nikogo dzisiaj nie usatysfakcjonuje. Dla współczesnego Europejczyka brzmi ono zupełnie obco, a nawet groźnie. W filozofii nowożytnej bardzo głęboko zakorzenione jest bowiem przekonanie, że etyka opiera się na doświadczeniu rozumu, że wyrasta z wrażliwości moralnej autonomicznego podmiotu. Jakże zatem mogłaby być zależna od religii?

Nie jesteśmy w stanie zaproponować tutaj zadowalającego rozwiązania. Aby głębiej zrozumieć wagę samego pytania o związek etyki i re-

ligii, sięgnijmy do jednego z klasyków nowożytnej etyki, mianowicie do Kanta.

Myśliciel z Królewca przywiązywał bardzo wielką wagę do autonomii etyki. Poczucie moralnego obowiązku było dla niego zupełnie pierwotnym doświadczeniem każdego człowieka. Był przekonany o tym, że doświadczenie to wpisane jest w sam rozum i nie wymaga dalszych uzasadnień. Kant pisał niezwykle sugestywnie: „Przyjmijmy tedy, że jakiś człowiek (...) przychyła się do twierdzenia, że nie ma Boga – ale gdyby chciał z tej racji uważać nakazy obowiązku za jedynie urojone, nieważne i nie obowiązujące i zamierzał je bez skrępowań przekraczać, byłby i nawet w swych własnych oczach nikczemnikiem.”<sup>6</sup> Jeżeli wczytamy się w jego prace dotyczące etyki, to odnajdziemy w nich wiarę w to, że powołaniem zarówno człowieka, jak i całej ludzkości jest doskonalenie moralne, które prowadzi do urzeczywistnienia ideału najwyższego dobra. Jednak w jednym z ostatnich swoich dzieł, w *Religii w obrębie samego rozumu*, rozważając możliwość urzeczywistnienia i rozpowszechnienia dobra, Kant pisał: „najwyższe moralne dobro jest nie do zrealizowania poprzez dążenie jednostki do swej moralnej doskonałości, lecz wymaga to zjednoczenia jednostek w całość, w system ludzi o dobrym usposobieniu”<sup>7</sup>. Co jest warunkiem możliwości utworzenia takiej etycznej wspólnoty ludzkiej? Kant odpowiadał: „etyczna wspólnota jest możliwa do pomyślenia (...) wyłącznie jako lud podległy boskim nakazom, tj. jako lud Boży”<sup>8</sup>. Stąd związek pomiędzy etyką a religią Kant określa ostatecznie przy pomocy formuły: „etyka prowadzi nieuchronnie do religii”<sup>9</sup>.

Widzimy zatem, że już w obrębie Kantowskiej filozofii, która stanowi przecież jeden z filarów współczesnej świadomości moralnej, problem związku pomiędzy etyką a religią nie wygląda tak prosto i jednoznacznie, jak mogłoby się to na pozór wydawać. W perspektywie przeprowadzonych tutaj rozważań jedno wydaje się pewne: w dzisiejszych czasach, w których, z jednej strony, obserwujemy usilne dążenia do znalezienia zasady integrującej Europę, a z drugiej – doświadczamy coraz bardziej nieznośnego relatywizmu, w jaki popada etyka, wzajemna relacja etyki i religii wymaga ponownie poważnej refleksji.

<sup>4</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 29.

<sup>5</sup> Homilia w Gnieźnie, 3.06.1997.

<sup>6</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 1986, s. 455.

<sup>7</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 125.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 127.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 28.

ADAM OLSZEWSKI

## KILKA UWAG NA TEMAT DEMOKRACJI

1. W systemie demokratycznym o charakterze parlamentarnym władzę ustawodawczą sprawuje odpowiednio dobrana reprezentacja społeczeństwa. Podstawą do uznania jakiegoś prawa za obowiązujące jest głosowanie, zakończone większością asercją odpowiedniej ustawy, czy też innego przepisu prawa. Ponieważ każdy z członków owej reprezentacji społeczeństwa, jak być może niesłusznie zakładamy, posługuje się w swoim indywidualnym myśleniu zasadami logiki, rodzi się pytanie o to, jaką logiką posługuje się cały organizm parlamentu jako taki. Dokładnie chodzi o to, jaka jest logika głosowań większościowych. W niniejszym artykule chcemy zbadać, z punktu widzenia formalnego, fenomen większości. Ów fenomen ma naturalnie więcej przejawów, jednakże ten powyżej wyróżniony posiada szczególne znaczenie. Z drugiej strony, rozważania nasze mają inny grunt. Chodzi o filozoficzne zagadnienie prawdy. „Co to jest prawda?”, pytał Piłat Jezusa i nie otrzymał odpowiedzi. Tak ważnych pytań nie chcemy sobie tutaj stawiać, lecz skupimy swą uwagę na pewnym kryterium prawdy, które zwać będziemy większościowym. Jest to kryterium należące do grupy rozwiązań pragmatycznych problemu prawdy. Zbliżone jest ono w pewnym sensie do kryterium Peirce'a. Wypowiemy je nieściśle w następujący sposób:

*Jeśli zdanie p uznaje większość jakiejś ustalonej populacji, to zdanie p jest prawdziwe.*

Jak widać zakładamy, że nośnikami prawdziwości są zdania. Po drugie, nasze kryterium ma strukturę warunkową. Wydaje się, że każde

kryterium prawdy powinno być wypowiedziane w takiej formie, gdyż kryterium podaje warunek wystarczający tego, aby jakieś zdanie było prawdziwe. Obok jednego kryterium mogą, nawet na terenie jednego języka, występować inne kryteria prawdziwości. Aby w powyższym sformułowaniu móc zastąpić okres warunkowy równoważnością, należy wykazać, że to kryterium jest jedyne dla danego języka, a to wydaje się dość trudne. Dwa pojęcia, występujące w sformułowaniu naszego kryterium, nie są jasne: uznawanie zdania oraz większość. Pierwsze z nich zostało już dość dobrze zbadane od strony filozoficznej i formalno-logicznej.<sup>1</sup> Dlatego w dalszej części artykułu zajmiemy się samym pojęciem większości.

Pierwszą narzucającą się intuicją jest, aby większość w jakimś zbiorze potraktować jako kwantyfikator. Analogicznie do najbardziej znanych kwantyfikatorów, możemy go nazwać kwantyfikatorem większościowym. Pojęcie większości zawiera w sobie wiele treści. Jest ono zrelatywizowane do zbioru, w którym jakiś inny zbiór tworzy większość. Poniżej zostanie przedstawionych kilka definicji większości. Należy je traktować jako propozycje:

- symbol  $W(X)$  – będziemy czytać: większość w zbiorze  $X$ ;
- symbol  $W_Y(X)$  – będziemy czytać: zbiór  $Y$  jest większością w zbiorze  $X$ ;
- symbol  $cX$  – będziemy czytać: moc kardynalna zbioru  $X$ ;
- symbol  $X'$  – będziemy czytać: dopełnienie zbioru  $X$ .

## DEFINICJA 1.

Niech  $X$  będzie dowolnym zbiorem skończonym:

$$W(X) = \{Y: cY > cY'\}$$

## DEFINICJA 2.

Niech  $X$  będzie zbiorem nieskończonym, dowolnej mocy:

$$W(X) = \{Y: Y' \text{ jest zbiorem skończonym}\}$$

## DEFINICJA 3.

Niech  $X$  będzie zbiorem nieskończonym dowolnej mocy:

$$W(X) = \{Y: cY > cY'\}$$

<sup>1</sup> Por. prace uważane dzisiaj za klasyczne: A. Grzegorzcyk, *Nieklasyczne rachunki zdań a metodologiczne schematy badania naukowego i definicje pojęć asertywnych*, „Studia Logica” 1967, 20, s. 117–130; A. Grzegorzcyk, *Klasyczne, relatywistyczne i konstruktywistyczne sposoby uznawania twierdzeń*, „Studia Logica”, 1971, 27, s. 151–159; J. Łoś, *Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych*, „Kwartalnik filozoficzny”, 17, s. 59–78; N. Rescher, *Topics i Philosophical Logic*, Reidel, Dordrecht 1968; W. Patryas, *Uznawanie zdań*, PWN, Warszawa 1987.

## DEFINICJA 4.

Niech  $X$  będzie przestrzenią mierzalną:

$W(X) = \{Y: cY > Y' \text{ i gdy miara zbioru } Y \text{ jest większa od miary } Y'\}$ .

DEFINICJA 5.<sup>2</sup>

Niech  $X$  będzie przestrzenią topologiczną:

$W(X) = \{Y: cY > cY' \text{ i gdy } Y \text{ jest podzbiorem gęstym przestrzeni } X\}$ .

Jak widać, określeń większości może być wiele. Zaprezentowane definicje zawierają warunek dotyczący mocy zbioru będącego większością w jakimś większym oraz dodatkowe warunki, w zależności od charakteru przestrzeni  $X$ . Im pojęcie jakiejś przestrzeni jest mniej ogólne i zawiera więcej treści, tym łatwiej określić dodatkowe warunki, które ma spełniać zbiór większościowy. Jeśli dodatkowo nadamy przestrzeni  $X$  jakąś strukturę porządkową oraz uznawanie zdań uzależnimy od struktury porządkowej, to zagadnienie jeszcze bardziej się skomplikuje.

W najprostszym przypadku, dla  $X$  skończonego, rodzina  $W(X)$  posiada następujące własności:

- (i) jest zamknięta na sumę zbiorów: jeśli  $W_Y(X)$  oraz  $W_Z(X)$ , to  $W_{Y \cup Z}(X)$ ,
- (ii) posiada element największy  $X$  względem relacji inkluzji zbiorów, gdyż  $W_X(X)$ ,
- (iii) rodzina  $W(X)$  z operacją sumy zbiorów jest półkratą górną względem wymienionej relacji,
- (iv) nie przenosi się na podzbiory, ani na nadzbiory  $X$ ,
- (v) posiada elementy minimalne względem tego samego porządku,
- (vi) jeśli  $W_Y(X)$  oraz  $Y \subseteq Z \subseteq X$ , to  $W_Z(X)$ .

2. Obecnie przejdziemy do zastosowania pojęcia większości odpowiadającego powyższej definicji pierwszej, a zatem określonej dla zbiorów skończonych. Zostało wykazane, że kwantyfikator większościowy nie jest pojęciem zwykłej logiki pierwszego rzędu.<sup>3</sup> Stworzenie swego rodzaju rachunku kwantyfikatorów większościowych czeka jeszcze na realizację. Kwantyfikator większościowy zasługuje na tę nazwę ze względu na to, iż jest kwantyfikatorem uogólnionym w sensie Mostowskiego.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Idea tej definicji pochodzi od ks. prof. M. Hellera.

<sup>3</sup> K. J. Barwise, R. Cooper, *Generalized quantifiers and natural language*, „Linguistics and Philosophy”, 4, s. 159–219; J. Van Benthem, K. Doets, *Higher-order logic*, „Handbook of Philosophical Logic”, vol. 1, s. 275–329.

<sup>4</sup> A. Mostowski, *On a generalization of quantifiers*, „Fundamenta Mathematicae” 1957, 44, s. 12–36.

Zadaniem tej części artykułu jest „włożenie” kwantyfikatora większościowego do klasycznego rachunku zdań.<sup>5</sup>

Intuicja jest bardzo prosta. Z każdą formułą rachunku zdań związaną jest semantyczna tabela, w której zanotowane są wszystkie istotnie różne (ze względu na daną formułę) wartościowania zero-jedynkowe. Jest ich zawsze skończenie wiele. Tautologią klasycznego rachunku zdań jest formuła, która w ostatniej kolumnie ma same jedynki. Tautologie są, jak widać, scharakteryzowane semantycznie. Idąc po tej semantycznej linii, przez formułę logicznie prawdopodobną rozumiemy formułę, która w ostatniej kolumnie odpowiadającej jej tabeli ma większość jedynek. Zbiór formuł logicznie prawdopodobnych oznaczmy literą  $P$ . Skąd wzięła się nazwa formuła logicznie prawdopodobna? Weźmy, na przykład, następujące wnioskowanie: stąd, że jeśli pada deszcz, to jezdnia jest mokra, wynika, że jeśli jezdnia nie jest mokra, to nie pada deszcz. Wnioskowanie to oparte jest na następującej regule klasycznego rachunku zdań:

$$(1) \quad \frac{(p \rightarrow q)}{(\sim q \rightarrow \sim p)}$$

Po stronie tautologii klasycznego rachunku zdań odpowiada jej następująca formuła:

$$(2) \quad (p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$$

Formuła w pewnym sensie odwrotna:

$$(3) \quad (p \rightarrow q) \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim q)$$

nie jest tautologią tego rachunku, co można łatwo sprawdzić, budując odpowiednią tabelę, ani nie jest dedukcyjną, odpowiadającą formule (3), reguła wnioskowania. Oto wnioskowanie oparte na formule (3): stąd, że jeśli pada deszcz, to jezdnia jest mokra, wynika, że jeśli nie pada deszcz, to jezdnia nie będzie mokra.

Według reguły związanej z formułą (3), czasami, na terenie języka potocznego, wnioskujemy. Zauważmy, że to niededukcyjne wnio-

<sup>5</sup> Bardziej ściśle przeprowadzenie tego zamierzenia zostało dokonane w nie opublikowanej pracy: A. Olszewski, *Formalizacja pewnego aspektu kryterium prawdy przez zgodę większości*, maszynopis, Kraków 1992.

skowanie zazwyczaj jest poprawne, ponieważ w większości przypadków, gdy przesłanka jest prawdziwa, to wniosek też jest prawdziwy. Formuła (3) jest również logicznie prawdopodobna, co można zauważyć, analizując ostatnią kolumnę jej tabeli. Zbiór P formuł logicznie prawdopodobnych ma kilka ciekawych własności:

Własność 1. Zbiór P jest niesprzeczny, tzn. nie należą do niego równocześnie formuły  $A$  i  $\sim A$ .

Własność 2. Zbiór P jest rozstrzygalny, tzn. istnieje algorytm pozwalający w skończonej liczbie kroków rozstrzygnąć o danej formule  $A$ , czy należy do zbioru P, czy też nie należy.

Własność 3. Wszystkie tautologie klasycznego rachunku zdań (TAUT) należą do P.

Własność 4. Zbiór P jest różny od zbioru formuł poprawnie zbudowanych danego języka, na przykład formuła  $p$  nie należy do zbioru P.<sup>6</sup>

Własność 5. Zbiór P nie jest zamknięty ze względu na regułę odrywania, bo na przykład:

$(p \rightarrow p) \rightarrow q$  oraz  $(p \rightarrow q)$  należą do zbioru P, natomiast formuła  $q$  uzyskana przez odrywanie z obu wcześniejszych formuł nie należy do zbioru P.

Własność 6. Zbiór P nie jest zamknięty ze względu na regułę podstawiania, bo na przykład:

formuła  $(p \rightarrow q)$  należy do zbioru P, za zmienną  $p$  podstawmy formułę  $(p \rightarrow p)$ , należącą dodatkowo do zbioru P, zaś formuła  $(p \rightarrow p) \rightarrow q$ , uzyskana w wyniku tego podstawienia nie jest formułą prawdopodobną i nie należy do zbioru P.

Własność 7. Zapowiedziane „włożenie” kwantyfikatora większościowego dokonało się zasadniczo w określeniu zawartości matrycy dla logiki klasycznej. Zamiast sformułowania „dla dowolnego wartościowania prawdziwościowego” wprowadzono „dla większości klas abstrakcji wartościowań prawdziwościowych”.

<sup>6</sup> Definicję standardową wynikania można zachować bez zmian.

Własność 8. Następujące reguły wnioskowania nie wyprowadzają poza zbiór P, czyli poza zbiór formuł logicznie prawdopodobnych:

a) reguła opuszczania koniunkcji:

$$\frac{(A \wedge B)}{A} \qquad \frac{(A \wedge B)}{B}$$

b) reguła dołączania alternatywy:

$$\frac{A}{(A \vee B)}$$

c) osłabiona reguła odrywania:

$$\frac{A, (A \rightarrow B)}{B}$$

przy założeniu, że formuły  $A$  lub  $(A \rightarrow B)$  należą do zbioru tautologii klasycznego rachunku zdań (TAUT).<sup>7</sup>

Własność 9. Nie wyprowadza również poza zbiór formuł logicznie prawdopodobnych reguła:

$$\frac{A}{(B \rightarrow A)}$$

Własność 10. Ciekawą rzeczą jest fakt, iż dla zbioru dwuelementowego kwantyfikator, większościowy i ogólny, pokrywają się. Istnieje tylko jedna większość, która równocześnie jest powszechnością. W naszym zbiorze P, formuły zbudowane z użyciem jednej tylko zmiennej zdaniowej mają dwa istotnie różne wartościowania i dla nich zachodzi to wszystko, co zachodzi dla logiki klasycznej.

3. Powrócimy obecnie do zagadnień związanych z tytułem niniejszego artykułu. Spróbujemy ponownie zinterpretować naszą konstrukcję. Założeniem wyjściowym było zbadanie logiki głosowań parlamentarnych.

<sup>7</sup> Wymóg odnośnie tej reguły można jeszcze bardziej osłabić. Wystarczy zażądać, aby, dla wspólnych zmiennych formuł  $A$  i  $(A \rightarrow B)$ , dla danego wartościowania, pierwsza z tych formuł przyjmie wartość 1, to druga również dla tego samego wartościowania przyjmie wartość 1.

Odpowiednikami wartościowań zero-jedynkowych są empirycznie stwierdzone wyniki głosowań. Podobnie jak dzieje się to na terenie rachunku zdaniowego klasycznego, wartość formuły jest jednoznacznie wyznaczona przez zadanie wartościowania na zmiennych zdaniowych, czyli, jak byśmy powiedzieli, na zdaniach prostych, czy też elementarnych. Właśnie wyniki głosowań na zdaniach prostych mają zadać wartość logiczną zdania złożonego. Jeśli zdanie proste zostało poparte w parlamencie przez większość, to zdanie to, na mocy naszego kryterium, sformułowanego na początku, jest prawdziwe, co zaznaczamy, przypisując mu wartość logiczną 1. Gdy wartości logiczne zdań elementarnych zostaną ustalone, budowa zdań złożonych i ich logiczne prawdopodobieństwo zależy już od pewnych reguł logicznych. Te formuły, które na mocy logiki uznane zostały, zwane logicznie prawdopodobnymi, są na mocy naszego kryterium formułami prawdziwymi. Prowadzi to jednak do nieoczekiwanych konsekwencji. Oto niektóre reguły, które mimo że są przez nas w sposób oczywisty stosowane i przyjmowane, nie zachowują zbioru formuł logicznie prawdopodobnych:

$$\frac{A, B}{(A \wedge B)} \qquad \frac{(A \vee B), \sim A}{B}$$

Reguły te, w interpretacji demokratycznej, mają następujące znaczenie. Jeśli obowiązującym stanie się prawo wyrażone przez zdanie A oraz obowiązującym stanie się prawo wyrażone zdaniem B, to będzie w państwie obowiązywać koniunkcja tych praw, chociaż może się tak zdarzyć, że większość parlamentarna nie uznaje tej koniunkcji. Zaś druga reguła prowadzi do takiego paradoksu, iż pomimo uznania przez większość parlamentarną alternatywy praw A oraz B, a także negacji A, może się zdarzyć w konkretnym przypadku, że większość nie uzna zdania B.

Zadaniem niniejszego artykułu jest zasygnalizowanie problemu. Jak widać, powyższe rozważania nie są zakończone. Pojawiło się tutaj wiele trudności i znaków zapytania. Spotkaliśmy problemy interesujące zarówno filozofów, logików, jak i – być może – matematyków. Jak widać, autor nie potrafił sobie dobrze poradzić z powyższymi zagadnieniami, dlatego właśnie w takiej nie zakończonej formie zostają one opublikowane.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Skądinąd wiadomo, że na Uniwersytecie Jagiellońskim przygotowana jest praca doktorska przez p. Katarzynę Kijania-Placek na powyższy temat. Por. jej pracę *Konsensualne kryterium prawdy. Analiza logiczna*, praca doktorska, UJ, Kraków 1999.



Ks. JAN BEDNARCZYK

## LAUDACJA KU CZCI KSIĘDZA PROF. DR. HAB. TADEUSZA WOJCIECHOWSKIEGO

Z OKAZJI PRYZNANIA MU MEDALU WDZIĘCZNOŚCI UPAMIĘTNIAJĄCEGO  
CAŁOKSZTAŁT PRACY DLA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO  
W KRAKOWIE

Szanowni Państwo obecni na dzisiejszej uroczystości,

W miejscowości Polanka-Karol, położonej w uroczej Kotlinie Jasielsko-Krośnieńskiej nad Wisłokiem, dnia 22 grudnia 1917 roku przyszedł na świat Tadeusz Stanisław Wojciechowski – syn Adama i Józefy z domu Janusz. Po ukończeniu szkoły podstawowej i średniej swą formację kapłańską i teologiczną otrzymał w Seminarium Duchownym we Lwowie równoległe ze studiami na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Jana Kazimierza w mieście „zawsze wiernym”. Święcenia kapłańskie przyjął 1 marca 1942 roku z rąk ks. biskupa Eugeniusza Baziaka. Rok później, na podstawie pracy: *Zagadnienie czasu u św. Augustyna*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jana Stepy – późniejszego biskupa tarnowskiego – uzyskał stopień magistra teologii. Obowiązki wikarego młody kapłan pełnił w Ostapiu na Podolu, a od maja 1943 roku w Śniatynie na Pokuciu. Po zakończeniu wojny i tzw. repatriacji był katechetą w liceum i dyrektorem bursy gimnazjalnej w Mielcu, uczył tam również filozofii. Przez kilka miesięcy był wikariuszem w Bochni, zaś z początkiem stycznia 1947 roku przybył do Krakowa. Studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwer-

sytetu Jagiellońskiego uwieńczył 28 czerwca 1948 roku doktoratem na podstawie rozprawy pt. *Teorie czasu scholastyczne a Einsteinowska*. Promotorem pracy był ks. prof. Kazimierz Kłószak, a recenzentem ks. prof. Aleksander Usowicz.<sup>1</sup> Habilitował się 11 maja 1966 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymał 21 stycznia 1967 roku, zaś profesora zwyczajnego 8 maja dziewięć lat później na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie.<sup>2</sup>

W latach 1948-50 Ks. prof. Wojciechowski wykładał filozofię i psychologię w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Lwowskiej i na Wydziale Teologicznym, które kontynuowały swą lwowską tradycję w klasztorze OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Pracę dydaktyczno-naukową w zakresie filozofii przyrody, logiki i psychologii prowadził nadal w Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie (1950-62), w którym kultywowano dziedzictwo Archidiecezji Lwowskiej. Od 1959 roku miał wykłady z historii filozofii i psychologii na Wydziale Teologicznym w Krakowie, który *sub una auctoritate ecclesiastica* nadal istniał w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej. Nasz Ksiądz Profesor wykładał także w Śląskim Seminarium Duchownym w latach 1963-80, mającym swą siedzibę w Krakowie, a także w Seminarium Duchownym OO. Reformatorów, z którym związany jest po dzień dzisiejszy. Prowadził wykłady w Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1992-95) oraz na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1965-69), jak również na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1965-67).<sup>3</sup>

Warto podkreślić, iż Ks. prof. Wojciechowski zajmował odpowiedzialne stanowiska: prodziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie (1968-74), dziekana Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w latach 1985-88 i prorektora PAT (1988-91). Nie wolno zapomnieć o udziale Ks. Wojciechowskiego w redagowaniu „*Analecta Cracoviensia*” – głównego periodyku Akademii. W latach 1982-92 należał

<sup>1</sup> A. Kubiś, Ks. Profesor Tadeusz Wojciechowski, „*Analecta Cracoviensia*” 28:1996, s. XI; por. A. Kubiś, Ks. Profesor Tadeusz Wojciechowski. w: *Czas – ewolucja – duch: Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. Rocznicy urodzin*, red. ks. Kazimierz Wolsza, Opole 1997, s. 11-14; por. „*Opowiadam się za teistyczną formą ewolucjonizmu*”. Z ks. prof. Tadeuszem Wojciechowskim rozmawia ks. Kazimierz Wolsza, w: *Czas – ewolucja – duch ...* s. 53-55.

<sup>2</sup> A. Kubiś, Ks. Profesor Tadeusz Wojciechowski, „*Analecta Cracoviensia*”, 28:1996, s. XII.

<sup>3</sup> A. Kubiś, *ibidem*, s. XI-XII; *Opowiadam się ...*, s. 55-56, 61-62; Franciszek Kardynał Macharski Arcybiskup Metropolita Krakowski, *Na Jubileusz Księdza Profesora Tadeusza Wojciechowskiego*, „*Analecta Cracoviensia*”, 28:1996, s. VII-VIII.

bowiem do jego zespołu redakcyjnego. Nie sposób pominąć faktu aktywnego i twórczego uczestnictwa w różnych towarzystwach naukowych tak bardzo związanych z Jego zainteresowaniami.<sup>4</sup>

Ks. prof. dr hab. Adam Kubiś – rektor Papieskiej Akademii Teologicznej napisał, że działalność naukowa Ks. Wojciechowskiego wychodziła poza ramy krakowskiego środowiska teologicznego i objęła także znaczące ośrodki uniwersyteckie zagranicą. Czyż zdołamy policzyć, ileż to było Jego odczytów, referatów i wykładów na katedrach uniwersyteckich, sympozjach, kongresach krajowych i międzynarodowych?<sup>5</sup> Warto jednak wiedzieć, że jest On autorem licznych książek i artykułów, o których informują bibliografie polskie i zagraniczne.<sup>6</sup>

Czas, ewolucja i dusza ludzka – oto trzy podstawowe zagadnienia, wokół których koncentruje się naukowy trud Księdza Profesora w kierunku poszukiwania pełnej harmonii między nauką Kościoła a osiągnięciami współczesnych badań.<sup>7</sup> „Tylko religia chrześcijańska – sumuje Ksiądz Profesor – razem z nauką i filozofią, dają pełną, spójną i piękną syntezę świata w jego rozwoju od pierwszego tworzywa aż do zjednoczenia w Bogu.”<sup>8</sup>

Nasze grono Polskiego Towarzystwa Teologicznego raduje się z zaszczytnej obecności Czcigodnego Księdza Profesora w tych szeregach. Ks. prof. Bolesław Przybyszewski w opracowaniu pt. *Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie* pisał, że ożywioną działalność naukową w ramach Towarzystwa prowadzili w sposób szczególny m.in. ks. Karol Wojtyła, ks. Ignacy Różycki, ks. Tadeusz Wojciechowski. Ma to swoją szczególną wymowę. Sekcja Filozoficzna PTT przez długie lata kierowana była przez Ks. prof. Wojciechowskiego. Dodać również trzeba, że to On właśnie wielokrotnie przewodniczył *Sądowi Koleżeńskiemu* i był jego członkiem. Organizował działalność odczytową Towarzystwa, zapraszając tak z kraju, jak i z zagranicy kompetentnych znawców przede wszystkim zagadnień filozoficznych. Sam również angażo-

<sup>4</sup> A. Kubiś, Ks. Profesor Tadeusz Wojciechowski, „*Analecta Cracoviensia*”, 28:1996, s. XII-XIII.

<sup>5</sup> A. Kubiś, *ibidem*, s. XIII; *Opowiadam się ...*, s. 61; K. Wolsza, Przedmowa [do książki:] Ks. Tadeusz Wojciechowski, *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Opole 1997, s. 5.

<sup>6</sup> A. Kubiś, *Wykaz prac drukowanych ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego*, „*Analecta Cracoviensia*”, 28:1996, s. XIX-XXII; por. *Czas – ewolucja – duch ...*, s. 19-23; np. *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, m.in. t. XV n. 1 (1963), t. XXXVI n. 1 (1984), t. XL n.3 (1988).

<sup>7</sup> *Opowiadam się ...* s. 57-61; A. Kubiś, Ks. Profesor Tadeusz Wojciechowski, „*Analecta Cracoviensia*”, 28:1996, s. XIII-XIV; K. Wolsza, *Głównie nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, w: *Czas – ewolucja – duch ...* s. 25-51.

<sup>8</sup> K. Wolsza, *tamże*, s. 50-51.



wał się w tym zakresie, przyciągając różnorodnością interesujących problemów i wysokim poziomem prelekcji – liczne audytorium.<sup>9</sup>

Nie mogę oprzeć się powracającej fali serdecznego wspomnienia wspólnie przeżytych chwil podczas zorganizowanej – w czerwcu 1997 – przez Księdza Profesora pielgrzymki na południowo-wschodnie kresy. Obejmowała ona m.in. Lwów, Stanisławów, Kołomyję, Kamieniec Podolski, Chocim, wreszcie Śniatyn. U stóp Madonny Śniatynskiej czuliśmy się szczególnie zespoleni więzami wiary, ale i wdzięczności oraz przywiązania do Osoby Księdza Profesora. Tam właśnie dowiedziałem się o niezwyklej ofiarności Księdza Profesora – o czym chciałbym teraz nadmienić. On to własnymi środkami i funduszami nieustannie wspiera działalność polskich placówek duszpasterskich przede wszystkim na Kresach Wschodnich!<sup>10</sup>

Niech na koniec przytoczone zostaną znamienne słowa.

Ks. Arcybiskupa Mariana Jaworskiego Metropolity Lwowskiego: „pragnę zwrócić tylko uwagę na oddanie [Ks. prof. Wojciechowskiego] swoim studentom, na traktowanie swego nauczania jako powołania i służby Kościołowi (...) Nauczanie filozofii i psychologii było dla niego swoistym realizowaniem powołania kapłańskiego, służbą Kościołowi poprzez kształcenie księży, którzy będą umieli potem wiązać wiarę ze współczesnym obrazem świata i rozumieć siebie i innych (...) Zawsze uderzała mnie jego pracowitość, dokładność, nie szukanie rozgłosu, ale skromność – krótko: służenie sprawie.”<sup>11</sup>

Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego: „trud naukowca, wykładowcy i współorganizatora działań uczelni teologicznych kierowany był prawdziwym *sensus Ecclesiae* i poczuciem odpowiedzialności za Kościół (...) trwał konsekwentnie przy Księdzu Kardynale Wojtyśle w jego staraniach, świątynach... i nieugiętych (...) Obok re-fundatora Akademii, Jana Pawła II, stoi wśród najwierniejszych...”<sup>12</sup>

<sup>9</sup> B. Przybyszewski, *Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, Kraków 1976 (mps), s. 8; J. Kabata, *Polskie Towarzystwo Teologiczne. 70 lat istnienia (1924-1994)*, „Analecta Cracoviensia”, 26:1994, s. 315-324; *Materiały z Archiwum Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, np. Sprawozdania Prezesa PTT.

<sup>10</sup> Pielgrzymka na Kresy Południowo-Wschodnie w dniach 12-19 czerwca 1997 r.

<sup>11</sup> Marian Jaworski Arcybiskup Metropolita Lwowski Obrządku Łacińskiego, Słowo wstępne [do książki:] *Czas - ewolucja - duch ...*, s. 6.

<sup>12</sup> Franciszek Kardynał Macharski Arcybiskup Metropolita Krakowski, *Na Jubileusz ...*, s. VIII.

Jego Świątobliwości Jana Pawła II: „życzę wszelkich łask od Jezusa Chrystusa – Odkupiciela Świata. Wyrażając uznanie dla Jego ofiarnej służby kapłańskiej i pracy dydaktycznej oraz naukowych osiągnięć w dziedzinie filozofii przyrody ożywionej i psychologii, z serca błogosławie”.<sup>13</sup>

Jeśli można powołać się na stwierdzenie, że Najwyższa Istota przejawia się w Prawdzie, Dobru i Pięknie, to przecież nasz bardzo Drogi Ksiądz Profesor tym ideałom oddany jest całym swym życiem.

Niech otrzymany medal wdzięczności będzie dostrzegalnym znakiem uznania i miłości, jakimi otaczamy Twoją czcigodną i tak bliską Osobę – nasz Kochany Księżę Profesorze.

Kraków, dnia 17 lutego 1998

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu w Jubileuszowym roku 80. lecia urodzin ...*, „Analecta Cracoviensia”, 28:1996, s. V.

## Z WARSZTATU MIŁODYCH

ZBYSZEK DYMARSKI

## PROBLEMATYKA TABU W FILOZOFII LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

W sierpniu 1985 roku w Castel Gandolfo Leszek Kołakowski wygłosił odczyt pod znamienym tytułem: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Filozof omawiał w nim różne aspekty rozwoju cywilizacji europejskiej. O tym, co go we współczesności niepokoi, powiedział: „Kiedy jednak próbuję odnaleźć jedną, najbardziej niebezpieczną stronę nowoczesności, mam ochotę streścić swoje obawy w jednym wyrażeniu: zanik tabu.”<sup>1</sup>

Próba zrozumienia fenomenu religii doprowadziła Leszka Kołakowskiego do stwierdzenia, iż w obszarze ludzkiej aktywności (poznania, działania, myślenia, doznawania, mowy) można wyróżnić dwie sfery: sferę mitu<sup>2</sup> i sferę działalności praktycznej. Tę samą intuicję w sposobie rozumienia ludzkiej aktywności w świecie wyraża dokonany przez Mircea Eliadego podział na sferę *sacrum* (to, co święte, nadnaturalne) i sferę *profanum* (to, co powszechne i świeckie).<sup>3</sup> *Sacrum* i *profanum* to nie dwa rodzaje rzeczywistości, lecz raczej dwa sposoby urzeczywistniania przez człowieka jego „bycia-w-świecie”.

Sfera życia praktycznego obejmuje obszar działań, związanych nie tyle z tłumaczeniem rzeczywistości, co z jej przekształcaniem. Stąd przedłużeniem i modyfikacją tego typu aktywności jest nauka. Za prawdziwe uznaje ona tylko takie twierdzenia, które są intersubiektywnie sprawdzalne i intersubiektywnie komunikowalne. Taka metoda postępowania

oczyszcza język nauki ze wszystkich elementów subiektywnych, wartościujących i kulturowych. Uniwersalizm nauki sprawia, że jej twierdzenia są przekładalne na wszystkie języki. Na ich prawdziwość nie mają wpływu ani indywidualne cechy mówiącego, ani kultura, w jakiej żyje.

Inaczej jest w obszarze mitu, do którego należy i religia. Mit, jak i będąca jego przedłużeniem metafizyka, jest, według Kołakowskiego, próbą ogarnięcia świata jako uporządkowanej całości, w której wszystkie zjawiska i rzeczy mają swoje miejsce. W książce o wiele mówiącym tytule: *Obecność mitu* filozof pisze: „pytania i przeświadczenia metafizyczne (...) zmierzają do ujawnienia relatywności świata doświadczenia i próbują odsłonić realność nieuwarunkowaną, ze względu na którą warunkowa realność staje się sensowna”.<sup>4</sup> W obszarze mitu mają więc miejsce poszukiwania odpowiedzi na pytania o sens życia, cierpienia, śmierci, wysiłku... Zdaniem Kołakowskiego, sens pochodzi tylko z *sacrum*.

Sferze tej przyznaje Kołakowski odrębny status epistemologiczny.

Religia osadzona jest zawsze w określonej cywilizacji i tylko w jej ramach jest zrozumiała. Pomysł na jej uniwersalizację poprzez wyłonienie z olbrzymiej różnorodności religii trwałego rdzenia i stworzenia jednej, wspólnej wszystkim religii (o ile byłoby to w ogóle wykonalne) uważa Kołakowski za niedorzeczne. Nie sposób też, zdaniem filozofa, czcić hipotetycznej esencji religii. Akty religijne nie dają się w sposób zrozumiały przenieść na grunt innej cywilizacji. Nie dają się też przetłumaczyć na naukowy język twierdzeń, aksjomatów, dowodów, lematów... Język mitów ma sobie tylko właściwe zasady identyfikacji, przyczynowości i powiązań między zdarzeniami. Religia jest dziedziną, która obejmuje swym zasięgiem zarówno teoretyczny, jak i praktyczny aspekt życia. Jest egzystencjalnym zaangażowaniem. Jan Andrzej Kłoczowski wyraził to w następujący sposób: „Religia jest:

- |           |  |
|-----------|--|
| PRAWEM    | – regułą życia przyjętą jako święta, bo objawiona,   |
| WSPÓLNOTĄ | – zjednoczeniem uczestników złączonych odniesieniem do wspólnej tradycji,  |
| DROGĄ     | – pozwalającą człowiekowi przekroczyć ograniczoność jego egzystencji i zjednoczyć się z Absolutem.” <sup>5</sup> |

W obszarze mitu relacja między faktem a wartością ma inny charakter niż w obszarze życia potocznego. Akt wiary stanowi jedno ze zobo-

<sup>1</sup> Leszek Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, w: *Cnto*, s. 212.

<sup>2</sup> W końcu lat 60. w okresie pisania *Obecności mitu*, Kołakowski rozumie mit inaczej niż Mircea Eliade. Jest to według niego sposób percepcji świata, sieć, w jaką łapiemy rzeczywistość. W późniejszym okresie na określenie tego obszaru zaczął używać terminu „*sacrum*”. Dla Eliadego natomiast, mit to opowieść o tym, co działo się na początku czasów: „*in illo tempore*”.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 7.

<sup>4</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7.

<sup>5</sup> Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 20.

wiązaniem moralnym i z aktem rozumienia. Nie sposób ich rozdzielić, chyba że za cenę wypaczenia ich pierwotnego sensu. O tym fakcie Leszek Kołakowski mówi w następujący sposób: „religia nie jest zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia aktu kultu”.<sup>6</sup>

Język mitu jest w pewnym sensie samopotwierdzający się. Dla osób postronnych jest on niezrozumiały. W ten krąg pojmowania świata i w ten sposób życia ludzie wchodzi nie na skutek przekonania się o prawdziwości pewnego zestawu twierdzeń, lecz poprzez nawrócenie lub inicjację. Specjalną rolę w tych przemianach odgrywają rytmy przejścia. Według Leszka Kołakowskiego prawdziwe chrześcijaństwo jest zaufaniem Bogu. Zaufaniem tym obdarza się Stwórcę z góry, *a priori*, bez dowodu, bo tu dowodów empirycznych być nie może.

Wierzącym uczestnictwo w tradycji religijnej otwiera nowy obraz świata. Dostępują oni wiedzy przedtem niedostępnej albo niezrozumiałej; wiedzy przekazywanej w mitach, symbolach i rytuałach. Tylko w odniesieniu do tej sfery można stwierdzić, że uczestnictwo wyprzedza rozumienie. Tylko tu znajduje potwierdzenie dewiza św. Augustyna: „*credo ut intelligam*”<sup>7</sup>. W obszarze mitu inaczej niż w nauce, sytuacja egzystencjalna warunkuje sytuację poznawczą.

W epoce przedindustrialnej sfera *sacrum* obejmowała swym zasięgiem prawie cały obszar ludzkiej aktywności. Wszystko, co znajdowało się w jej zasięgu, wyposażone było w dodatkowy sens. Mity, symbole, rytuały mówiły do człowieka w zrozumiałym języku. Pozwalały każdej czynności i rzeczy przypisać należną wartość i miejsce w hierarchicznym łańdźcu. A ludzkiemu życiu nadawały sens i cel. „Historia mitologiczna nie tylko oferowała ludziom interesujące wyjaśnienie ich pochodzenia, ale także uzasadniała prawomocność i, co za tym idzie, sens ich obecnego życia – sens ustalony i określony niejako u źródeł bytu.”<sup>8</sup> Człowiek żyjący w tak uporządkowanej przestrzeni nie czuł się obcy ani zagubiony.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 190.

<sup>7</sup> Augustyn mówi dokładnie tak: „Miejcie wiarę i z tego wniosku, co kochacie”; zobacz: Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, Warszawa 1977, s. 515.

<sup>8</sup> Leszek Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon oplakiwać?*, „Plus” 1991, nr 48, s. 85.

<sup>9</sup> „Ludzie (...) zawsze interesowali się swoją zbiorową przeszłością i zawsze potrzebowali, jako plemię, naród, wspólnota religijna, mitologicznego fundamentu swojego istnienia - dzięki czemu zarówno znali pochodzenie świata, w którym żyli, jak mogli uchwycić jego sens” *ibidem*.

Na straży tego świętego ładu stało tabu.

W najpopularniejszym rozumieniu tabu oznacza zakaz wykonywania pewnych czynności, używania albo dotykania pewnych przedmiotów, wypowiedzania niektórych słów. Tabu to nietykalny obszar, do którego człowiekowi wstęp jest wzbroniony. Zdaniem Leszka Kołakowskiego, tabu jest integralnym elementem sakralnego porządku świata. Stanowi ono zaporę przed naruszeniem, co prawda niewidzialnych, lecz fundamentalnych wiązań świata. Jest jakby drugą, tą groźną stroną *sacrum*. Z tego czerpie swą moc. Wierzącym jawi się jako niebezpieczne i tajemnicze.

Złamanie tabu rodzi poczucie winy. A wina nie jest aktem intelektualnym i nie bierze się z lęku przed karą, lecz z odkrycia grozy własnej sytuacji. Jej dramatyzm wynika z tego, iż swym czynem człowiek nie tylko pohańbił się, podeptał swoją godność, ale także zakłócił porządek świata, naruszył jego zasady i wystąpił przeciwko Bożemu dziełu. Kołakowski mówi, że wina „jest aktem, w którym kwestionuje się własny status w porządku kosmicznym”<sup>10</sup>. Filozof odnosi więc znaczenie złamania tabu nie tyle do stanu psychiki lub jakiejś uprzedniej umowy, lecz do całości świata i panującego w nim ładu. W podobny sposób na problem winy patrzy Marian Grabowski. Pisze on: „Poczucie winy jest tu w istocie dotkliwie bolesną świadomością podeptania właściwego porządku rzeczy. Świadomość tego czynu jest cierpieniem. Szuka ekspiacji i oczyszczenia.”<sup>11</sup>

Leszek Kołakowski uważa, iż zdrowy system moralny to taki, w którym źródło norm osadzone jest w sferze *sacrum*. Tylko taki punkt odniesienia zapewnia prawidłowe odróżnienie dobra od zła. Ład został nadany światu przez Stwórcę. Łamiąc tabu, przekreślamy ten boski porządek i tym samym odkrywamy, czym jest zło, a wtedy poznajemy, czym jest dobro. Tabu buduje moralny system orientacyjny. Kołakowski ujmuje to następująco: „tabu tworzy zatem konieczną więź między kultem rzeczywistości wiecznej a znajomością dobra i zła. Ten kult i ta znajomość działają łącznie i nie mogą przetrwać bez siebie.”<sup>12</sup>

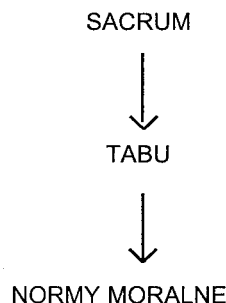
Norma wywodzi się z tabu, czyli z uświadomienia tego, co nienaruszalne. Poglądy filozofa są tu zgodne z intuicją biblijną. Człowiek Biblii odkrył, czym jest zło i czym jest dobro, gdy sprzeciwił się Bogu.

Opisana przez Kołakowskiego relacja może być przedstawiona w następujący sposób:

<sup>10</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli...*, s. 210.

<sup>11</sup> Marian Grabowski, *Na obrzeżach sacrum*, Poznań 1995, s. 70.

<sup>12</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli...*, Kraków 1988, s. 211.



Takie usytuowanie tabu powodowało, że pełniło ono rolę konserwatywną. Stało na straży nienaruszalności istniejącej struktury społecznej. Sankcjonowało system form i podziałów. Utwierdzało i stabilizowało sposoby sprawowania władzy oraz struktury i formy własności. Strzegło wartości życia i nienaruszalności prawa. Sankcjonowało istniejące relacje międzyludzkie i tradycyjne formy zachowań seksualnych.

Czasy dominacji sakralnego porządku świata skończyły się wraz z nadejściem Oświecenia. Sukcesy nauki, tj. sukcesy tych rodzajów działalności, które preferują instrumentalne podejście do świata, oraz konfrontacja własnej cywilizacji z innymi kulturami i religiami pobudziły ducha krytycyzmu. Z niego zrodziło się nowe społeczeństwo i nowe myślenie. O efektach tych przemian tak pisze Kołakowski: „Racjonalizm i społeczeństwo cywilne (...) łączą się w swej obojętności względem historii, w przeświadczeniu, że historia niczego nie uprawomocnia; nic nie nabywa ważności czy uzasadnienia przez odniesienie do historii. Naiwnym przesądem jest wyobrażać sobie, iż prawdziwość jakiegokolwiek zdania dowiedziona jest przez fakt, że wierzone w nie przez długi czas, że wierzyli w nie nasi przodkowie, że zostało ono objawione przez proroka jako słowo Boże. Żeby sprawdzić prawdziwość czegokolwiek, mamy do dyspozycji jasne i bezwarunkowo obowiązujące matematyczne i empiryczne kryteria wypracowane przez naukę. Prawda religijna również ważna jest w tej tylko mierze, w jakiej została dowiedziona racjonalnie, czyli geometrycznie lub empirycznie.”<sup>13</sup> O ile jeszcze w XVII wieku rozum kojarzył się z autonomią myślenia i funkcją opisywania przyrodniczej rzeczywistości, to już wiek później „rozum pełni funkcje wartości-

<sup>13</sup> Leszek Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon oplakać?*, op. cit., s. 87.

jące w stosunku do wszystkich dziedzin ludzkiego życia.”<sup>14</sup> W zwyczajnym pochodzie oświeceniowego racjonalizmu widzi Kołakowski przyczynę zastępowania więzi plemiennych (to znaczy „więzi krwi”) przez abstrakcyjną więź prawną. Prawo przestało odzwierciedlać obecne w przyrodzie boskie zasady, lecz stało się wyrazem rozumnego postępowania. W rezultacie spowodowało to podważenie wielu nie kwestionowanych dotąd przekonań i zapoczątkowało proces sekularyzacji. Obszar tego, co święte, a więc nienaruszalne, zaczął się kurczyć.

Twórcy Oświecenia dążyli do zbudowania racjonalnej wizji świata. Chcieli, by wszystko było w nim proste, jasne, logiczne... Ich zdaniem, świat powinien tłumaczyć się sam przez się, bez konieczności odwoływania się do nieempirycznych przyczyn, cudów, diabłów... Gdy dla wielu ludzi „tradycja przestaje być odczuwana jako prawdziwa, staje się wyłącznie krępującymi swobodę ruchów kajdanami, pustym, bezsensownym rytuałem.”<sup>15</sup> Współcześnie dla bardzo wielu ludzi niezrozumiałe stało się religijne postrzeganie świata. Wierzą oni, że wszystko może być proste, racjonalne i samo przez się wytłumaczalne. Zapomnieli o Bogu i diable – był to zdaniem Denisa de Rougemont największy sukces szatana.<sup>16</sup>

Luterański teolog Rudolf Bultmann, chcąc uczynić chrześcijaństwo zrozumiałym dla ludzi wychowanych na współczesnej nauce, dążył do oczyszczenia go z mitologicznego dziedzictwa. To znaczy do wyrzucenia z niego wszystkich mitów, boskich i diabelskich interwencji oraz do zastąpienia języka posługującego się kategoriami przestrzennymi językiem empiryczno-egzystencjalnym.<sup>17</sup> Konsekwencją takich zabiegów było zerwanie więzi łączących Boga ze światem. W ten sposób Bultmann pozbawił zasadności całą sferę *sacrum*. Jego zdaniem, świat i historia nie przemawiają już do człowieka współczesnego.

Dziecko Oświecenia – deizm głosił, że Bóg wprawił świat w ruch i pozostawił go swemu losowi. Tu także Bóg i świat nie mają ze sobą nic wspólnego. Każde z nich jest samospełniającą się w sobie całością. Rezultaty takiej separacji wyraża Kołakowski w następujący sposób: „Z chwilą zaś, gdy boski autorytet i normatywnie zdefiniowane prawo naturalne (będące słabszą wersją lub skromnym substytutem Boga) zo-

<sup>14</sup> Zbigniew Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1987, s. 306.

<sup>15</sup> Paweł Lisicki, *Mroczne dziedzictwo Oświecenia*, „Znak” 1992, nr 12 (451), s. 28.

<sup>16</sup> Denis de Rougemont, *Udział diabła*, Warszawa 1992, s. 222.

<sup>17</sup> W ocenie poczyniń Bultmanna, Kołakowski zgadza się z Karlem Jaspersem, próba nadania religii powagi nauki musiała skończyć się niepowodzeniem. Zob. Leszek Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, w: *Cnto*, s. 215–236.

stały pogięzione przez racjonalistyczną i sceptyczną krytykę, prosty problem *Jak odróżnić dobro od zła?* stał się nierozstrzygalny.<sup>18</sup> Tabu przestało już być groźne i tajemnicze.

Wraz z upowszechnieniem się ruchów demokratycznych upadła charzma władzy monarszej. Sakralna strona własności została zniesiona, gdy w siłę urosły ruchy socjalistyczne. Rozchwiały się normy określające granice przyzwoitości i dopuszczalnych zachowań seksualnych. Upadł autorytet rodziny i rodu.

Jedna po drugiej padają kolejne bariery. Zacieranie się granic ma miejsce w wielu dziedzinach ludzkiej aktywności, takich jak: malarstwo, muzyka, literatura, filozofia, sposoby bycia czy też mody odzieżowe. Na naszych oczach prawie znikają różnice między opozycyjnymi pojęciami. Kołakowski mówi o tym zjawisku w następujący sposób: „Żyjemy w świecie, w którym wszystkie formy i wszystkie odróżnienia odziedziczone wystawione są na gwałtowne ataki w imię ideału totalnej jednorodności, przy użyciu mglistych równań, stosownie do których każda różnica jest hierarchią, a każda hierarchia opresją.”<sup>19</sup>

Wszystko zdaje się równie ważne, równie stosowne i równie ciekawe. Coraz mniej jest zachowań i sytuacji, o których można powiedzieć, że tak się nie postępuje. Idea tolerancji podporządkowuje sobie coraz rozleglejszy obszar ludzkich zachowań. Wszystko jest równie dobre, a przez to równie... obojętne. Postępuje aksjologiczne wyziębienie społeczeństw. Króluje relatywizm, „uczy on nas, że nie mamy żadnych bezwarunkowych kryteriów, które pozwalałyby nam oceniać i porównywać ze sobą rozmaite cywilizacje, systemy wierzeń lub normy, i że z tej racji wszystko, co stanowi tę część cywilizacji, jest prawomocne.”<sup>20</sup> Cnotą staje się obojętna wyrozumiałość dla wszystkiego. Nawet dla postaw kwestionujących samą ideę tolerancji. Droga do dyktatury stoi otworem.

Tabu stanowiło granicę doskonalenia *profanum*. Chroniło sferę *sacrum* przed ludzką zachłannością i ciekawością.

Tę barierę, w imię ludzkiej wolności i godności, odrzucił Nietzsche. „Pojęcie winy i kary, łącznie z doktryną łaski, odkupienia i odpuszczenia – łącznie z wdziękami i wszerej, bez żadnego psychologicznego umocowania

<sup>18</sup> Leszek Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon opłakiwać?*, op. cit., s. 88.

<sup>19</sup> Leszek Kołakowski, *Odwet sacrum na kulturze świeckiej*, w: *Cnto*, s. 148.

<sup>20</sup> Leszek Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon opłakiwać?*, op. cit., s. 94.

wania – wynaleziono po to, by zniszczyć przyczynowy zmysł człowieka: są one zniewagą dla pojęcia przyczyny i skutku.”<sup>21</sup>

Nietzsche był tym, który wyciągnął ostateczne wnioski z myśli Oświecenia. Pokazał, że nie można pogodzić wiary i wiedzy. Świat sam się w sobie wyczerpuje, jest wszystkim, czym może być. Rzeczywistość nie ma celu i nie odsyła do niczego poza sobą.

Nietzsche obalił Boga, by wynieść człowieka. Bo człowiek, według niego, jest twórcą i prawodawcą świata. On dekretuje sens i ustala, czym jest dobro, a czym zło.

Kołakowski uważa, że gdy odrzuci się wszystkie granice, które człowieka określają, wówczas jedynym wyznacznikiem działania stają się targające ludźmi namiętności. Charakterystyczna jest tu wypowiedź jednego z młodych Amerykanów: „to my nie mamy kontaktu z jakimikolwiek wartościami. Jesteśmy przyzwyczajeni, że jeśli nie dostaniemy wszystkiego, czego chcemy, i w momencie, w którym chcemy, nie jesteśmy wolni.”<sup>22</sup> W powszechnej opinii bycie wolnym oznacza obecnie bycie niezależnym – od jakiegokolwiek tradycji, od jakiegokolwiek sensu. Zdaniem Kołakowskiego, w naszej epoce mają miejsce procesy odrzucania autorytetów i mitów. W konfrontacji z egoistycznym konsumpcjonizmem rozpadają się więzi solidarności plemiennej. Człowiek bez żadnych punktów odniesienia to człowiek wykorzeniony. To dominujące w naszej epoce zjawisko Hannah Arendt opisuje w następujący sposób: „Przestaliśmy wierzyć w możliwość przywrócenia dawnego porządku świata i dawnych tradycji lub w ponowną integrację rzesz ludzkich na pięciu kontynentach pograżonych w chaosie spowodowanym przez gwałtowność wojen i rewolucji oraz przez postępujący rozkład tego wszystkiego, co jeszcze przetrwało. Mimo ogromnej różnorodności warunków i okoliczności lokalnych, wszędzie obserwujemy narastanie tego samego zjawiska – poczucia bezdomności na nie znaną dotąd skalę, poczucie wykorzenienia o nie znanej dotąd sile.”<sup>23</sup>

W świecie nie oświetlonym Bożą mądrością dobro staje się tożsame z przyjemnością, a zło z przykrością i bólem (tu widać, jak blisko ateizmu jest deizm – czy Boga nie ma, czy też jest, ale w ogóle się światem nie interesuje – to konsekwencje dla sfery moralnej są takie same). Droga do zwycięstwa nihilizmu stoi otworem.

W takim świecie, w świecie bez tabu, jedynie przemoc wymusza respekt i zmusza do zachowania porządku społecznego. Thomas Hobbes

<sup>21</sup> Fryderyk Nietzsche, *Antychryst*, cyt. za: Leszek Kołakowski, *Jeśli...*, s. 211.

<sup>22</sup> Cyt. za: „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 35, s. 8.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, s. XXI.

był, zdaniem Kołakowskiego, autorem pierwszego projektu państwa, w którym jedynym środkiem regulującym relacje międzyludzkie jest strach. Postawy, jakie w *Lewiatanie* propaguje ten angielski filozof, pokazują jasno, że ostateczną konsekwencją absolutnej wolności jest despotyzm i przemoc.

Niebezpieczne dla cywilizacji europejskiej konsekwencje sekularyzacji dostrzegają już niektórzy intelektualisci. Jednak, zdaniem Kołakowskiego, samo mówienie o potrzebie reaktywowania religii ze względu na jej wychowawczą i moralną funkcję niewiele zmieni. Najinteligentniejsza ekwilibrystyka słowna intelektualistów nic nie pomoże, gdy za nawoływaniami nie pójdzie postawa. By nawracać ludzi, trzeba samemu wierzyć. Trzeba całym sobą tkwić w obszarze mitu. Prawdziwy prorok nie przekonuje logiką wywodów, lecz porywa innych siłą wiary.

Są również intelektualiści, tacy jak Konrad Lorenz czy Bertrand Russell, którzy nie wierzą w prawdziwość przedstawionej powyżej alternatywy: albo porządek czerpiący swą moc z sakralnej wizji świata, albo porządek wymuszony strachem. Są przekonani, że sens może być odkryty niezależnie od religijnego dziedzictwa. Poszukują oni metody, przy pomocy której mogliby wyprowadzić sądy normatywne ze zdań opisowych. Kołakowski uważa jednak i ten pomysł za chybiony, gdyż, jego zdaniem, motywacje moralne mają wpływ na nasze życie dlatego, że jesteśmy zdolni, by poczuwać się do winy, a nie dlatego, że ktoś prawidłowo wywiódł sąd wartościujący z empirycznych założeń. Sfera faktów i sfera wartości to dwa, wzajemnie do siebie niesprowadzalne, obszary ludzkiej aktywności.

Martin Heidegger powiedział, że język jest sposobem, w jaki człowiek zamieszkuje świat. Rzeczywiście, nasz język różni się od języka naszych przodków sprzed stu czy dwustu lat. Zachodzące w świecie zmiany, nietscheańskie przewartościowanie wszystkich wartości, powodują powstanie nowego języka dobra i zła. Niektóre stare słowa, których znaczenie zostało ukształtowane przez minione wieki, zanikły. Inne obrastają w dodatkowe rozumienia. Powstają nowe wyrazy, próbujące lepiej oddać zmiany zachodzące w świecie. W świecie, w którym nie ma stałych punktów odniesienia, w którym nie ma już tabu. Nowy język odzwierciedla nowy punkt widzenia.

Kołakowski uważa, że sposób, w jaki ludzie postrzegają i opisują fakty w ich aspektach moralnych, jest wyrazem udziału w sferze *sacrum*. A obszar ten coraz bardziej się kurczy. Rozrasta się natomiast sfera *profanum*, tj. sfera praktycznego podejścia do rzeczywistości. Dla coraz większej liczby ludzi religijny sposób postrzegania świata jest niezrozumiały i ana-

chroniczny. Współczesny język jest prawie całkowicie wyprany z treści sakralnych i moralnych. Tu też należy upatrywać źródeł trudności przekazu prawd religijnych i moralnych ludziom końca XX wieku. Coraz trudniej mówić o złu w kulturze, która ochrania wszelkie pojawiające się w niej opcje, postawy, orientacje.

Podobnie jak Kołakowski na ten problem patrzy Allan Bloom. Pisze on: „istnieje obecnie całkowicie nowy język dobra i zła, który rodzi się z usiłowania wyjścia *poza dobro i zło*; który uniemożliwia mówienie na temat dobra i zła z przekonaniem”<sup>24</sup>.

#### WYKAZ SKRÓTÓW:

*Cnto* – Leszek Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990

*Jeśli...* – Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988

<sup>24</sup> Allan Bloom, *The closing of the American Mind*, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 28.

## AUTONOMIA PRZEKROCZONA

JAROSŁAW MAKOWSKI

KONCEPCJA *HOMO RELIGIOSUS*  
W PISMACH SIMONE WEIL

Filozofia jest nieustannym zapytywaniem. Tym samym posiada ona przywilej stawiania takich pytań, które mogą dotyczyć wszystkiego, o czym mówimy, myślimy i co robimy. W związku z tym cała wiedza o rzeczywistości może zostać opatrzona znakiem zapytania. Nie ma już bowiem stałych i niewzruszonych fundamentów, na których mogłoby się wesprzeć ludzkie poznanie. Filozof, wolny od profetycznego zaangażowania, może sobie pozwolić na zerwanie więzi łączącej go ze światem. W ten sposób uzyskuje dystans wobec rzeczywistości, pozwalający mu na stawianie radykalnych pytań. Owo zapytywanie trwa już od dwóch tysięcy lat, a brak ostatecznych rozstrzygnięć nie zniechęca do dalszych poszukiwań.

Religia jest tym wymiarem ludzkiego bytowania, który człowiekowi religijnemu może dać stałe oparcie. Partycypacja w danej tradycji religijnej może bowiem dostarczyć wiedzy o Bogu, świecie i człowieku, udzielając tym samym odpowiedzi na szereg trudnych pytań. Człowiek, który całym sobą angażuje się w sprawy wiary, postrzega swoje życie jako grę, w której stawką jest jego Zbawienie. Sposób bycia człowieka religijnego, który podporządkowuje swoje życie sacrum, wydaje się wolny od wszelkich wątpliwości nękających filozofa. Wydaje się więc, że ostatecznych i wyczerpujących odpowiedzi na rozmaite wątpliwości dostarcza człowiekowi religia. Czy tym samym myślenie filozoficzne i bycie człowiekiem religijnym wzajemnie się wykluczają?

Historia myśli europejskiej pokazuje, że autonomia pomiędzy filozofią a religią może zostać przekroczona. Co więcej, wydaje się, że zniesienie tego dość sztucznego podziału nic nie ujmuje z filozoficznego bycia w pytaniu, jak i nic nie redukuje z fenomenu religii. Myśl europejska, szczególnie drugiej połowy dwudziestego wieku, wykazała dość przekonująco, że idea niezaangażowanego obserwatora jest tylko „pobożnym postulatem”. Za sprawą Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Paula Ricoeura i wielu innych myślicieli dostrzeżono, że człowiek zawsze jest uwikłany w sprawy tego świata. Odkrycie, że nieustannie jesteśmy w sytuacji „bycia-w-świecie”, decyduje o naszym „być albo nie być sobą”. Owo bycie sobą wymaga od człowieka religijnego, z jednej strony, doświadczenia i przeżywania swojej wiary, z drugiej zaś – refleksji filozoficznej, jaka tej wierze powinna towarzyszyć.

Również pisma francuskiej pisarki i myślicielki, Simone Weil, są świadectwem przekroczenia sztucznej granicy pomiędzy filozofią a religią. Jej refleksja filozoficzna odsłania swoistą intrygę intelektualną, gdyż pokazuje, że myślenie religijne wiąże się z takim sposobem stawiania pytań, w którym tak naprawdę chodzi o tego, kto owo pytanie stawia. Tym samym podstawowym wyzwaniem jest dla Simone Weil człowiek religijny, który zapytuje o sens własnej egzystencji i ostateczne przeznaczenie.

Opisanie człowieka religijnego w propozycji Weil związane jest z określonym postępowaniem. Najpierw przedstawię krytyczne uwagi, jakie Simone formułowała pod adresem personalistycznej koncepcji osoby. To pozwoli uchwycić osobliwą antropologię, jaką można odnaleźć w jej pismach. Następnie przedmiotem analizy będą teksty, ukazujące człowieka religijnego jako: oczekującego Boga, naśladowcę Chrystusa i modlącego się. Weilowska intryga dotyczy więc pytania: czy religijność jest cechą człowieka jako takiego, czy też jest pewną jakością kultury, sposobem, w jaki kultura ukierunkowuje lęki człowieka, aby zapewnić mu komfort psychiczny?

## OSOBA CZY CZŁOWIEK

Simone Weil podważa koncepcję człowieka, jaką niesie ze sobą współczesna myśl chrześcijańska. Personalizm, którego twórcami byli tacy myśliciele dwudziestego wieku, jak Emmanuel Mounier czy Jacques Marita-



in, nawiązujący do filozofii św. Tomasza z Akwinu, jest w przekonaniu autorki *Świadomości nadprzyrodzonej*<sup>1</sup> niewystarczająca do opisu bogactwa i złożoności fenomenu, jakim jest istota ludzka. Można powiedzieć, iż „Twoja osoba, osobowość mnie nie interesuje”<sup>2</sup> (*Votre personne ne m'intéresse pas*), takie słowa mogą zostać wypowiedziane nawet w serdecznej rozmowie między bliskimi przyjaciółmi, nie raniąc najbardziej delikatnych uczuć przyjaźni. Można też, zdaniem Simone Weil, mówić, że „moja osoba się nie liczy” [OLS, 886] (*Ma personne ne compte pas*), ale nie można powiedzieć: „Ja się nie liczę” [OLS, 886] (*Je ne compte pas*).

Z perspektywy myślowej autorki *Świadomości...* pojęcia zaczerpnięte z języka filozofii personalistycznej są po prostu zbyt ubogie do opisu fenomenu człowieka. Nie obejmują całej istoty ludzkiej, ale tylko osobę. Osoba zaś to nie jest cały człowiek w jego niepowtarzalności i wyjątkowości. Autorka *Świadomości...* powie, że w każdym człowieku jest coś, co czyni go kimś szczególnym, lecz z pewnością nie jest to jego osoba. Tym, co decyduje o jego świętości i wyjątkowości, jest po prostu on sam, tenże człowiek [OLS, 886].

To cały człowiek jest uświęcony. Nie można tym samym wydzielać pewnych części, które są priorytetowe i które odsłaniałyby to, co byłoby rdzeniem istoty ludzkiej. Człowiek dla Weil jest niepodzielną całością. Nie można mówić, że coś w człowieku jest ważniejsze, a coś mniej ważne, czy też jest coś, co należy do jego istoty (natury), a tym samym jest również coś, co do owej istoty (natury) nie należy, gdyż wówczas wpada się w pułapki redukcjonizmu. To cały człowiek w swojej niepowtarzalności i wyjątkowości jest święty:

Oto przechodzień uliczny z długimi rękami, niebieskimi oczami, umyślnym pełnym myśli – być może bardzo miernych, których nie znam. Święta nie jest dla mnie ani jego własna osoba, ani osobowość ludzka. To on. On cały. Ręce, oczy, myśli, wszystko. Tylko z wielkimi skrupułami mogłabym cokolwiek z tego naruszyć [OLS, 886].

Nic i nikt nie może naruszyć tej integralnej świętości, jaką jest istota ludzka. Trzeba powiedzieć, że dla Weil człowiek jest nieredukowalny i niepodzielny. Tylko jako całość może stać się przedmiotem czci. Dlatego powie ona dalej:

<sup>1</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1965 (dalej skrót w tekście: ŚN).

<sup>2</sup> S. Weil, *Osoba ludzka i to, co święte*, „Znak”, 1963 nr 7–8 (109–110), s. 886 (dalej skrót w tekście: OLS).

Gdyby osobowość ludzka była w nim dla mnie czymś najświętszym, mogłabym mu z łatwością wydłubać oczy. Gdyby bowiem oślepił to i tak byłby osobą ludzką w tym stopniu, co przedtem. Nie naruszyłabym w nim jego ludzkiej osobowości. Zniszczyłabym tylko jego oczy [OLS, 886].

Tym samym narzuca się pytanie: co powstrzymuje mnie przed wylupieniem drugiemu oczu, jeśli mam możliwość to uczynić i to mnie bawi? Simone Weil twierdzi, że chociaż taki człowiek byłby czymś świętym w całości, to jednak nie jest święty w każdym układzie i pod każdym względem. A mimo to jest coś, co powstrzymuje mnie przed „wylupianiem drugiemu oczu”. Francuska myślicielka powie, że „powstrzymuje (mnie) przeświadczenie, iż jeśliby ktokolwiek wylupił (drugiemu) oczy, rozdarłby mu duszę poczuciem krzywdy” [OLS, 887].

Istota ludzka winna mieć świadomość, że istnieje poczucie krzywdy, że jeżeli drugiemu czyniona jest niesprawiedliwość, to tym samym rodzi się w nim ból. To prowadzi do przeświadczenia, że „w głębi serca każdej istoty ludzkiej jest coś, co pomimo wszystkich doświadczeń i zbrodni popełnionych, doznanych, czy tylko poznanych, czeka nieugięcie na to, by mu czyniono dobro, a nie zło” [OLS, 887]. Owo oczekiwanie, aby człowiekowi czyniono dobro, jest tym, co przede wszystkim jest święte w istocie ludzkiej. Tym samym zajmowanie niejako biernej postawy przez człowieka jest warunkiem przyjęcia dobra, gdyż jak powie: „Dobro jest jedynym źródłem tego, co święte” [OLS, 887].

#### URZECZYWISTNIANIE SIEBIE

Człowiek zatem odnosi się do dobra, które tym samym go uświęca. Jednak aby to mogło się stać, muszą być spełnione określone warunki. Istota ludzka, która zmierza ku dobru absolutnemu, musi pozostać niejako bezimienna. Wszystko to, w czym człowiek urzeczywistnia siebie – a więc nauka, sztuka, literatura filozofia – jest rozkwitem osobowości. Są to rozmaite dziedziny ludzkiej aktywności, w których osoba może się realizować i potwierdzać swoje istnienie.

W przekonaniu Simone Weil jest to tylko jeden ze sposobów bycia człowieka, gdyż prócz owego tu i teraz istnieje inna dziedzina, w której mieszczą się rzeczy pierwszego rzędu. Wszystko, co znajduje się w owej dziedzinie, jest ze swej istoty czymś bezimiennym. Jest to dziedzina „rzeczy bezosobowych i bezimiennych” [OLS, 890].

Człowiek, który koncentruje się na swoich czynnościach, tzn. chce potwierdzić swoją obecność, nie może tym samym mieć dostępu do prawdy i piękna. Istota ludzka pragnąca dotrzeć do dobra absolutnego, aby być przez owo dobro uświęconą, musi pragnąć doskonałości, a tym samym stanu bezosobowości i bezimienności. Francuska myślicielka powiada w tym miejscu:

Jeżeli dziecko wykonuje dodawanie i popełnia błąd, nosi on znamię jego osobowości. Jeżeli jednak wykonuje zadanie w sposób zupełnie prawidłowy, osobowość jest nieobecna w całym działaniu [OLS, 890].

Każdy człowiek, według Simone Weil, powinien podjąć wysiłek, którego celem byłoby osiągnięcie stanu bezosobowości. Tym samym życie człowieka winno być nieustannym negocjowaniem własnego „ja” i zmierzaniem ku temu, co święte. Autorka *Świadomości...* twierdzi, że „cały wysiłek mistyków zmierzał zawsze do osiągnięcia tego, aby w ich duszy nie było żadnej części, która by mówiła »ja«” [OLS, 890].

Człowiek religijny właśnie w swojej codzienności, w owym tu i teraz ma możliwość odkrycia tych momentów, które mają charakter doświadczenia religijnego. Trzeba jeszcze zobaczyć, czy w owej możliwości spotkania z Bogiem istota ludzka jest samotna, czy też dokonuje się to we wspólnocie.

#### SAMOTNOŚĆ CZY WSPÓLNOTA

Wiemy już, że człowiek, który pragnie uczestnictwa w tym, co święte, musi osiągnąć stan bezosobowości i anonimowości.<sup>3</sup> W przekonaniu Weil musi się pozbyć własnego „ja”, które naznaczone jest piętnem dominacji i kreowania rzeczywistości. Ale przejście do stanu bezosobowości dokonuje się pod pewnymi warunkami. Jakże to warunki?

Francuska myślicielka twierdzi, że owa *metanoia* (przemiana, zmiana myślenia) dokonuje się przez „rzadkiej jakości uwagę, która jest możli-

<sup>3</sup> Najprawdopodobniej Simone Weil znajduje tę intuicję w *Bhagawat-Gicie*, którą przeczytała, jak wyznaje w liście do Ojca Perrin w 1940 roku: „Rzecz szczególna, właśnie czytając te tak szczególne słowa, brzmiące tak po chrześcijańsku, poczułam z wielką siłą, że prawdę religijną powinniśmy zupełnie inaczej, niż przyjmujemy piękny poemat, o wiele bardziej kategorycznie”, *Oczekiwanie Boga*, w: *Wybór pism*, przekład i opracowanie Cz. Mitosz, Kraków 1994, s. 37. Analogiczne idee znajdziemy w *Upaniszadach*, które również były znane Weil. Szczególnie bliska jej była soteriologia, która mówiła, że wiedza ma służyć zbawieniu. Tym samym zadaniem człowieka jest przewyższanie wielości na rzecz osiągnięcia zjednoczenia z Absolutem ponad-osobowym. Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. I, Warszawa 1997, s. 158-159.

wa tylko w samotności” [OLS, 890]. Autorka *Świadomości... żywi przekonanie, że owa przemiana, zmiana myślenia, nie może się dokonać u kogoś, kto uważa się za część zbiorowości, czyli za część jakiegoś „my”. W ten sposób człowiek religijny skazany jest na samotność, która jest warunkiem możliwości spotkania z Bogiem. Identyfikowanie się z jakąkolwiek wspólnotą religijną jest rezygnacją z autentycznego życia duchowego. Czym zatem jest uwaga w rozumieniu Weil?*

Człowiek z konieczności nastawiony jest na działanie. Działanie jest jednym ze sposobów bycia istoty ludzkiej, jest pewnym sposobem aktywności, z którym istota ludzka jakoś się identyfikuje. Ale nasza myślicielka powie, że „wszystko, co w tym działaniu nazywam słowem »ja«, powinno być bierne” [SN, 213]. Owo zatracanie „ja” staje się warunkiem bycia człowiekiem religijnym. Przez proces negocjowania własnego „ja” istota ludzka ma dostęp do zupełnie innej rzeczywistości, do rzeczywistości dobra absolutnego. Weil powie, że „potrzeba tylko uwagi, uwagi tak zupełnej, że »ja« znika. Przenieść całe światło uwagi z tego, co nazywam »ja«, na to, co niepojęte” [SN, 213].

Charakterystyczne jest to, że uwaga jest przyrównywana do światła. Metafora światła przenika całą myśl europejską. Przede wszystkim filozofia Platona, którego dzieła były głównym źródłem inspiracji dla Weil, operuje metaforą światła. Światło jest tym, co rozświetla, rozjaśnia przedmiot ludzkiego widzenia. To właśnie dzięki światłu możliwe jest widzenie tego, co pozostawało w ciemnościach, co było zakryte dla człowieka.

Francuska myślicielka podkreśla również, że uwaga jest stopniowalna. Oznacza to, że człowiek winien dążyć do najwyższego, niczym nie zmąconego stopnia uwagi. Ten najwyższy stopień to uwaga religijna:

Najwyższa uwaga jest tym, co w człowieku stanowi o zdolności twórczej, a nie ma najwyższej uwagi innej niż religijna. Ilość twórczego geniuszu w jakiejś epoce jest ściśle proporcjonalna do ilości najwyższej uwagi, czyli do ilości autentycznej religii w tej epoce.<sup>4</sup>

Uwaga w sposób nierozzerwalny łączy się z samotnością. Człowiek, który uwikłany jest w sprawy tego świata, powinien poszukiwać samotności. Na czym polega wartość samotności? Weil twierdzi, że to właśnie w samotności człowiek jest zdolny do wykraczania poza „sprawy tego świata”. Ostatecznie potrzeba samotności „polega na tym, że możemy zdobyć się na wyższy stopień uwagi”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> S. Weil, *Wybór pism*, op. cit., s. 147.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 149.

Samotność umożliwia człowiekowi osiągnięcie wyższego stopnia uwagi, a tym samym spotkania z dobrem absolutnym. Ów moment najwyższej uwagi, czyli uwagi religijnej, może być osiągnięty tylko przez pojedynczego i konkretnego człowieka, nigdy zaś nie może się to stać udziałem zbiorowości. Simone Weil negowała wspólnotę, negowała zbiorowość, widząc w niej zagrożenia dla autentycznej egzystencji istoty ludzkiej. Miała jednak świadomość, że człowiek jest powiązany rozmaitymi relacjami z innymi ludźmi, że uczestniczy w zbiorowości. Dlatego konieczne jest, by jednostka „wychodziła” ponad to, co społeczne:

Człowiek może stanąć powyżej tego, co społeczne, tylko w jeden sposób: wchodząc w to, co transcendentne, nadprzyrodzone, naprawdę duchowe. Do tego momentu to, co społeczne, jest istotnie czymś transcendentnym w stosunku do człowieka, niezależnie od wszelkich jego wysiłków.<sup>6</sup>

Owo „wymknięcie się” istoty ludzkiej z tego, co zbiorowe, możliwe jest dopiero wówczas, kiedy „człowiek wzniesie się powyżej spraw osobowych, aby przeniknąć w bezosobowe” [OLS, 891]. Oczywiście, nie jest możliwe, aby cały człowiek wznosił się ponad zbiorowość. Simone Weil mówi tu raczej o tej części duszy, która odkrywając sferę tego, co bezosobowe, wychodzi ponad zbiorowość. Autorka *Świadomości...* wskazuje na potrzebę zakorzenienia (*Enracinement*) tej uświęconej części duszy w dobru absolutnym. Ów bezpośredni kontakt najwyższej części duszy z Bogiem sprawia, że człowiek może oprzeć się sile, jaka płynie ze zbiorowości:

Jeżeli (dusza) może się zakorzenić w dobru bezosobowym, to znaczy stać się zdolną do czerpania z niego energii, wówczas za każdym razem, gdy poczuje się zobowiązana, jest w stanie zwrócić przeciw jakiegokolwiek zbiorowości (nie opierając się na żadnej innej zbiorowości) siłę wprawdzie niewielką, ale rzeczywistą i pewną [OLS, 891].

Prawdziwym niebezpieczeństwem jest dla człowieka sytuacja, kiedy sama osoba ludzka rezygnuje z indywidualnego i autentycznego życia na rzecz pograżania się i zatopienia w społeczeństwie. Owa dobrowolna rezygnacja z trudu życia w samotności jest prawdziwym zagrożeniem dla tego, co święte w każdej istocie ludzkiej.

<sup>6</sup> S. Weil, *Myśli*, przeł. A. Ołędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 28.

Francuska myślicielka podkreśla, że „stosunki pomiędzy zbiorowością a istotą ludzką powinny mieć na celu wyłącznie usuwanie tego wszystkiego, co mogłoby przeszkadzać tajemniczemu kielkowaniu i wzrastaniu bezosobowej części duszy” [OLS, 893]. Mówi tu o pewnych, niejako „idealnych” warunkach, aby człowiek mógł osiągnąć ów stan przechodzenia do innego sposobu bycia, do przechodzenia w to, co bezosobowe:

Potrzeba tego, z jednej strony, żeby wokół każdej osoby wytworzyła się pewna przestrzeń, pewna swoboda rozporządzania czasem i możliwość przejścia do coraz wyższych stopni uwagi, samotności i ciszy. Trzeba równocześnie, żeby przebywała ona w ciepłe, aby utrapienie nie zmuszało jej do pograżania się w zbiorowości [OLS, 893].

Próba pokazania nieadekwatności pojęcia osoby do opisanie fenomenu człowieka wiąże się również z wizją Boga. Prawdą jest, że określona koncepcja człowieka pociąga za sobą koncepcję Boga. Autorka *Świadomości...* w swoich szkicach, pisanych pod koniec życia, jest w swych poglądach nader konsekwentna. Powiada, że „słowo osoba jest, co prawda, często stosowane wobec Boga, ale we fragmencie, gdzie Chrystus proponuje ludziom za wzór doskonałości, którą winni naśladować, samego Boga, nie daje tylko obrazu osoby, ale przede wszystkim obraz bezosobowego porządku” [OLS, 908]. Aby uargumentować tę intuicję, przywołuje słowa z Nowego Testamentu, które wypowiedział Chrystus: „Abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiosach, który sprawia, że słońce Jego wschodzi nad dobrymi i złymi, a deszczem zrasza sprawiedliwych i nieprawych.” Ów „bezosobowy porządek” to sfera tego, co święte, to sfera tego, co jest udzielane każdemu człowiekowi bez wyjątku, jeżeli tylko ten zechce się otworzyć na sferę bezosobowego dobra absolutnego.

#### CZŁOWIEK I ZSTĄPIENIE BOGA

Simone Weil, opisując fenomen człowieka, odsłania istotę ludzką jako tę, która kieruje swe pragnienie ku innej rzeczywistości. „Istnieje rzeczywistość – powie Weil – która znajduje się poza światem, to znaczy poza czasem i przestrzenią, poza umysłowym zasięgiem człowieka, poza wszelką dziedziną dostępną dla ludzkich władz poznawczych.”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> S. Weil, *Zarys deklaracji powinności wobec istoty ludzkiej*, przeł. K. Łoś, „Znak”, 1967 nr 7–8 (157–158), s. 926.

Francuska myślicielka pokazuje nie tylko to, że istnieje inna rzeczywistość prócz tej tu i teraz, ale że w kondycję człowieka wpisana jest tęsknota za tą nie znaną mu rzeczywistością. Ów szczególny sposób bycia człowieka religijnego trafnie opisał Leszek Kołakowski: „Kluczowa intuicja, którą znajdujemy w przeżyciu religijnym, wielokrotnie powracającą w świętych księgach, daje się ująć w dwóch słowach; »alibi« – gdzie indziej. To, że jest takie miejsce »gdzie indziej«, zakłada, od zarania dziejów religii, że jest takie miejsce, do którego przynależymy, że żyjemy na wygnaniu; być nie tu jest odwieczną kondycją na tym padole.”<sup>8</sup> Człowiek religijny również w pismach autorki *Świadomości...* to ten, kto żyje niejako na wygnaniu i jego powinnością jest powrót do ojczyzny.

Charakterystyczne dla koncepcji człowieka religijnego w ujęciu Simone Weil jest to, że nie człowiek poszukuje Boga, ale przeciwnie, to Bóg jest tym, Kto poszukuje człowieka. Można zatem mówić o jakimś ruchu zstępującym Boga, który udziela się istocie ludzkiej i który w ten sposób go odnajduje. „Rzymska dysertacja, której autorem jest Franco Castelana, zaliczająca się do rodzaju hagiografii, poprzedzona przedmową D. Italo Mancini, nosi znaczący tytuł *Kenosis* oraz wyjaśniający podtytuł *Zstąpienie Boga u Simone Weil*<sup>9</sup> nawiązujący do mistycznego doświadczenia z Solesmes: „Chrystus sam zstąpił i zdobył mnie dla siebie”<sup>10</sup> – pisze Weil (*le Christ lui-même est descendu et m'a prise*). Francuska myślicielka powie, nawiązując do Ewangelii, że „we wszystkich przypowieściach Chrystus jest tym, który szuka ludzi, lub też Ojciec każe ich sprowadzić swoim sługom. Albo człowiek, jak gdyby przypadkiem, znajduje Królestwo Boże i wtedy, ale dopiero wtedy sprzedaje wszystko” [ŚN, 95].

Autorka *Świadomości...* twierdzi, że człowiek jest zdolny otworzyć się na działanie Boga. Nie jest to permanentny stan, lecz jakiś poryw, chwila, która pozwala na autentyczny z Nim kontakt. Jest to rodzaj swoistego doświadczenia religijnego, doświadczenia bycia przenikniętym, pochwyconym przez to, co Święte. Wówczas człowiek wychodzi „poza” prawa, które rządzą w tym świecie, wrywa się na chwilę, aby spotkać to, co nadprzyrodzone. Jednak nie jest to, wbrew pierwszym nasuwającym się intuicjom, skok w wiarę, tak jak go opisywał Søren Kierkegaard. Duński myśliciel mówił o konieczności ryzyka skoku, o potrzebie doko-

naniu wyboru „albo – albo”. Simone Weil, mówiąc o pewnego rodzaju skoku, ma raczej na myśli usunięcie się, czyli zdobycie się na najwyższy stopień uwagi (uwagi religijnej), powodującej bezpośredni kontakt z samym Stwórcą. Jest w tym doświadczeniu jakiś stan „bierności” i pustki, które są warunkami możliwości spotkania z tym, co nadprzyrodzone:

Człowiek wylamuje się spod praw tego świata tylko na sekundę. Przelotne chwile zatrzymania, kontemplacji, czystej intuicji, umysłowej pustki, zgody na pustkę moralną. Poprzez te chwile jest zdolny do kontaktu z pierwiastkiem nadprzyrodzonym, albo upada. Ryzyko straszliwe, ale trzeba je wziąć na siebie, nawet przez moment, bez nadziei. Ale nie trzeba się w to rzucać.<sup>11</sup>

Czym jest dla Simone Weil pustka? Jest to moment zatrzymania się, kontemplacji, pustki umysłowej. Zauważmy, że słowo „pustka” (*vide*) obok słowa „Bóg” było przez nią najczęściej używane.<sup>12</sup> Ojciec Tilliette pisze, że oba słowa często zresztą się łączą.<sup>13</sup> To właśnie w takiej biernej postawie, w pragnieniu oczekiwania Boga, człowiek jest zdolny do osiągnięcia tego, co nadprzyrodzone (*surnaturel*). Francuska myślicielka używa tu pojęcia *surnaturel* na określenie tego, co święte, nadprzyrodzone. W języku francuskim można ten termin oddać również jako „nadzwyczajne”. Wydaje się jednak, że należy go tłumaczyć raczej jako „nad-naturalny”, co będzie chyba bliższe temu, co chciała powiedzieć Weil. Ów przedrostek „nad” świadczy o tym, że poznanie tego, co święte, nie jest możliwe w obrębie naturalnych władz poznawczych człowieka. To, co nadnaturalne, osiągnięte może być tylko w akcie miłości, w miłosnym oczekiwaniu.

Człowiek religijny przyjmuje postawę wyczekiwania. Simone Weil zapisze w swoich zeszytach: „To nie człowiek ma iść w kierunku Boga, to Bóg ma przyjść do niego. Człowiek ma po prostu patrzeć i czekać.”<sup>14</sup> Czy taka postawa człowieka zakłada absolutną bierność?

Wbrew pozorom postawa patrzenia i oczekiwania nie jest negatywną postawą człowieka. Czekać i patrzeć to być stale gotowym na nadzieję Boga, być stale otwartym na Jego zstąpienie. Chodzi zatem o pozytywną postawę, która pozwala człowiekowi przygotować się na spotkanie z Bogiem. Ta ofiara ogołocenia samego siebie, własnego unicestwienia

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 38.

<sup>9</sup> *Kenosis. La discesa di Dio in Simone Weil*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1985, cyt. za: X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, op. cit., s. 223.

<sup>10</sup> S. Weil, *Oczekiwanie Boga*, op. cit., s. 35.

<sup>11</sup> S. Weil, *Wybór pism*, op. cit., s. 133.

<sup>12</sup> G. Kempfner, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, 1960, s. 151, cyt. za: X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 1996, s. 223.

<sup>13</sup> X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, op. cit., s. 224.

<sup>14</sup> S. Weil, *Cahiers*, cyt. za: Jean de Miollis, *La passion de la vérité chez Simone Weil*, op. cit., s. 56.

(doprowadzenia do nicości), zaakceptowania pustki pozwala przystąpić do życia mistycznego i osiągnąć poznanie Boga.<sup>15</sup> Simone Weil nieustannie powracała do jednego z wersetów, który zapisała w swych zeszytach: „Człowiek może stanowić jedno z Bogiem tylko wtedy, gdy jednoczy się z Bogiem ogołconym ze swej boskości (OPUSZCZONYM przez swą boskość) (...) Kochać Boga bezsilnego.”<sup>16</sup> W swej książce *Chrystus filozofów* Xavier Tilliette zaznacza, że to Weil podkreśliła i napisała dużymi literami słowo „opuszczonym”.<sup>17</sup> Zadanie człowieka polega więc na konieczności usunięcia się, konieczności ogołocenia z fałszywej boskości, z jaką się narodziliśmy.<sup>18</sup> W innym miejscu myślicielka powie: „Dana została człowiekowi trudna boskość, aby mógł się ogołocić z niej, tak jak Chrystus ogołocił się ze swojej prawdziwej boskości.”<sup>19</sup> Oto element konstytutywny dla człowieka religijnego. Taka zresztą była postawa samej autorki *Świadomości...*, być może dlatego jej słowa są tak wiarygodne. Postawa taka przypomina również, jak sugeruje Jean de Moillis, kobietę ze sztuki Samuela Becketta *Oh! Les beaux jours!*, bohaterkę, która powoli umierając w ruchomych piaskach, zbiera kilka małych przedmiotów, jakie pozostały jej na świecie. Wrażenie pustki, unicestwienia dochodzące do głosu w tej tragedii przypominają ostatnie chwile życia Simone Weil.<sup>20</sup>

Pisma Simone Weil odsłaniają Boga jako Tego, który szuka człowieka. Człowiek natomiast, który pragnie otworzyć się na Boga, winien dążyć do całkowitej pustki, która jest warunkiem możliwości przyjęcia Łaski.

#### NAŚLADOWANIE CHRYSZTUSA

Koncepcja człowieka religijnego wiąże się ściśle z naśladowaniem Boga. Postawę tę odsłania sam Chrystus, który dla Simone Weil jest paradygmatem bycia człowiekiem religijnym. Dla autorki *Świadomości...* nie jest ważny Chrystus Zmartwychwstały, Ten, który pokonał grzech i zwyciężył świat. Chrystus to tylko Ten, który przyjmuje Krzyż i na nim umiera.

<sup>15</sup> Jean de Miollis, *La passion de la vérité chez Simone Weil*, op. cit., s. 56.

<sup>16</sup> *Cahiers* II, Paris 1953, s. 220-221, cyt. za: X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, op. cit., s. 224.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> S. Weil, *La pesanteur et la Grâce*, s. 17, cyt. za: *ibidem*.

<sup>20</sup> Jean de Miollis, *La passion de la vérité chez Simone Weil*, op. cit., s. 56.

Podstawowy obraz Chrystusa, który pokazuje sposób bycia człowieka religijnego, związany jest z postawą sługi, ukazaną przez św. Pawła w Liście do Filipian. W tym fragmencie odsłania się nie tylko moment możliwości otwarcia się człowieka na Boga, ale również postawa, pewna *praxis*, którą w życiu codziennym winien kierować się człowiek religijny. Sposób bycia człowieka religijnego powinien być związany z naśladowaniem Chrystusa, „który ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 7).

Naśladowanie Chrystusa jako sługi wiąże się z wyrzeczeniem myślenia w pierwszej osobie. W przekonaniu francuskiej myślicielki, człowiek nie chce jednak porzucać myśli, że to on znajduje się w centrum wszechświata. Całe mienie człowieka – powie Weil – to świat, który istota ludzka dostrzega wokół siebie, sama będąc jego centrum. Tym samym „ludzie kochają bogactwo, władzę i pozycję społeczną, bo to wszystko wzmacnia w nich możliwość myślenia w pierwszej osobie” [ŚN, 271]. Jednak taka postawa nie prowadzi do prawdy. Człowiek winien dążyć do ubóstwa, gdyż tylko w ten sposób zbliża się do rzeczy najbardziej istotnych, do sfery absolutnego dobra:

Przyjąć ubóstwo w dosłownym znaczeniu tego słowa, tak jak to zrobił Franciszek, to zgodzić się być niczym w tej warstwie pozorów, widocznych dla siebie samego i innych ludzi, tak jak się jest niczym w rzeczywistości (...) Zgoda na to stanowi najwyższy stopień ukochania prawdy [ŚN, 271].

Analogiczna sytuacja ma miejsce, kiedy Simone Weil analizuje fenomen czystości. Powiada, że w kondycję człowieka wpisane jest pożądanie, które przenosi się na pewne przedmioty i każe je kochać. Stąd też niebezpieczeństwo rozmaitych perwersji. Owe perwersje wskazują, że obiektem pożądania może być dowolny przedmiot. Francuska myślicielka stwierdzi radykalnie, że nie ma czystości bez oderwania się od świata:

W ten też sposób mnóstwo starych panien, które nigdy nie przeżyły miłości, przelewa swoje pożądanie na papugi, psy, siostrzeńców albo woskowe posadzki. Nie ma więc w tym żadnej zagadki, że nie zbierają owoców czystości, skoro w gruncie rzeczy nie były czyste [ŚN, 272].

Postawa, która winna charakteryzować człowieka religijnego, tego, który pragnie naśladować Chrystusa, zostaje opisana przez Simone Weil za pomocą trzech fenomenów: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Być może jest to nawiązanie do trzech ślubów chrześcijańskich, jakie winny

być praktykowane przez wyznawców Chrystusa. Simone Weil powie, że „czystość, ubóstwo i posłuszeństwo są nierozdzielne” [ŚN, 272]. Można zatem stwierdzić, że te trzy cnoty winny charakteryzować sposób bycia człowieka religijnego.

Co ostatecznie ma oznaczać to, że człowiek religijny winien naśladować Chrystusa? Człowiek religijny ma wziąć sobie Chrystusa za wzór, nie mając jednak w świadomości tego, że „On (Chrystus) tak postąpił, więc...” Simone Weil nie dopowiada tego zdania. Chce się jednak dokończyć to stwierdzenie: „...i ja tak postąpię”. Weil twierdzi jednak, że taki sposób naśladowania Nauczyciela z Nazaretu jest fałszywy. Chcąc wyeksplikować, co dokładnie rozumie przez naśladowanie Chrystusa, opisuje dwa sposoby malowania tego samego obiektu. Powiada, że zły malarz, patrząc na pozującą mu dziewczynę, mówi sobie: ma wysokie czoło, wysoki łuk brwiowy; muszę namalować na płótnie wysokie czoło, wysoki łuk brwi itd. Prawdziwy malarz, poprzez natężenie uwagi, staje się tym, na co patrzy. A tymczasem jego ręka trzymająca pędzel porusza się, maluje [ŚN, 272]. Tym samym naśladowanie Chrystusa znaczy tyle, co przez najwyższy stopień uwagi utożsamienie się z Nim samym.

Właśnie w taki sposób człowiek religijny powinien myśleć o Chrystusie. Trzeba „myśleć o Chrystusie, nie zaś o naszym Jego wyobrażeniu” [ŚN, 272]. Takie naśladowanie Nauczyciela z Nazaretu ma zaś angażować całego człowieka. Niech dusza człowieka kieruje się ku Chrystusowi, a tym samym przystępuje do działania nasza inteligencja, wola i nasze ciało. „Trzeba w tym celu myśleć o Chrystusie jako człowieku i Bogu” [ŚN, 273].

#### POEMAT CZY MODLITWA

Modlitwa ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia człowieka religijnego w ujęciu Simone Weil. Jeden z klasyków filozofii religii, Bernhard Welte, w następujących słowach opisuje fenomen modlitwy: „To stałe zwracanie się do Boga, które ma miejsce w ludzkim życiu, nazywamy modlitwą. Człowiek wiary będzie także człowiekiem modlitwy. Jeśli wiara stanowi korzeń życia religijnego, to modlitwa jest jego kwiatem. Jeśli wiara stanowi fundament, to modlitwa jest wzniesioną na nim budowlą.”<sup>21</sup> Jak pojmowała modlitwę francuska myślicielka?

Simone Weil przez dłuższy okres swego życia stała obok Kościoła i tym samym problem Boga był jej zupełnie obojętny. Dopiero po swoim spek-

<sup>21</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 185.

takularnym nawróceniu staje również przed problemem modlitwy, własnej modlitwy. Wiemy, że nie praktykowała żadnej modlitwy aż do chwili konwersji. Píše o tym w liście do Ojca Perrin, dominikańskiego zakonika:

Do ubiegłego sierpnia nie zdarzyło mi się modlić ani nawet jednego razu w życiu, przynajmniej w literalnym sensie tego słowa. Nigdy, ani głośno, ani w myśli, nie zwracałam się do Boga. Nigdy nie mówiłam modlitw liturgicznych. Zdarzyło mi się niekiedy recytować *Salve Regina* ale tylko jako piękny poemat.<sup>22</sup>

To przejmująco szczere wyznanie odsłania problem niemożności modlitwy, której przyczyną jest brak wiary. Dopiero moment nawrócenia zmienia poglądy Simone Weil na fenomen modlitwy. Autorka *Świadomości...* odnajduje potrzebę modlitwy, pragnienie kierowania się ku Bogu.

Fundamentalne znaczenie miała dla niej modlitwa *Ojcze Nasz*, którą codziennie praktykują chrześcijanie. Znamiennym jest to, że *Modlitwę Pańską* francuska myślicielka przyswoiła sobie w języku greckim. Język oryginalny, jej zdaniem, nadawał tej modlitwie szczególny wyraz:

Niesłyszana słodycz tego greckiego tekstu tak mnie wtedy podbiła, że przez kilka dni nie mogłam się powstrzymać, żeby go stale nie recytować. Tydzień później zaczęłam winobranie. Recytowałam *Pater* po grecku każdego dnia przed pójściem do pracy, często też powtarzałam go sobie w winicy.<sup>23</sup>

Modlitwa ta stała się codzienną praktyką religijną Simone Weil. Sama powie: „narzuciłam sobie odmawianie jej każdego ranka raz jeden z absolutną uwagą”<sup>24</sup>. Również przy modlitwie pojawia się fenomen uwagi. To właśnie uwaga jest niezbędna do autentycznej modlitwy. Autorka *Świadomości...*, mówiąc o konieczności absolutnej uwagi w czasie modlitwy, powołuje się na własne doświadczenie. „Kiedy go [chodzi o *Modlitwę Pańską*] odmawiam – twierdzi Weil – moja uwaga rozprasza się albo słabnie choćby w najmniejszym stopniu, zaczynam na nowo, aż zdobędę się na uwagę absolutnie bez domieszki.”<sup>25</sup> To uwaga sama, jeżeli tylko nie zostanie niczym zmacona, jest w przekonaniu Weil modlitwą. Uwaga, osiągnąwszy najwyższy stopień, a więc stając się uwagą religij-

<sup>22</sup> S. Weil, *Oczekiwanie Boga*, op. cit., s. 37.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

ną, jest tym samym, co modlitwa. Taki stan człowieka modlącego się zakłada obecność w nim wiary i miłości [ŚN, 212].

Simone Weil podkreśla ogromną wartość modlitwy i konieczność praktykowania jej każdego dnia. Owoce modlitwy są zawsze zaskakujące i przekraczają ludzkie oczekiwania. Modlitwa przenosi człowieka modlącego się w inną rzeczywistość, otwiera przed nim nieskończoność.

Nieskończoność zwykłej przestrzeni, jaka dostępna jest naszej percepcji, zostaje zastąpiona przez nieskończoność do drugiej, a niekiedy do trzeciej potęgi. Zarazem ta nieskończoność nieskończoności cała nasycza się ciszą, ciszą, która nie jest brakiem dźwięku, ale stwarza doznania bardziej uchwytnie niż dźwięki. Odgłosy, jeżeli są jakieś naokoło, dochodzą do mnie tylko przedostając się przez tę ciszę.<sup>26</sup>

Człowiek religijny to ten, kto jest zdolny do najwyższego stopnia uwagi, gdyż czysta uwaga już może być modlitwą. Modlitwa jest konstytutywnym elementem bycia człowiekiem religijnym, który zwraca się do Boga i w akcie modlitwy afirmuje Go.

\*\*\*

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że koncepcja człowieka religijnego w myśli Simone Weil nie jest czystą spekulacją intelektualną. Autorka *Świadomości...*, co w znamienny sposób odsłaniają jej pisma, nie tyle jest twórcą jakiegoś abstrakcyjnego systemu, co raczej uczestnikiem prowadzonego z czytelnikiem dialogu o sensie życia, znu, cierpieniu i ostatecznym przeznaczeniu. W ten sposób Simone Weil wprowadza swoich czytelników w dramat życia – dramat, którego źródłem jest niemożność uchwycenia ostatecznej Prawdy. Tym samym Weilowski opis człowieka religijnego należy traktować jako kolejny i nie ostateczny głos w tej sprawie, z pewnością odsłaniający „coś więcej” i mówiący „coś inaczej” o sposobie bycia *homo religiosus*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 38.

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. JAN BEDNARCZYK

### PODSTAWOWE PYTANIE CZŁOWIEKA MYŚLĄCEGO

Ks. Roman Rożdżeński, *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997, s.128

Nie potrzeba wielkiej spostrzegawczości, aby dojść do stwierdzenia, iż wypadło nam żyć w czasach trudnych. Wskazuje się też niekiedy, że są to czasy przełomowe, że oto dobiega końca epoka nowożytna i rodzi się w bólu i duchowym zamęciu jakiś nowy etap dziejów ludzkości. Prawie każdego dnia dowiadujemy się, dzięki środkom masowego przekazu, o zdumiewających osiągnięciach ludzkiej wiedzy i pomysłowości, zarazem jednak – niestety – o bezmiarze zła i cierpienia, będących ustawicznie udziałem wielu naszych bliźnich, pomimo bezsprzecznie oszałamiających sukcesów współczesnej nauki i techniki. Nic więc dziwnego, że czasy obecne nazywane są nieraz okresem wielkich rozczarowań i głębokiego kryzysu wiary w człowieka w jego naturalną dobroć i zwycięską moc jego rozumności. Taki stan rzeczy może – z jednej strony – skłaniać nas niekiedy do zwątpienia w człowieka, z drugiej zaś – może i powinien pobudzać nas do zastanowienia się oraz stawiania sobie takich oto podstawowych pytań: Kim właściwie jest człowiek – tzn. każdy z nas? Cóż w istocie rzeczy znaczy „być człowiekiem”? Po co to moje „bycie człowiekiem” zostało mi ostatecznie udzielone? Jaki jest prawdziwy sens mojego życia?

W pytaniach tych zamyka się zasadniczy, a zarazem najbardziej dla nas tajemniczy problem – problem ostatecznego sensu naszej ludzkiej egzystencji. Problem ten towarzyszy nam, jako istotom myślącym i szukającym zrozumienia, od zarania ludzkich dziejów. W sposób szczególnie dochodzi on częstokroć do głosu w odczuwanej potrzebie głębokiego religijnego zaangażowania, bądź też w wysiłku pogłębionych filozoficznych przemyśleń. Najmocniej jednak – jak się wydaje – problem ten nurtuje świadomość tych ludzi, którzy w wyniku



osobistych dramatycznych przeżyć zostają postawieni, jak Szekspirowski Hamlet, wobec pytania o swoje dalsze „być albo nie być”.

Przed dwoma laty ukazała się książka ks. Romana Rożdżeńskiego pt. *Pytanie o sens naszej egzystencji*, w której podejmuje on próbę całościowego, a zarazem zwięzłego przemyślenia tego właśnie problemu. Autor jest kierownikiem Katedry Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jestem przeświadczony, że książka ta stanowi jego (jak do tychczas) najważniejsze osiągnięcie naukowe, będąc oryginalnym rozwinięciem wyników jego wcześniejszych dociekań, które zawarł w swojej poprzedniej książce pt. *Kant i Heidegger a problem metafizyki* (Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991).

Rozważania swoje – w omawianym dziele – rozpoczyna Autor od krytyki Heideggerowskiego ujęcia sposobu jawności bytowania bytów, zwłaszcza zaś tego bytowania, jakie zostało udzielone każdemu z nas. Doświadczamy bowiem bytowania czegokolwiek – argumentuje Autor – nie jako bycia beztreściowego (tożsamego z nicością), lecz zawsze jako bycia już czymś (s. 34-35). Nasze ludzkie bytowanie również nigdy nie jest jakimś „pustym” (czy też „czystym”, „beztreściowym”) samym tylko byciem, lecz od początku i w całym toku naszego życia jest ono ukształtowane jako bycie już człowiekiem – które jest najbardziej własne dla każdego z nas. Do pytania o ostateczny sens tegoż człowieczego bytowania, udzielonego każdemu, prowokuje nas zwykle – wskazuje Autor – „dramatyczna kruchość i nieubłagana przemijalność udzielonego nam bytowania” (s. 66). To nasze ludzkie bytowanie jest bowiem nieusuwalnie napiętnowane „skończonością”, która ujawnia się nam nieraz w sposób jakże dramatycznie dla nas bolesny. Jest ono ukonstytuowane – jak pisze Autor – przez dwa istotowe charaktery bycia, a mianowicie przez charakter bycia istotą zdolną do wielorakiej transcendencji oraz przez charakter bycia istotą posiadającą ciało (s. 66-68). Dramatyczne doświadczenie kruchości i przemijalności naszego ludzkiego bytowania uwarunkowane jest przede wszystkim naszą „kondycją” istoty cielesnej, natomiast nasza zdolność do transcendencji stawia nas niekiedy „oko w oko” wobec tajemniczego mroku, który spowija ostateczne „po co?” naszego własnego bytowania, jak również bytowania wszelkich innych, napotykanych przez nas bytów. Mrok ten przejmująco ukazuje nam naszą własną (oraz innych bytów) „skończoność”, czyli po prostu przygodność. Takie ukształtowanie naszego bytowania – podkreśla Autor – sprawia, iż może nas (jakże mocno niekiedy) dręczyć pytanie o ostateczny sens naszego własnego bycia człowiekiem. W pytaniu tym bowiem „ujawnia się przejrzystość wyjątkowości kondycji ludzkiej” (s.126) w stosunku do sposobu bytowania wszelkich innych istot żyjących.

Skoro więc człowiek, dzięki naturze swej egzystencji, zdolny jest do pytania o ostateczny sens własnego bytowania, to jakie zarysowują się przed nim możliwości, w toku poszukiwania racjonalnej na nie odpowiedzi? Możliwości te Autor stara się kolejno przejrzeć ukazać w rozdziale zatytułowanym – *Perspektywy,*

jakie dla myślenia człowieka otwiera mrok ostatecznego „po co?” jego własnego bytowania (s. 69–91). Rozważania te prowadzą go do wniosku, że jednym z podstawowych warunków możliwości tego, iżby bytowanie każdego z nas mogło posiadać swój ostateczny sens (tzn. aby mogło ono okazać się „ostatecznie niedaremne”), jest pewien określony „ład bycia”, który powinien być zachowywany przez każdego człowieka w jego codziennej egzystencji. Ten „ład bycia” jest bowiem zawsze „należny” wszelkiemu człowieczemu bytowaniu jako takiemu. Ile razy bowiem ktoś decyduje się na to, ażeby dokonywać swego bytowania w sposób niezgodny z wymaganiami, jakie płyną dla każdego z nas z owego „należnego” nam wszystkim ładu, tyle razy to jego własne bycie, jako bytowanie dokonywane w sposób niegodziwy czy nawet zbrodniczy, zostaje zagrożone ryzykiem ostatecznej daremności czyli ostatecznego bezsensu. W ten sposób zarówno ostateczny sens, jak i ostateczny bezsens własnego bytowania uzależniony jest zawsze osobiście od każdego człowieka. Sprawy te omawia Autor w kolejnym rozdziale, zatytułowanym: *Sposób bycia na co dzień, który daje podstawę do nadziei ocalenia sensu własnego bytowania* (s. 92-117). Tam też wskazuje się m.in., że ostateczny sens człowieczego bytowania posiada zawsze charakter metafizyczny oraz swoiście etyczny, skoro – jak stwierdza Autor – aby go osiągnąć, każdy z nas musi starać się „być–wiernym–głowski swego »sumienia«, czyli głowski swej własnej troski najbardziej podstawowej” (s. 115-116). Ta szczególna troska o ostateczną niedaremność własnego bytowania „nigdy nie jest – i nigdy być nie może – sprzeczna z taką samą troską każdego innego człowieka (...) Co więcej, im bardziej ktoś uczynnie troska się o codzienne bytowanie innych ludzi (zwłaszcza gdy oni są–prawdziwie–potrzebującymi–pomocy), (...) tym słuszniejszą zyskuje on podstawę dla swej własnej, najbardziej podstawowej nadziei” (s. 116).

Nie ulega wątpliwości, że Autor w omawianej tu książce podejmuje podstawowe problemy z zakresu istoty człowieczego bytowania oraz filozoficznych podstaw tej moralności, która byłaby obowiązująca dla każdego z nas pod groźbą ostatecznej daremności (tj. bezsensu) udzielonego nam bytowania. Książka ta, pomimo niewielkiej objętości, zawiera bogactwo oryginalnych przemyśleń i prowokuje czytelnika, ażeby starał się dalej samodzielnie drążyć te zagadnienia. Treść jej cechuje się zwartością i konstrukcyjną przejrzystością. Zwartość tę zawdzięcza ona systematycznie rozwijanym wywodom, które konsekwentnie zmierzają do coraz pełniejszego filozoficznego naświetlenia problemu sensu ludzkiej egzystencji. Rzuca się też w oczy dbałość Autora o to, ażeby należycie jasno i przystępnie przeprowadzić cały tok rozważań. Należy też podkreślić, iż nie ma w jego książce twierdzeń bez pokrycia, które nie byłyby poprzedzone odpowiednio uzasadniającym wywodem. Nie ma tam również niepotrzebnie rozwlekłych rozważań zagadnień, dających się ująć w kilku zdaniach.

Najbardziej chyba charakterystyczną cechą stylu Autora jest duża zwięzłość, nie utrudniająca jednak czytelnikowi śledzenia toku całości wywodów. Książka napisana została bowiem w sposób precyzyjny oraz bardzo jasnym i zrozumiałym językiem. Jest to zaś tym ważniejsze, że dotyczy ona spraw bardzo trudnych

i zawitych. Ze względu na te swoje zalety należy ona bez wątpienia – moim zdaniem – do najbardziej godnych uwagi pozycji w najnowszej polskiej literaturze filozoficznej, dotyczącej problematyki istoty człowieczego bycia oraz jego ostatecznego sensu. Co więcej, zdaje się, że jest to jedyna jak dotąd monografia w języku polskim, która usiłuje zarysować tę problematykę w sposób całościowy i systematyczny. Niewątpliwie też otwierająca się w tej książce perspektywa dociekliwego „drażenia Transcendencji” jest nowatorska i interesująca. Uważam więc, że książka ta będzie pasjonującą lekturą dla każdego, kto cechuje się wrażliwością na podstawowe pytania: co to właściwie znaczy być człowiekiem? – oraz – po co ostatecznie to moje własne „bycie człowiekiem” zostało mi udzielone?

Ks. DARIUSZ OKO

## MIĘDZY PARMENIDASEM I LÉVINASEM

Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*,  
Wydawnictwo Znak, Kraków 1997

Podejmowanie w filozofii tematu tożsamości przynajmniej z dwóch powodów wymaga dzisiaj niemałej odwagi. Po pierwsze, oznacza drogę pod prąd, konieczność przeciwstawienia się dominującym tendencjom, a po drugie – wejście na najtrudniejsze obszary filozofii, chodzenie po drogach abstrakcji dla myśli najtrudniej dostępnych. Dobrze, że są ludzie, którzy tę odwagę posiadają. Nieraz właśnie to, co szczególnie wartościowe, zostało przechowane i rozwinięte w słabszych, nie dominujących nurtach epoki. Jak w innych dziedzinach kultury, tak również w filozofii popularność jest ambiwalentnym znakiem. Może być rezultatem wygranej w każdej konkurencji – jakości, gustu i ceny, albo może też być efektem wygranej tylko w niektórych z nich. A trudności filozofowania są zwykle (przynajmniej) proporcjonalne do jego doniosłości i jakości. Filozofia, będąc najbardziej bezkompromisowym dążeniem do istotnej prawdy, jest ze swojej natury radykalnym kwestionowaniem i sprawdzaniem tego, co za prawdę jest uważane, a zarazem jest zapuszczaniem się na tereny najmniej znane przez zdrowy rozsądek i rozum naukowy. Jedno i drugie odbiera rozumowi wiele z jego zwykłych punktów oparcia i zaczepienia, wiele z pewności jego rutyny. Filozofia radykalnie szukająca prawdy wcześniej niż do niej dociera zwykle do własnych granic, do granic rozumu, gdzie myślenie, jeśli w ogóle jest jeszcze możliwe, bywa jak wspinaczka we mgle w najwyższych górach – wymaga niemałej odwagi i umiejętności, których Pani Profesor Barbarze Skardze nie brakuje.

Ich rezultatem jest książka, która w mistrzowski sposób podejmuje najbardziej fundamentalne i zawikłane tematy metafizyczne – w epoce przez tyłu i od tak dawna uznanej za post-metafizyczną. Sam tytuł: *Tożsamość i różnica. Eseje*

metafizyczne dla wielu jest wyzwaniem i prowokacją. Autorka dobrze zdaje sobie z tego sprawę, już pierwsze zdanie książki stwierdza, że zrodziła się ona z przekory, z przekory właśnie wobec szeregu dominujących dzisiaj tendencji i mód. Zrodziła się ona ze zrażenia i znużenia drobiazgowością, jałowością filozofii analitycznej, ale też ze zniechęcenia spłyceniem filozofii wywołanym zbytnim uleganiem wpływom polityki i socjologii. W tej książce na pewno nie ma zgody ani na śmierć humanizmu, ani na jakąś formę postmodernizmu. Jest za to zainteresowanie dla jednego z najbardziej podstawowych, odwiecznych tematów metafizyki: dla problemu tożsamości i różnicy. Najważniejsze problemy filozoficzne w swoim jądrze z reguły okazują się problemami metafizycznymi – gdy chcemy zejść do podstaw, nieuchronnie natrafiamy na metafizykę. Jakiekolwiek rozwiązania, tematycznie lub nietematycznie, przyjmujemy na tym poziomie (a ucieczka od metafizyki jest również jakąś jej formą), w dużym stopniu określimy już rozwiązania innych poziomów, innych działów filozofii i egzystencji. Dlatego negowanie metafizyki jest trochę jak negowanie istotnych wymiarów osobowości: im dłużej i bardziej konsekwentnie się to czyni, tym większa deformacja następuje, tym boleśniesz i bardziej druzgocący może być (nawet niechciany) powrót zanegowanego, ale też tym bardziej potrzebny. Pani Profesor zwraca uwagę, że w debatach o tożsamości, również we współczesnych wielkich sporach o tożsamości cywilizacji, narodów, społeczeństw – debatach, które toczą się nie tylko na terenie filozofii, ale również literatury, socjologii i polityki – trzeba zacząć od ich właściwego sensu, a jest to sens metafizyczny. Temu jest poświęcona ta książka.

W swoich niepopularnych zainteresowaniach Autorka nie jest na szczęście aż tak bardzo osamotniona. Świadczy o tym choćby Nagroda im. Jana Długosza, którą otrzymała właśnie za tę pracę, jeszcze lepiej świadczą o tym partnerzy jej filozoficznego dialogu. W książce często pojawiają się imiona Parmenidesa, Platona, Hegla, Bergsona, Ricoeura, ale zdecydowanie najczęściej Heideggera i Lévinasa, których Pani Profesor uważa za najwybitniejszych myślicieli kończącego się wieku. Dialog z tymi przede wszystkim filozofami podzielony jest na dwie zasadnicze części, z których pierwsza jest wyraźnym przygotowaniem do drugiej. Pierwsza część to powstały na przestrzeni wielu lat zbiór esejów, będących zapisem zmagania Autorki z problemem tożsamości i różnicy obecnych w bycie i bytach. Druga część to zwarte studium poświęcone tej samej problematyce, ale w ograniczeniu do jednego rodzaju bytujących, do indywidualnego Ja, które tutaj najchętniej jest nazywane „sobością”.

Jak uprzedza Pani Profesor, żadna z części nie może wyczerpać swojego tematu. Problematyka tożsamości i różnicy sama w sobie jest na to zbyt skomplikowana i tajemnicza, a także zbyt wiele innych podstawowych zagadnień filozoficznych jest w nią uwikłane. Problemy tożsamości i różnicy to przecież między innymi problemy najgłębszej struktury bytu, jego wewnętrznej niesprzeczności, problemy tożsamości poznania z rzeczą, jedności myśli i bytu, racji i bycia, tożsamości osoby ludzkiej, determinizmu i wolności, prymatu społeczeń-

stwa wobec jednostki, masowości i elitarności kultury. Ale są to również problemy wewnętrznej konstytucji Absolutu, jego relacji do świata, panteizmu. W naszym poznaniu i w bytujących jest niewątpliwie jakaś tożsamość i jakaś różnica. Jedno i drugie jest ważne, jedno i drugie umożliwia nasz sposób poznania i nasz sposób bytowania. Już w samych tych stwierdzeniach nietematycznie jest założone jedno i drugie. Jakaś różnica między aktami poznania i jakaś różnica pomiędzy bytującymi, ale zarazem jakaś tożsamość pomiędzy nimi, która pozwala na relację daną choćby w myśleniu. Ale co jest pierwsze, ważniejsze, co bardziej podstawowe, bardziej warunkujące? Czy coś nie jest tu tak wtórne, zależne, że właściwie jest tylko pozorem? A jak to jest u podstaw bytu, jak to jest w Byciu lub Byciu Absolutnym – jeśli ono istnieje. Dialektyka tożsamości i różnicy. Łamiągówka obecna w filozofii przynajmniej od czasów Parmenidesa, łamiągówka na tyle różnych sposobów rozwiązywana. Rozwiązywana niekiedy poprzez afirmację tożsamości i negację albo minimalizację różnicy, albo na odwrót – poprzez afirmację różnicy i negację albo minimalizację tożsamości, ale rozwiązywana również poprzez szukanie proporcji, kunsztownej równowagi.

Profesor Skarga oprowadza nas po ekspozycji różnych wersji rozwiązań, dodaje swoje przemyślenia, swoje modyfikacje, unikając przy tym przyjmowania pozycji skrajnych. Zwraca uwagę, że matrycę rozwiązań można znaleźć już u neoplatonika Damaskiosa (przełom V i VI wieku) w jego komentarzu do *Parmenidesa* Platona (jest tam między innymi antycypacja Hegłowskiego stwierdzenia, że czysty byt i czysty niebyt są tym samym). Parmenides, pierwsza wielka postać w dziejowym dialogu o tożsamości, głosi, że byt jest bez początku i bez końca, wieczny, ciągły, nieruchomy, niezmienny, niepodzielny, stały i jeden. W bycie tego rodzaju nie ma miejsca na stawanie się i mnogość, na jakiegokolwiek różnicę, bo to, co różne od bytu, może być tylko niebytem. To są wyniki dedukcji myślowej, która jest o wiele wiarygodniejszą drogą poznania niż zmysły mówiące o zmienności i różnorodności świata. (A trzeba pamiętać, że twórca szkoły eleackiej nie ma na myśli bytu innego niż materialny, jego myśl nie wybiega jeszcze poza ten świat.) Parmenides tak zdecydowanie afirmuje tożsamość bytu, że do dzisiaj wyznacza jeden biegun możliwego pola rozwiązań. Nawet jeśli filozofowie nie podzielają jego stanowiska w odniesieniu do całości bytu, to jednak zwykle albo wiele cech bytu Parmenidesa przypisują Absolutowi, albo głoszą przynajmniej prymat tożsamości nad różnicą. Sądzą, że każda różnica musi zakładać jakąś wcześniejszą tożsamość, coś wspólnego, coś identycznego – konieczne tło, na którym dopiero można dostrzec jakąkolwiek różnicę. Inaczej w ogóle nie mogłaby powstać relacja różnicy. Takie stanowisko jest też charakterystyczne dla filozofii starożytnej, dla której ogólnym ideałem bytu jest to, co niezmiennie, stałe, możliwie podobne do bytów matematycznych.

Ale takie nastawienie wydaje się dominować również w filozofii nowożytnej, szczególnie u Hegla, gdzie byt zostaje utożsamiony z myślą, z logosem i w ten sposób jest możliwe stworzenie systemu tłumaczącego (prawie) wszystko. Ale, według Lévinasa, cała tradycja idealizmu niemieckiego jest obciążona grzechem

pierworodnym stawiania ponad wszystko Tego-Samego. Wbrew jego intencjom dotyczy to również Husserla, który w najdoskonalszym stopniu nadając filozofii formę „egologiczną”, zamyka Ego przed tym, co Inne. Skoro świat jest jedynie tym, co dane w świadomości, skoro jest dany nie tyle on sam, co jego sens, skoro to świadomość Ja transcendentálnego odgrywa kluczową rolę w konstytucji sensu, to powstaje zagrożenie zatracenia indywidualności zarówno przedmiotu, jak i podmiotu. Sens ma w sobie tendencję do ujednoczenia, do uniwersalizacji, do funkcjonowania jako zrozumiała część większej całości. To prowadzi do powstania kultury racjonalnej i uniwersalnej, kultury immanencji, która jest zamknięta na transcendujące je To-Co-Inne. Ubocznym rezultatem tego procesu jest zamknięcie i samotność podmiotu. Podobny zarzut Lévinas stawia również Heideggerowi. Jeżeli byt rozumie się poprzez bycie, to znaczy, że to, co konkretne, jednostkowe, niepowtarzalne, redukuje się do tego, co uniwersalne, co jest obecne w każdym bytującym. W ten sposób redukuje się również inność – i to zarówno na poziomie epistemologicznym, jak i ontologicznym. Dominacja neutralnego, mediatycznego bycia ponad bytami jest dominacją tożsamości, jedności i totalności w dziedzinie myśli. Według Lévinasa Heidegger, wbrew głośnym tezom o swojej całkowitej odrębności wobec tradycji metafizyki europejskiej, nadal do niej należy, jego filozofia jest kolejną formą „ontologicznego imperializmu”.

Natomiast w rejonie przeciwnego do Parmenidesa bieguną myślenia o tożsamości i różnicy trzeba umieścić Heraklita, do pewnego stopnia Leibniza, postmodernistów, ale na pewno, przede wszystkim, Emmanuela Lévinasa. On nawet mówi o konieczności zabicia w nas Parmenidesa, a w skłonnościach uniwersalistycznych, totalizujących pojmowanie, widzi zasadnicze źródła totalitaryzmów XX wieku i ich zbrodni. Profesor Skarga tak podsumowuje znaczenie różnicy w jego myśleniu: „Tożsamość zatem zasadza się nie na jedności, lecz na różnicy. Scałic się z Innym nie mogę, mogę go tylko zastąpić, wyzbywając się imperialistycznych dążeń, mogę mu się oddać. Jest to konstatacja znamienne i sądzę, że w niej tkwi jeden z kluczy do zrozumienia, co dzieli niemal całą filozofię europejską i filozofię Lévinasa. Motywem przewodnim tej ostatniej jest zawsze i wszędzie różnica, a nie tożsamość, o której tak wiele mówi. To różnica przeciwstawia się temu samemu we wszystkich jego wymiarach, to różnica podkreśla inność, transcendencję, niemożliwość połączenia się i partycypacji, to różnica rozcina wydarzeniami historię, łamie ciągłość czasu, wprowadza pojęcie radykalnej diachronii i wykopuje przepaść między skończonością istoty ludzkiej a Nieskończonością Boga. To różnica dzieli bycie i to, co poza byciem, wiedzę i etykę, ontologię i metafizykę. Duch filozofii Lévinasa tęskni, wbrew europejskiej tradycji, nie do jedności, lecz do wielości, dostrzegając w niej nieskończoną różnorodność, jedyne, jego zdaniem, źródło etyki, a także społeczeństwa opartego na sprawiedliwości. Nawet tożsamość buduje się na różnicy” (s. 159).

Dla Lévinasa ostateczna struktura bycia to wielość, w której obecne jest To-Co-Inne i To-Samo, przy czym Tym-Samym jest przede wszystkim Ja, Tym-Co-Inne jest przede wszystkim Drugi. I najważniejsza w doświadczeniu nie jest

świadomość, ale spotkanie z Innym, tam zawiązuje się pierwotna relacja ze światem. Lévinas poddaje druzgocącej krytyce tradycję filozofii europejskiej za jej „egologiczność”. Podstawowa synteza tożsamości i różnicy dokonuje się w spotkaniu, tam rodzi się sens – w dialogu, a nie uprzednio do niego, nie w monologu świadomości. Na rozumieniu spotkania z Drugim opiera się wszelkie inne rozumienie, w każdej dziedzinie kultury, nie tylko w etyce, polityce, socjologii, sztuce, ale również w metafizyce. Metafizyka jest dla Lévinasa na nowo możliwa jako filozofia tego, co najbardziej podstawowe, czyli jako filozofia różnicy, inności. Właśnie poprzez pytanie o różnicę rozsądza ona kulturę immanencji i sięga ku Innemu, ku Nieskończonemu. Możliwość metafizyki i transcendencji dana jest w Innym, którego spotykamy. Natomiast od metafizyki wyraźnie odróżnia się ontologia jako filozofia tożsamości, jako filozofia bycia, które wszędzie, przynajmniej jako horyzont obejmujący i tłumaczący wszystko, jest takie samo. Tak, jak różnica wyprzedza identyczność, tak metafizyka zawsze wyprzedza ontologię. Takie pojmowanie metafizyki stwarza nowe podstawy dla całej kultury, ale szczególnie dla etyki i religii.

Pomiedzy tymi biegunami rozumienia tożsamości i różnicy prowadzi nas Pani Profesor. Wprowadza nas „na tropy” coraz to innych klasyków filozofów, jej tekst jest utkany z ich myśli jak barwny *collage*, przeniknięty jednak jasną, spójną własną koncepcją i wyposażony we fragmenty jak najbardziej oryginalne. Obok referowania najbardziej znaczących stanowisk Autorka prezentuje własne opinie – i to nieraz krytyczne wobec największych autorytetów. Taka krytyka jest zwykle najbardziej interesująca, bo zapowiada nowe, postęp, i dlatego warto się nad nią zatrzymać. Pomimo całego swojego uznania dla Lévinasa i Heideggera, pomimo podkreślenia, że to im właśnie ta książka najwięcej zawdzięcza, Profesor Skarga ma też odwagę wytknąć im niejedno. Za Derridą zwraca uwagę, że nie można tak prosto postawić Husserlowi zarzutu, że Inny to dla niego jedynie fenomen. Husserl mówił przecież o nim jako o „immanentnym transcendensie”, jako o pierwszym obym obiekcie, którego nie da się zredukować do podmiotu. A poza tym, czy rozpoczynanie badań od świadomości od razu musi prowadzić do „egologiczności”? Czy jakiegokolwiek rozumienie Innego nie zakłada uprzedniego rozumienia siebie oraz jakiejś płaszczyzny wspólnej, płaszczyzny tożsamości właśnie, która jest warunkiem wszelkiego spotkania? Jakie spotkanie, jaki dialog bytyby możliwe, gdyby Ten-Sam i Inny byli rzeczywistymi, do końca całkiem inni?

Nie można też się zgodzić, że poznanie musi być zawładnięciem. Czyż ono nie jest moralnie neutralne, czyż problem polega nie tyle na nim, ale na sposobie wykorzystania go? Czyż poznanie nie jest również warunkiem podziwu, afirmacji i służby? W myśli Lévinasa jest też obecna pewna wyraźna niespójność, kiedy z racji swej niechęci do ogólności neguje pojęcie prawa, bo prawo jest zawsze oparte na tym, co ogólne, powiada, że o ile mamy do czynienia z taką samą strukturą, takim samym układem, to będą miały miejsce takie same zjawiska, takie same procesy. Dlatego Lévinas nie chce praw i teorii etycznych,

uznaje tylko istoty etycznych stosunków. Jednak jego etyka, którą nazywa filozofią pierwszą, w rzeczywistości nie może się obejść i nie obchodzi się bez ogólnych pojęć i bez przynajmniej założonych albo dających się wprost wywnioskować norm moralnych. Nie do przyjęcia jest również ogólny zarzut Lévinasa, że kultura europejska jest kulturą immanencji, kulturą zracjonalizowaną, antropocentryczną i egologiczną. To zbyt mocna teza. Czy zarzut ten można tak samo postawić przedstawicielom niemieckiego idealizmu, scjentyzmu, pozytywizmu i innym, jak na przykład św. Augustynowi, św. Tomaszowi, Pascalowi, Kierkegaardowi, mistykom? I nawet jeśli zgodzimy się z Lévinasem, że filozofia europejska, przynajmniej w niektórych swoich nurtach, przeceniła ideały jedności i całości, przeceniła tożsamość, to przecież nie można na to odpowiadać przecenieniem częściowości, pluralizmu, różnicy. Z utopiami totalności i utopijnymi totalitaryzmami nie należy walczyć przy pomocy innych utopii, na przykład utopii wycofania się poza zastaną sytuację kulturową, utopii uczynienia niebyłą tradycję krytycznej filozofii, która od początku warunkuje nasze widzenie świata. Dlatego, konkluduje Pani Profesor, Lévinas nie jest w stanie zabić Parmenidesa, usunąć go całkiem z naszego myślenia. Również jego metafizyka, metafizyka budowana, jak u Kanta, na bazie etyki, nie jest udowodniona, ale raczej założona, jako coś, co jest dane razem z doświadczeniem Innego, razem ze spotkaniem. Powiada się, że filozofia Lévinasa jest do pewnego stopnia przypisem do Kanta. Dotyczy to szczególnie jego metafizyki.

Pani Profesor umie patrzeć krytycznie również na drugiego z dwóch głównych bohaterów swojej książki – Martina Heideggera – i w tej krytyce inspirowane się Lévinasem. Zastrzeżenia te dotyczą bardziej szczegółowych problemów, jak na przykład przekonania, że nasze bytowanie jest bytowaniem ku śmierci, że troska o bycie i trwoga przed śmiercią są naszymi egzystencjami, strukturami naszej egzystencji (bo czy rzeczywiście myśl o śmierci tak bardzo przenika naszą egzystencję i czy to śmierć właśnie ujawnia *Dasein* jego możliwość bycia?). Ale zastrzeżenia te dotyczą również bardziej ogólnych zagadnień, na przykład przekonania Heideggera, że z ontologii fundamentalnej należy wyeliminować aksjologię i antropologię. Czy na tym najbardziej podstawowym poziomie można abstrahować od wartości, od etyki? Czy nie oznacza to znoszenia różnicy pomiędzy dobrem i złem, czy nie oznacza to obojętności na kształt moralny bycia? A przecież właśnie najpoważniejsze zarzuty są związane z moralnym i myślowym kształtem bycia samego Heideggera w okresie narodowego socjalizmu. W wykładzie z roku 1935 mówi on, że za kryzys Europy jest odpowiedzialna przede wszystkim Ameryka i Rosja, bo to właśnie tam fascynacja techniką dochodzi do szczytu, a tym samym do szczytu dochodzi dezintegracja ducha, instrumentalizacja myślenia, kultu miernoty i przeciętności. Zagrożenie ze strony tych państw dotyka najsilniej Niemcy, bo one leżą w centrum Europy i mają najwięcej sąsiadów, ale zarazem to tylko z Niemiec, z narodu wybranego, narodu „prawdziwie metafizycznego”, może przyjść ratunek, odrodzenie myślenia. To jest jego posłannictwo nie tylko wobec Europy, ale i wobec całej Ziemi. Moż-

na się przy tym słusznie obawiać, jak ma wyglądać realizacja tego posłannictwa, bo Heidegger stwierdza zarazem, że przemoc, gwałt jest sposobem transcendowania się bycia, twórczość właśnie na tym polega (Derrida mówi, że Heidegger „myśli ręką”). Myślenie jednostki i narodu powinno zmieniać historię, nawet jeśli te zmiany wydają się niepokojące i straszliwe. Tym stwierdzeniom nie towarzyszy związanej mocy myślenia i bycia z jakimiś zasadami etycznymi. Wprost przeciwnie, bycie autentyczne ma polegać na wywołaniu się z dyktatu wszelkich powinności, wszelkich systemów wartości, dla bycia tylko ono samo może być miarą i kryterium. Jak zauważa Pani Profesor, takie stwierdzenia zawsze, ale zwłaszcza kiedy są wygłaszane w latach trzydziestych (i podtrzymywane po wojnie), muszą budzić niepokój, muszą budzić pytania o relacje pomiędzy filozoficzną teorią i politycznym zaangażowaniem. Przecież takie wypowiedzi w uszach ówczesnych słuchaczy musiały brzmieć jednoznacznie.

Pani Profesor nie stawia tu jednak „kropki nad i”, osąd, jak zwykle, pozostawia czytelnikowi. A wydaje się, że można by tu iść dalej, można by pytać, w jakim stopniu zachowania i wypowiedzi Heideggera w czasie 12 brudnych lat Niemiec (ale również później) były tylko politycznym błędem, a w jakim stopniu były naturalną, organiczną konsekwencją jego filozofii, konsekwencją obalenia pewnych tradycyjnych, klasycznych norm (zbudowanych właśnie na metafizyce), albo przynajmniej, na ile te zachowania i wypowiedzi dobrze z tą filozofią koegzystowały, na ile ona zostawiała im wystarczająco dużo miejsca. Podobnie można by pytać, na ile akurat nie najpiękniejsze strony postmodernizmu są pochodnymi pewnych tendencji filozofii Heideggera, na ile mogą się na nią powoływać, na jej agnostycyzm. Agnostycyzm może być wynikiem uczciwości intelektualnej, ale może być też rezultatem zwątpienia, do którego nie było podstaw, i wtedy może tworzyć przestrzeń dla pewności co do twierdzeń, które jeszcze mniej zasługują na zaufanie.

Nie tylko za mało, ale również za dużo krytycyzmu i zwątpienia może być błędem. W przypadku Lévinasa można by pytać, akurat na odwrót niż u Heideggera, o przesadny wpływ perspektywy politycznej i najnowszej historii na myślenie filozoficzne. Ogromne są zbrodnie totalitaryzmów XX wieku, ale właśnie ich straszliwość i masowość nakazują najwyższą ostrożność w ich tłumaczeniu i argumentowaniu przy ich pomocy. Czy Lévinas nie przypisuje jednak zbyt wielkiej winy w ich powstaniu filozofiom europejskim – tym bardziej, że są one tak różne i miały często tak ograniczony wpływ na kulturę? I czy nie świadczy to o słabości filozofii, że dopiero bliskość takich wydarzeń każe jej tak poważnie zająć się kwestiami zła i solidarności z Drugim. Czy nie powinna tego uczynić choćby przez pamięć o zbrodniach i ofiarach poprzednich wieków, które nie pod każdym względem wydają się ustępować nieprawościom naszych czasów? Czy filozofia nie powinna mieć sama z siebie dość światła i sił, żeby właściwie opisać relację do Innego? I czy widzenie naszych czasów według niej jest też u Lévinasa zbyt negatywne, zbyt pesymistyczne, czy nie oznacza zapomnienia całej masy dobra, która dzieje się między ludźmi zarówno w dniu po-

wszednim, jak i w czasie heroicznym. To prawda, że ludzie stworzyli totalitaryzmy, ale oni też je przezwyciężyli i obalili – to prawda, że wielu zeszło w tym czasie na dno człowieczeństwa, ale wielu, przez cierpienia tego straszego czasu, osiągnęło właśnie jego szczyty. To wszystko są fakty nieobojętne nie tylko dla naszego całościowego widzenia świata, ale także dla rozumienia Absolutu. Czy Lévinas nie powinien też prowadzić do inspirowania się całą Biblią? Czyż to nie Ewangelie właśnie mogą powiedzieć szczególnie wiele o Innym, przez którego objawia się Nieskończony, co więcej, z którym Nieskończony się utożsamia?

Oczywiście takie bogactwo myślenia, które prezentuje Pani Profesor, inspirowane do wędrówki w różnych kierunkach, a nie można kroczyć wszystkimi drogami. Co innego może jednak budzić wątpliwość, zastrzeżenie, zdziwienie. Na przykład, czy stwierdzenie, że „dążeniem do transcendencji jest przesycona myśl chrześcijańska w swym Augustiańskim nurcie, myśl mistyków” (s. 110), jest świadomym wyłączeniem z tych określeń nurtu Tomaszowego? Trudno też zgodzić się ze stwierdzeniem, że przekonanie profesora Stróżewskiego o istnieniu w nas apriorycznego nakazu dążenia do tego, co najlepsze, jest tylko piękną wiarą, bo pragnienie swojego własnego bycia może być z założenia moralnie przynajmniej neutralne. Tak, ale czy to jest najbardziej pierwotne dążenie w nas, czy raczej przesłonięcie lub deformacja dążenia jeszcze bardziej pierwotnego, fundamentalnego? Nie do końca można też zgodzić się z zawieszeniem sądu tak często dokonywanym przez Autorkę. Wiemy, ono wynika ze znakomitej znajomości stanu współczesnej filozofii i z osobistej skromności, z wielkiej uczciwości poznawczej (Pani Profesor wielokrotnie nie waha się powiedzieć, że do podejmowania pewnych tematów brakuje jej wiedzy lub umiejętności). Ta praca ma być raczej książką pytań niż odpowiedzi. To, co jest zapowiedziane w przedmowie, zostaje konsekwentnie zrealizowane – nie usiłuje się zaprezentować zbyt wielu odpowiedzi, dać zbyt wiele pewności. Rezultatem myślenia zapisanego na tych kartach jest raczej obalenie (nieuzasadnionej) pewności szeregu zdroworozsądkowych mniemań i poszczególnych tez filozoficznych.

W głównej kwestii książki, w pytaniu o sobość, nie udaje się uzyskać jasnej odpowiedzi, nie udaje się uchwycić jej *eidosa*. Własna tożsamość pozostaje tajemnicą, niemożliwym okazuje się znalezienie odpowiedzi na Kantowskie pytania o człowieka. Ale Pani Profesor stwierdza zarazem, że pozostaje Jej jeszcze trzecie pytanie Kanta – o to, co oczekiwane. „I jest to pytanie najważniejsze, otwiera bowiem przed nami przestrzeń nadziei” (s. 276). Ale czy każda nadzieja nie opiera się na jakiejś wiedzy, nawet jeśli nie jesteśmy jeszcze w stanie dostatecznie jasno jej sformułować? Czy każde ze stwierdzeń dotyczących fragmentu, których jest jednak tak wiele w tej książce, nie zakłada jakiejś szerszej wiedzy, wiedzy nawet metafizycznej? Czyż każde pytanie nie zakłada jakiegoś poznania? A cała książka pytań? Czy my jednak nie wiemy o wiele więcej, niż sądzimy, że dzisiaj wolno nam uznać? Również na temat tożsamości i różnicy?

Ks. DARIUSZ OKO

## KANT W INTERPRETACJI LONERGANA

Giovanni B. Sala, *Loneragan and Kant: Five Essays on Human Knowledge*, University of Toronto Press, Toronto 1994

Profesor Giovanni Sala, jezuita pracujący w Wyższej Szkole Filozoficznej SJ w Monachium, jest zarówno w dziedzinie filozofii Kanta, jak i Lonergana jednym z najwybitniejszych, najbardziej uznanych światowych specjalistów. Zrozumiałe jest więc zebranie w jednej książce jego artykułów dotyczących kluczowych problemów obecnych w myśli zarówno jednego, jak i drugiego filozofa. Ich zestawienie i konfrontacja w wykonaniu takiego znawcy może być szczególnie owocna i pouczająca. Tym bardziej, że są to zagadnienia fundamentalne dla całej filozofii, zagadnienia samej możliwości i granic ludzkiego poznania.

Analizując poglądy Kanta, profesor Sala uwalnia od niejednej wątpliwości i rozterki tych, którzy już sami, na własną rękę próbowali zagłębiać się w dzieła „Kopernika filozofii” i natrafiali przy tym na ogromne, czasem wydawałoby się nieprzezwyciężalne, trudności w ich rozumieniu. Jeszcze raz okazuje się, że przyuczyna trudności, a nawet niemożności zrozumienia może znajdować się nie tylko po stronie interpretującego, ale również po stronie interpretowanego. W skomplikowanej problematyce samych podstaw poznania i metafizyki wiele kwestii nie było do końca jasnych dla samego Kanta, z wieloma zmagając się do końca swojej filozoficznej pracy, wielu nie potrafił lub nie mógł przedstawić w spójny i konsekwentny sposób – nawet jeśli według jego oficjalnych stwierdzeń miały to być już rozwiązane zagadnienia. Również bez żadnej jego winy nie mogło być inaczej. Kant był pionierem odkrywającym nowy kontynent filozoficznego świata i dlatego, pomimo całej swojej wytężonej pracy, z konieczności niejednokrotnie mógł podać jedynie pobieżny opis problemów i tymczasowy projekt ich rozwiązania. Trzeba o tym jednak pamiętać, chociażby dlatego, żeby nie podejmować prób zrozumienia lub ujednolicenia czegoś, czego zrozu-

mieć lub ujednoczyć nie sposób, bo w samym tekście obecna jest pewna nieusuwalna niejasność lub niekonsekwencja myślowa. To właśnie stanowi naturę *Krytyki czystego rozumu*, że przeniknięta jest ona nie rozwiązanymi i (w obszarze jej własnych metod i środków) nierozwiązywalnymi problemami.

Dotyczy to na przykład transcendentnej dedukcji czystych pojęć intelektu, której dwóch ujęć z wydania A i B *Krytyki* nawet najlepszym znawcom Kanta nie udało się ułożyć w jeden, spójny ciąg argumentacyjny. Pozostaje więc tylko, zależne od głównej koncepcji interpretatora, wybieranie pewnych fragmentów tekstu, a ignorowanie innych jako nieintegrowalnych. Osobnym problemem jest pojawianie się w tekście Kanta pojęć, które również mają być pojęciami *a priori*, pomimo że nie należą wprost do tablicy dwunastu kategorii. Niejasność dotyczy również samego pojęcia *a priori* – jednego z dwóch (obok „transcendentalności”) centralnych pojęć filozofii Kanta. W jego tekstach występują przynajmniej dwa odmienne znaczenia poznania *a priori*, pomiędzy którymi przechodzi on, nigdy wyraźnie nie formułując różnicy. Pierwsze znaczenie to „zawartościowo-przedmiotowe *a priori*”, czyli „częściowy” element poznania, który jest gotowy w umyśle przed doświadczeniem i zostaje dodany do zawartości wrażenia”. Drugie znaczenie to „operatywno-subiektywne *a priori*”, czyli „operatywność podmiotu, poprzez którą prowadzi on stopniowo zawartość doświadczenia do stanu poznanej rzeczywistości” (s. 34, tłum. moje).

Pomimo pewnych niespójności myśli Kanta stanowi oczywiście pewien system, w którym można wyróżnić elementy mniej i bardziej istotne. Według profesora Sali (podobnie jak według Heideggera) kluczem do rozumienia tego systemu jest uświadomienie sobie, że ideałem, wzorcem, do jakiego Kant odnosi każde poznanie, jest „naoczność” (*Anschauung*), którą rozumie szeroko jako sposób poznawania każdego ze zmysłów (nie tylko wzroku). Jest zrozumiałe, dlaczego właśnie naoczność Kant czyni wzorem poznania. To właśnie w niej podmiot i przedmiot pozostają sobą, zostaje zachowana ich dwoistość, a pomimo to podmiot osiąga przedmiot, poznaje go. Wiele jest czynności naszego umysłu i Kant, w duchu ówczesnej psychologii, nie jest oszczędny w ich wylizaniu, ale to właśnie naoczność jest dla niego tą, w której zostaje przerzucony most pomiędzy podmiotem i przedmiotem. To jedynie ona zapewnia bezpośredniość poznania, która czyni niepotrzebne jakieś zapośredniczenie albo ciąg zapośredniczeń. W ten sposób Kant stwierdza, że naoczność ma pierwszeństwo przed wszystkimi innymi czynnościami poznawczymi, a poznanie we właściwym i istotnym sensie jest właśnie naocznością. To pierwszeństwo widać również w wyobrażaniu sobie wyższego od ludzkiego poznania (albo w ogóle doskonałego poznania Boga) jako naoczności intelektualnej.

Do tej ogólnej zasady poznania (*quaestio iuris*) Kant dodaje zasadę określającą konkretne, ludzkie poznanie (*quaestio facti*), która stwierdza, że człowiekowi dostępna jest jedynie naoczność zmysłowa, empiryczna. Jest to w ogóle centralna teza *Krytyki czystego rozumu*. Połączenie tych dwóch zasad w dużym stopniu wyznacza już ramy i istotę jego teorii poznania. Jeśli poznanie jest w istocie osią-

gnięciem naoczności, a jedynie dostępna nam naoczność jest naocznością empiryczną, to jedynie dostępne nam poznanie jest poznaniem empirycznym. Natomiast w obszarze empirii dane jest nam jedynie zjawisko, a nie rzecz sama w sobie, dlatego obszar naszego możliwego poznania rozciąga się tak daleko, jak daleko rozciąga się zjawisko. Poznawczy fenomenalizm Kanta jest prostą konsekwencją jego poznawczego sensualizmu. W ten sposób świat zredukowany do obszaru zjawisk ma stanowić bezpieczną przystań po wędrówkach filozofa „przebudzonego z dogmatycznej drzemki”. Dogmatyk poprzez przejście etapu sceptyka staje się agnostykiem.

Obok naoczności empirycznej Kant wymienia wiele innych czynności poznawczych, ale nie można ściśle określić, jak te czynności mają się do siebie, ponieważ jego nauka o nich nie jest do końca jednoznaczna. Ogólnie można je określić mianem „myślenia”, które jest dziełem albo intelektu (*Verstand*), albo rozumu (*Vernunft*). Czymkolwiek nie byłoby ludzkie myślenie, na gruncie *Krytyki czystego rozumu* jedno jest z góry pewne: „Wszelkie myślenie jednak musi albo wprost (*direkte*), albo pośrednio (*indirekte*)... odnosić się ostatecznie do danych naocznych, u nas przeto do zmysłowości, gdyż w inny sposób nie może nam być dany żaden przedmiot” (A 19). Myślenie samo z siebie nie jest w stanie dodać jakiegoś poznania rzeczywistości, szczególnie w wymiarze metafizycznym – chyba że to poznanie byłoby w jakiś sposób od początku dane w naoczności. To jest żelazna konsekwencja *principium* naoczności – aby coś poznać, trzeba to zobaczyć. Myślenie nie posiada sensu kognitywnego w sensie ścisłym, nie poszerza naszego poznania rzeczywistości pozazmysłowej.

Ta Kantowska teza jest dobrze znana w odniesieniu do działań rozumu. Właściwym *a priori* rozumu jest nieuwarunkowane, rozum poszukuje tego, co nieuwarunkowane albo jako totalność warunków doświadczenia, albo jako coś znajdującego się poza wszelkimi uwarunkowaniami. Jednak ani jedno, ani drugie jest dla niego nieosiągalne, ponieważ zmysły nie mogą zapośredniczyć absolutnej całości warunków, nie mogą dać naoczności tego, co nieuwarunkowane. Możliwy jest tylko regulatywny, ale nie konstytutywny użytek idei rozumu. One nie dają nowego poznania, ale jedynie pozwalają osiągnięte już poznanie organizować w możliwie najbardziej całościowy i systematyczny sposób oraz wyznaczają drogi poszukiwania nowych poznań.

Według profesora Sali ta sama teza o nie-kognitywnym charakterze myślenia dotyczy również intelektu. Jego właściwym *a priori* są kategorie, to one, jako pojęcia, razem z naocznością, tworzą podstawowe elementy naszego poznania. Posługiwanie się kategoriami jest jednak, podobnie jak wszelkie myślenie, nieintuitywne, ale dyskursywne. Ono tworzy jedynie syntezę tego, co zostało dane w naoczności, opracowuje zawarty w niej materiał. Kategorie same niczego nie poznają, są jedynie regułami intelektu, mówiącymi, w jaki sposób łączyć i porządkować dane zmysłowości, w jaki sposób doprowadzić je do jedności apercepcji. U Kanta poznanie jest istotowo poznaniem empirycznym, czynności intelektu nie są w stanie zapośredniczyć jakiegś nowej treści poznawczej dotyczą-



cej rzeczywistości poza podmiotem. Kant stwierdza co prawda, że intelekt dodaje coś od siebie do *a posteriori* doświadczenia, w jakiś sposób określa jego naturę. Jest to zawartościowo-przedmiotowe *a priori* intelektu (nie operatywno-subiektywne), w którym coś pochodzącego od podmiotu zostaje dodane do przedmiotu doświadczenia, konstytuuje go, ale jako przedmiot świata fenomenalnego. Intelekt przy pomocy kategorii przeprowadza syntetyzujące czynności, konstytuuje przedmiot i w tym sensie rozumie go, ale nie jest to przedmiot rzeczywistości pozapodmiotowej.

Te analizy każą przyznać rację wielu badaczom myśli Kanta, którzy zwracali uwagę, że co prawda dominuje u niego racjonalistyczna terminologia, ale poza nią skrywa się w istocie sensualistyczna teoria poznania. Kant przy pomocy swojej *Krytyki czystego rozumu* zamierzał połączyć angielski empiryzm z niemieckim racjonalizmem, jak bazę i nadbudowę. Szczególnie w obrębie empirycznej bazy podał i rozwinął szereg oryginalnych pomysłów, ale nie udało mu się w podobny sposób rozwinąć teorii działania intelektu i rozumu, a przede wszystkim wskazać precyzyjnie miejsca, w którym intelekt i rozum przenika zmysłowość i obszar poza nią. Tak powstaje ukryty dualizm empiryzmu i racjonalizmu oraz wynikające z niego trwale napięcie przenikające całą filozofię krytyczną Kanta. Jest to napięcie pomiędzy przekonaniem, że na zmysłowość oddziałują rzeczy same w sobie, oraz twierdzeniem, że przedmioty intelektu są tworzone poprzez jego organizacyjną pracę. To właśnie to nieusuwalne napięcie sprawia, że *Krytyka czystego rozumu* pozostaje tak nieprzejrzystą książką, że nie daje się konsekwentnie domyśleć do końca, że może być podstawą do bardzo różnych interpretacji. Najwięcej uzasadnienia dostarcza ona jednak oczywiście idealizmowi, u którego podstaw, nawet jeśli w ukryty sposób, znajdują się empiryzm i fenomenalizm.

To wszystko, zdaniem profesora Sali, uprawnia do nazwania epistemologii Kanta „sensualistyczną wersją intuicjonizmu”. W kantyźmie bezpośrednia relacja do rzeczywistości zewnętrznej, jej „intuicja”, dana jest tylko i wyłącznie poprzez empiryczną naoczność. Rzeczywistość jest tylko i wyłącznie korelatem naoczności. Ostatecznym kryterium rzeczywistości jest wrażenie zmysłowe. Tylko zmysły mają w sobie dynamizm, pozwalający na przekroczenie granic podmiotu w kierunku tego, „co jest już teraz tam na zewnątrz”. Myślenie może jedynie za pośrednictwem naoczności osiągnąć przedmiot, który w ten sposób staje się poznawaną rzeczywistością. Ponieważ u Kanta jest obecna mocna tendencja do zatarcia różnicy pomiędzy aktem myślenia i aktem sądzenia oraz różnicy pomiędzy pojęciem i sądem, także pojęcie i sąd intelektu odnoszą się do przedmiotu tylko pośrednio, za pośrednictwem jakiejś naoczności, jakiegoś przedstawienia. Oczywiście pojęcia i sądy rozumu mają podwójnie zapośredniczoną relację do poznawalnej rzeczywistości – poprzez naoczność oraz poprzez intelekt i jego sądy. Pomimo, że Kant tak bardzo podkreśla różnicę pomiędzy rozumem i intelektem, to w gruncie rzeczy nie jest ona tak wielka, jest raczej relatywna. Bo również intelekt i jego kategorie są oddalone od obiektywnej rzeczywistości, także one nie wnoszą treściowo nic do przedmiotu poznania, nie mają własnego ma-

teriału, a jedynie porządkują materiał zmysłów. Wyniki analityki i dialektyki transcendentalnej okazują się, w kwestii osiągnięcia rzeczy samej w sobie, podobne.

Takie są jednak nieuniknione konsekwencje pozycji zajętej na samym początku analityki i dialektyki: *principium* prymatu naoczności. Jak pisze profesor Sala: „Kant bez wątpienia nie jest empirystą *à la* Hume. Ponad działalnością zmysłów uznaje działania rozumu i intelektu, jako należące do ludzkiego poznania. Ale postawiony przed decydującym pytaniem: Co z rzeczywistości poznajemy poprzez te »wyższe« działania? – nie może udzielić żadnej innej odpowiedzi, jak ta: nic. Dlaczego? Ponieważ te czynności poznawcze, niezależnie od tego, jak zechce się ująć je bliżej, nie są żadnymi działaniami zdolnymi do naoczności (...) »Wszelka nasza naoczność jest zmysłowa« brzmi centralna teza *Krytyki czystego rozumu*. Jako naoczność jest ona w sobie zdolna do transcendencji, ale jako zmysłowa naoczność *de facto* nie może osiągnąć rzeczywistości w jej byciu-w-sobie, tylko tak, jak ona wygląda dla naszej zmysłowości, czyli jako rzeczywistość z ja w i s k o w a” (s. 70, tłum. moje). Jak wiadomo, ten sensualistyczny intuicjonizm Kanta w ostatnich dwóch wiekach miał epokowy wpływ na kształt myślenia europejskiego, wpłynął nań bardziej niż jakiegokolwiek inne fragmenty jego systemu, stał się inspiracją i koronnym świadkiem nie tylko dla idealizmu, ale również dla empiryzmu i scjentyzmu. Po negacji drogi do poznania rzeczy samej w sobie skłaniał i skłania do skupienia się tylko na oderwanych ideach podmiotu albo tylko na zjawisku. W jednym i drugim przypadku wzmacniał tendencję do zamknięcia się w immanentnym horyzoncie ludzkiej kultury. Profesor Sala stara się pokazać, że nie musi być tak zawsze.

Czyni to przy pomocy epistemologii Lonergana. A ona, w przeciwieństwie do epistemologii Kanta, charakteryzuje się dużą rezerwą wobec naoczności jako ideału poznania. Na pewno naoczność jest tym, co jest najbardziej przystępne, jasne i oczywiste w poznaniu, ale przecież nie musi być tak, że poznanie w swojej istocie jest oczywiście tym, co w nim jest oczywiste. To jest nieuzasadnione przedzałożenie teorii Kanta, które może od początku skierować poszukiwania na niewłaściwe tory i rzeczywiście to czyni. Lonergan nazywa takie myślenie *picture thinking* i sądzi, że jego błąd polega na usiłowaniu dedukcji, czym musi być ludzkie poznanie, aby realizowało ideał naoczności lub zbliżało się do niego. Tymczasem powinno się raczej najpierw zbadać, czym faktycznie jest ludzkie poznanie i jakie warunki musi spełnić, aby mogło osiągnąć rzeczywistość. Lonergan czyni to przy pomocy introspekcyjnej analizy danych naszej świadomości i stwierdza, że ludzkie poznanie opiera się na dwóch filarach: intencjonalności i trójpoziomowej strukturze poznawczej.

Intencjonalność jest dążeniem do poznania, jest podstawowym dynamizmem naszego ducha, który, chociaż zależny do zmysłowości, jest skierowany na byt. Charakterystyczna dla tego dynamizmu jest inteligencja i racjonalność, przy pomocy których szukamy najpierw odpowiedzi na pytania o to, czym jest przedmiot poznania, a potem na pytania o to, czy rzeczywiście on tym jest. Ten dynamizm jako poszukiwanie, jako pytanie, ma nieograniczony zasięg. Każda wątpliwość, czy na-

sza intencjonalność rozciąga się rzeczywiście na wszystko, czy nie ma jakichś granic, dowodzi właśnie, że ich nie ma. Samo pytanie o granice zawiera w sobie przekroczenie tych granic, bo jest pytaniem również o to, co znajduje się poza tymi granicami. Pytania naszej intencjonalności nie wyłączają niczego, niczego, co istnieje. Ponieważ w naszym pytaniu przekraczamy wszelkie granice, w tym również wszelkie uwarunkowania i ograniczenia bytowe, oznacza to, że jesteśmy w stanie pytać o przedmiot w sposób bezwarunkowy, w aspekcie jego istnienia, o ile on faktycznie istnieje, a więc w aspekcie absolutnym, niepodważalnym, czyli w aspekcie bycia rzeczą samą w sobie. Od początku nie istnieje żaden wewnętrzny, zamknięty obszar subiektywności, którego nie byłibyśmy w stanie przekroczyć.

Drugi filar naszej wiedzy, struktura poznawcza, składa się z trzech poziomów: empirycznego, intelektualnego i racjonalnego. Na pierwszym poziomie dokonujemy takie czynności, jak odbieranie wrażeń zmysłowych, poruszanie się, mówienie, wyobrażanie. Zasadniczym ich efektem są dane zmysłowe, które w swoim wyjściowym stanie są nieuporządkowane, niezrozumiałe, jak migoczące obrazy kalejdoskopu albo rozsypane kamyki mozaiki. Kiedy staramy się zrozumieć, co oznaczają te dane, kiedy próbujemy odpowiedzieć na pytanie: co to jest? – przechodzimy już na drugi poziom, poziom intelektualny. Zasadnicze czynności na tym poziomie to szczegółowe badanie danych, porównywanie ich ze sobą, próby nadania im jakiejś jedności i sensu. Zasadniczym ich efektem jest akt zrozumienia, wgląd (ang. *insight*, niem. *Einsicht*), który oznacza przełom w procesie poznania, jest jak zawiasy, na którym wszystko się obraca. Na podstawie aktu zrozumienia tworzone jest pojęcie wyrażające jego treść (i dlatego podlegające rozwojowi razem z jego zmianą i rozwojem), a na podstawie zespołu aktów zrozumienia tworzoną jest teoria tłumacząca znaczenie danych. Trzeba tylko pamiętać, że akt zrozumienia nie jest zwykle wynikiem tylko naoczności, nie jest tylko kwestią „dobrego przypatrzenia się”. Gdyby tak było, najsprawniejsi w rozumieniu byłiby ci o najbardziej wyostrzonych zmysłach. Poza najprostszymi poznaniem akt zrozumienia jest twórczym, kreatywnym dziełem podmiotu. Jest jego pomysłem, jego ideą, przy pomocy której wyjaśnia i organizuje on dane. Oczywiście akt zrozumienia nie jest dowolną twórczością, jest związany z danymi, jest od nich zależny, ale zarazem jest oryginalnym wkładem podmiotu, nie jest żadną kopią, żadnym zwierciadlanym odbiciem rzeczywistości. Dlatego też może być błędny, dlatego też ma status jedynie hipotezy. Kiedy chcemy rozstrzygnąć kwestię poprawności tej hipotezy, kiedy pytamy, czy rzeczywiście tak jest, przechodzimy na trzeci poziom, poziom racjonalny, na którym zasadniczymi czynnościami jest, z jednej strony, poszukiwanie wszelkich wątpliwości, zastrzeżeń, które przemawiają przeciw temu aktowi zrozumienia, a z drugiej strony – poszukiwanie połączeń aktu zrozumienia z danymi, połączeń, które te wątpliwości rozpraszają. Kiedy uda się usunąć wszystkie istotne wątpliwości, kiedy uda się znaleźć spełnienie warunków poprawności aktu zrozumienia, można wydać sąd, który jest zasadniczym efektem działań na tym poziomie i zarazem ukoronowaniem procesu poznawczego. Wszystko, co poznajemy, poznajemy właśnie na drodze tego trzy-etapowego procesu.

Jeżeli w takiej perspektywie poznawczej byt określimy jako przedmiot czystego pragnienia poznania, to możemy natychmiast przeformułować to określenie, mówiąc, że byt jest tym, co zostaje uchwycone poprzez intelektualny akt zrozumienia i potwierdzone poprzez racjonalny sąd. Jedno i drugie jest dziełem naszej intencjonalności, która, jak wiemy, jest nieograniczona. A więc całość bytu, cała rzeczywistość może zostać ujęta jako korelat naszej intelektualnej i racjonalnej intencjonalności – innymi słowy, jako coś dogłębnie, wewnętrznie inteligibilnego, poznawalnego. To nie oznacza oczywiście, że byt jest aktualnie dla nas całkowicie poznawalny, bo jego poznawalność określamy przy pomocy pytań, które stawiamy, a nie przy pomocy odpowiedzi, których udzielamy. To oznacza tylko, że byt jest dla nas istotowo poznawalny, że w naszych odpowiedziach osiągamy coś absolutnego, rzeczywiście istniejącego – o ile nasze pytania i odpowiedzi są inteligentne i racjonalne. W tej koncepcji widać też zarys pewnego pojednania między realizmem i idealizmem, bo ona, zachowując przekonanie o możliwości poznania rzeczywistości oraz przekonanie o rozstrzygającym znaczeniu danych empirycznych, uznaje jednak istotny wkład podmiotu w proces poznania – przede wszystkim poprzez twórczy, kreatywny akt rozumienia.

Tutaj właśnie, według profesora Sali, widać kluczową różnicę pomiędzy Kantem i Lonerganem. Rzeczywistość jest osiągnięta nie poprzez naoczność, poprzez patrzenie, słyszenie i czucie, ale poprzez pracę skomplikowanej, wielopoziomowej struktury poznawczej, uwieńczoną racjonalnym sądem. Nie potrzeba przy tym dopiero tworzyć jakiegoś mostu między podmiotem i przedmiotem, ponieważ on od początku jest dany – nie tylko w postaci pewnej wiedzy, ale przede wszystkim w postaci naszej nieograniczonej intencjonalności, będącej przy bycie przynajmniej poprzez swoje pytania i ich przedwiedzę. Bezpośrednia relacja do bytu jest dana w naszej intencjonalności, a nasze bezpośrednie poznanie bytu jest ustrukturyzowanym poznaniem. Obiektywność i transcendencja ludzkiego poznania dana jest w racjonalnym sądzie i w niczym innym. Natomiast naoczność, wrażenia zmysłowe nie są ani (tylko) zjawiskiem, ani (aż) rzeczywistością, ale jedynie danymi, które dopiero muszą zostać opracowane na poziomie intelektualnym i racjonalnym.

W ten sposób profesor Sala formułuje zarys nowej, oryginalnej odpowiedzi Lonergana na pytanie postawione przez Kanta, pytanie o możliwość poznania obiektywnej rzeczywistości. Wiele przemawia za jego tezą, że rozwój filozofii od Kanta do Lonergana oznacza przejście od mitu naoczności do racjonalności sądu, od sensualistycznego intuicjonizmu do krytycznego realizmu. Nikt, tak jak profesor Sala, nie zna wnikliwie zarówno filozofii Kanta, jak i Lonergana. W porównywaniu ich jest największym autorytetem. Dlatego jego książka może być polecona każdemu, kto szuka wprowadzenia do myśli obu tych filozofów, ale też każdemu, kogo zajmują zagadnienia samych podstaw teorii poznania i metafizyki. Może ona w końcu zachęcić do zagłębienia się w *Insight*, kluczowe, najważniejsze dzieło Lonergana, zwane też „Katolicką krytyką czystego rozumu”.

Ks. ROMAN ROZDŻEŃSKI

## BYCIE OSOBOWYM PODMIOTEM: PODSTAWOWY WYMIAR NASZEGO CZŁOWIECZEŃSTWA

Adam Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Wydawnictwo Ossolineum,  
Wrocław-Warszawa-Kraków 1996, s. 152

W ostatnich latach ukazało się w Polsce wiele cennych publikacji filozoficznych. Jest też przy tym dla nas dużą przyjemnością intelektualną, ilekroć napotykałyśmy wśród nich takie prace, w których kompetencja, oryginalność myśli i rzetelność warsztatu autorów idzie w parze z ich troską o należyłą jasność i przystępność wywodów. Myślę, iż znakomitym przykładem tego rodzaju książki jest praca Profesora Adama Węgrzeckiego pt. *Zarys fenomenologii podmiotu*. Autor podejmuje w niej próbę systematycznego i całościowego zarysowania wieloaspektowej i dynamicznej struktury ludzkiej podmiotowości. Jest to zamysł ze wszech miar godny uznania. Ciągłe bowiem, pomimo tak znamiennej dla filozofii XX wieku „zwrotu antropologicznego”, brak jest opracowań, które by w sposób nie ogólnikowy, a zarazem wolny od jednostronności (charakterystycznej dla poszczególnych nurtów współczesnej filozofii człowieka), ujmowały jakże bogatą rzeczywistość tej osobowej podmiotowości, jaka urzeczywistnia się w każdym z nas.

Całą treść omawianej książki zdaje się przenikać przekonanie o tym, że pojęcie podmiotowości osobowej winno stanowić podstawową kategorię współczesnej antropologii filozoficznej (czy też filozofii człowieka). Dotyczy ono przecież czegoś, co realizuje się wyłącznie w byciu ludzkim. Niestety – jak zauważa Autor – w ramach filozoficznej refleksji nad człowiekiem w XX wieku problematyka ludzkiej podmiotowości zajmuje nader skromne miejsce (por. s. 27). W konsekwencji sytuacja współczesnej filozofii człowieka ciągle jeszcze tym się cha-

rakteryzuje, że pojęcie osobowej podmiotowości odgrywa w niej niewielką rolę (por. j.w.). Jest tak nadal, mimo iż pojęcie „podmiotu osobowego” nie jest bynajmniej sprawą jakiegś (dowolnej) konstrukcji intelektualnej (por. s. 31). Albowiem przekonanie o tym, że realna ludzka podmiotowość zawsze posiada charakter osobowy, ugruntowane jest źródłowo w tych jej własnościach czy też rysach, o których dowiadujemy się na podstawie odpowiedniego bezpośredniego doświadczenia (por. s. 8). Prawdopodobnie zaś dlatego nie stało się ono dotychczas podstawową kategorią filozofii człowieka, ponieważ ciągle – jak pisze Autor – „nazbyt ograniczono jego zasięg (głównie do sfery świadomości, zwłaszcza w jej aktowej postaci), nie dostrzegając możliwości objęcia nim całego bytu ludzkiego. Nie zrezygnowano też z tradycyjnych kategorii antropologicznych, obejmujących zapewne niektóre aspekty podmiotowości, ale częstokroć kierujących niestety uwagę na zupełnie inne sprawy. Ponadto zaś motywem przewodnim rozważań antropologicznych było często ujęcie człowieka nie tyle jako bytu samego w sobie, ile raczej w świetle odniesienia go do pewnej rzeczywistości, którą może stanowić jakaś dziedzina bytu, np. przyroda, społeczeństwo, świat wartości, (...), jakaś tendencja czy szczególne wydarzenie, pociągające za sobą rozliczne, nie wygasające w czasie następstwa dla bytu ludzkiego” (s. 27).

Niewątpliwie rozważanie ludzkiej natury w powyższych jej odniesieniach jest interesujące i godne uwagi. Niemniej jednak – podkreśla Autor – dla filozoficznej refleksji nad człowiekiem bardziej podstawowy charakter wydaje się mieć poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, co da się powiedzieć o ludzkiej naturze na podstawie doświadczenia ludzkiej podmiotowości (por. s. 8). Dlatego też to właśnie pytanie (jak również poszukiwanie rzetelnej nań odpowiedzi) znajduje się cały czas niejako w „tle” całości analiz przeprowadzanych przez Autora. Czerpiąc z bogactwa danych doświadczenia ludzkiej podmiotowości, Autor stara się zawsze o to, aby nie przekraczać granic tegoż doświadczenia. Precyzuje też, że chodzi mu o doświadczenie pojęte szeroko, a nie np. w duchu sensualistycznego empiryzmu. Wskazuje więc, że jeśli tylko poznający człowiek „ożywi w sobie odpowiednie doświadczenie i nie stłumi go pod naporem jakichś uprzednich przeświadczeń teoretycznych, wówczas – dzięki temu – znajdzie się on w obliczu tego, co podmiotowe” (s. 34). Wymaga to od każdego, kto pragnie rzetelnie poznać rzeczywistość osobowego podmiotu, zajęcia postawy możliwie szerokiego i otwartego nastawienia, bo tylko dzięki temu będzie mogło naprawdę przemówić do niego to, co jest dane w tego rodzaju doświadczeniu. Nastawienie takie – przypomina Autor – zawsze było cechą charakterystyczną fenomenologii (por. s. 9). Opowiadając się za takim nastawieniem, ma On na myśli metodę fenomenologii tzw. opisowej. To w „jej zasięgu może się bowiem znaleźć podmiot osobowy w całej swej konkretności. Świadczą o tym wymownie – podkreśla Autor – liczne analizy form i przejawów życia podmiotowego, przeprowadzone przez przedstawicieli szkoły fenomenologicznej, m.in. przez Husserla, Schelera, Ingardena, jak również przez tych filozofów, których zainspirowały idee fenomenologii” (s. 9).

Nie oznacza to przecież, że wypracowana przez nich fenomenologia bytu ludzkiego nie wykazuje istotnych braków. Od bliższego rozważenia tej sprawy rozpoczyna Autor właściwy tok swoich analiz. Wskazuje więc najpierw, iż Husserl, sięgając do danych doświadczenia, wydobyl zeń wiele fenomenów życia podmiotowego, którego szczególnymi aspektami były dla niego przede wszystkim: „czyste Ja”, „Ja realne”, „Ja psychiczne” („realny podmiot psychiczny”), i „Ja osobowe” („Ja duchowe”). Jednakże w tych Husserlowskich analizach ludzka podmiotowość nie jawi się – podkreśla Autor – jako zwarta jedność, pomimo zarysowania przezeń rozmaitych jej stron i aspektów (por. s. 18). Rzeczywistość ludzkiego „ja” ulega tam bowiem swoistej egzystencjalnej degradacji na rzecz egzystencjalnie zabsolutyzowanego „czystego Ja”. Również w analizach przeprowadzonych przez Schelera rzeczywistość ludzkiego osobowego podmiotu nie uzyskuje swego pełnego wymiaru. Albowiem – zdaniem Schelera – osoba (tj. osobowy podmiot) stanowi tylko pewien „system częściowy”, który można wyróżnić w konkretnym ludzkim bycie. Tak wąskie ujęcie osobowego podmiotu było niewątpliwie konsekwencją przekonania Schelera o tym, iż w byciu ludzkim coś takiego jak „podmiotowość” dochodzi do głosu jedynie w swej duchowej i aktowej postaci (por. s. 26).

Wypracowana przez Ingardena fenomenologia człowieka oznaczała niewątpliwie ważny postęp; zarówno w stosunku do wyników uzyskanych przez Husserla, jak i przez Schelera. Uważał on mianowicie, iż Husserlowski podmiot, jakim jest „czyste Ja”, nie może posiadać bytowej samodzielności, wbrew temu, co o tym sądził sam twórca fenomenologii. Podmiot ten „tkwi” bowiem niejako w pierwotnych warstwach ludzkiej duszy, zakorzeniony w jej głębinach, i dlatego może on być słusznie uznany za właściwego „spełniacza” aktów i czynów człowieka, za nosiciela i sprawcę aktów jego woli (por. s. 19). Ten „czysty” podmiot, gdy jest ujęty jako sam dla siebie, okazuje się tylko jakby „nagim szkieletem”, bądź też czystym abstraktem (por. s. 19). Rzeczywisty podmiot aktów, przeżyć i czynów nie wyczerpuje się nigdy – wskazywał Ingarden – w samych tylko momentach zjawiskowych, które są tak charakterystyczne dla (spełnianych przezeń) przeżyć. Posiada on wszak zawsze pewną (właściwą sobie) głębię bytową, bez której w ogóle by go nie było. Dlatego też w stosunku do przeżyć pozostaje on zawsze czymś radykalnie transcendentnym (por. s. 19). Ten rzeczywisty podmiot ludzki ujawnia nam w doświadczeniu swoje rozmaite „oblicza”. Tak, na przykład, jako podmiot poznania (w przeciwieństwie do podmiotu działania) nie narusza on bytu tego, co właśnie oto poznaje (por. s. 21). Natomiast jako podmiot czynów i zachowań moralnych jest on świadomy swojego działania w całym jego przebiegu, jest również źródłem dotyczących tego działania decyzji. Dlatego też ta ostatnia postać ludzkiej podmiotowości jawi się jako niekwestionowalny fundament etyki (por. s. 26). Jednakże, pomimo tego wszystkiego – stwierdza Autor – również Ingarden nie wypracował koncepcji, która dawałaby nam pełny zarys struktur i dynamizmów rzeczywistego podmiotu osobowego (por. s. 27). Nie znajdziemy tego również – dodaje – u tych współczesnych filo-

zofów, których przemyślenia były w jakiś sposób zainspirowane przez idee fenomenologii. Czyż okoliczność ta nie rzuca jakby wyzwania do podjęcia próby całościowego zarysowania struktur i dynamizmów realnego ludzkiego podmiotu jako pewnej szczególnej bytowej jedności? Otóż – jak sądzę – można powiedzieć, że w książce swej Adam Węgrzecki podejmuje to wyzwanie i czyni to w sposób kompetentny i wnikliwy na gruncie (szeroko rozumianego) podejścia fenomenologicznego. Dlatego też słusznie nadał jej tytuł: *Zarys fenomenologii podmiotu*.

Właściwy tok swoich rozważań rozpoczyna Autor od analizy natury osobowego podmiotu (rozdział III). Następnie omawia podstawowe formy jego aktywności, do których należy przede wszystkim spełnianie przezeń różnego typu aktów intencjonalnych, a zwłaszcza czynów, w których podmiot ten wyraża siebie w sposób szczególnie dobitny (rozdział IV). W kolejnych rozdziałach rozważa Autor kwestię trwałej tożsamości (tj. ciągłości trwania) osobowego podmiotu (rozdział V), jak również podstawowe odmiany właściwych tylko jemu sposobów „bycia wolnym” (rozdział VI). Ostatnie trzy rozdziały dotyczą natomiast: stawania się i rozwoju tegoż osobowego podmiotu (rozdział VII), roli wartości w urzeczywistnianiu przezeń samego siebie (rozdział VIII) oraz tego, w jaki sposób spotkanie z innym człowiekiem kształtuje tę jego własną podmiotową rzeczywistość (rozdział IX).

Dokonane przez Adama Węgrzeckiego całościowe zarysowanie problematyki bytowej struktury osobowego podmiotu ludzkiego, podstawowych form jego aktywności oraz sposobów jego własnej samorealizacji inspirowe czytelnika do dalszych (własnych) przemyśleń. W związku z tym nasuwa się na przykład pytanie, czy nie należałoby uzupełnić tych rozważań o analizy dotyczące jeszcze jednego istotnego rysu (czy też charakteru), jaki faktycznie zdaje się należeć do rzeczywistości tegoż osobowego podmiotu. Idzie tutaj mianowicie o to, iż tym, co przysługuje wyłącznie ludzkiemu podmiotowi osobowemu, jest również pewna szczególna możliwość bycia: możliwość bycia zaniepokojonym i zatroskanym o ostateczny sens swego własnego bytowania. Innymi słowy, ta właściwa tylko bytowi ludzkiemu możliwość bycia sprawia, że udziałem naszym stać się może bardzo szczególna troska: troska o prawdziwie metafizycznym charakterze. Ilekroć zaś tego rodzaju troska dojdzie do głosu w kimkolwiek z nas, tylekroć niejako ciśnię mu ona na usta takie oto pytanie: w jakim to sposób powinienem starać się na co dzień być, ażebym mógł mieć nadzieję ocalenia mojego własnego bytowania od grozy możliwości jego ostatecznego bezsensu (tj. ostatecznej daremności)? Otóż, wszystko to razem zdaje się wskazywać, iż rzeczywiście w pytaniu tym ujawnia się dobitnie (i prawdziwie źródłowo) ta najbardziej podstawowa troska ludzkiego podmiotu osobowego, jaką jest jego troska o ostateczną niedaremność własnego bytowania, ukształtowanego wszak od początku właśnie na sposób „bycia ludzkim osobowym podmiotem”. Czyż więc troska ta nie powinna zostać uznana za jeden z najbardziej podstawowych rysów ludzkiej podmiotowości jako takiej?

Wśród wielorakich walorów książki Adama Węgrzeckiego należy specjalnie podkreślić jej dużą zwartość, którą zawdzięcza jasnej konstrukcji oraz przejrzystości przeprowadzanych w niej systematycznie rozważań. Z tych też względów będzie ona niewątpliwie cenną lekturą nie tylko dla specjalistów, lecz i dla tych wszystkich, których intryguje to podstawowe i zarazem jakże dla każdego z nas osobiście doniosłe pytanie: „Kim właściwie jestem ja, człowiek?” Nie ulega też wątpliwości, że książka *Zarys fenomenologii podmiotu* należy do najbardziej wartościowych pozycji z zakresu filozofii człowieka, jakie ukazały się u nas w ostatnich latach.

MARIUSZ KAPCZYŃSKI

## OGIEŃ, MARZENIE, WYOBRAŻNIA

GASTON BACHELARD I JEGO FILOZOFIA PŁOMIENIA

Gaston Bachelard, *Płomień świecy*, przeł. Julian Rogoziński,  
słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 1996

*W epoce odległej wiedzy, kiedy płomień pobudzał  
mędrców do myślenia, metafory były myślą.*

Gaston Bachelard

Ogień wielokrotnie i na różne sposoby inspirował myślicieli. Jego dynamiczność, różnorodność i tajemnicza moc powodowały, że traktowano go jako pierwiastek nadprzyrodzony, boski. W płomieniu – z jego dynamizmem, potęgą i nieograniczonością – dopatrywano się *quasi*-kosmosu – zapanowanie nad nim zapewniało poczucie bezpieczeństwa i władzy. U starożytnych filozofów ogień, obok powietrza, wody i ziemi, zyskał rangę istoty bytu. Stał się przasadą – pierwotną substancją, z której powstaje złożony i różnorodny świat, gdzie materie nieustannie zmagają się ze sobą i w żywiole ulegają nie kończącym się przemianom.

Dla średniowiecznych alchemików magiczny żar płomieni był nieodzowny przy rozwiązywaniu zagadki kamienia filozoficznego. Z kolei XVIII wiek przyniósł szereg uczonych traktatów na temat tego groźnego żywiołu – jego niezwykle możliwości przeobrażania substancji były nie lada wyzwaniem dla wnikliwych oświeceniowych umysłów.

Co takiego tkwi w życiu płomieni, że magnetycznie przyciągają wzrok, czarują swoją grą filozofów, nieodparcie zmuszają do medytacji?...

Fenomen ognia zwrócił uwagę współczesnego myśliciela francuskiego – Gastona Bachelarda. W niewielkiej książeczce *Płomień świecy* wskazuje on na

pewne subtelne własności płomienia i szczególne wrażenia, jakie w nas wywołuje, kiedy poddajemy go kontemplacji. Jak się później okaże, ten specyficzny moment zamyślenia będzie dla francuskiego filozofa punktem wyjścia do rozważań na temat wyobraźni, a w szczególności wyobraźni poetyckiej.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że Bachelard w niezwykle plastyczny i barwny sposób opisuje fenomen ognia i marzenia, filozoficzny zapis umieszczając – jeśli wolno się tak wyrazić – na marginesach poetyckich strof, a w metaforach płomieni próbując odnaleźć kształt twórczej mocy wyobraźni.

Trudno doszukiwać się w jego książce samych konsekwentnych wywodów czy dobitnie zakończonych myśli. Bachelard metodycznie unika tu jednolitości badań, jest raczej zwolennikiem otwartych granic filozofii, gdzie każda intuicja – nawet poetycka – dopuszczona zostaje do głosu. Spodziewa się w ten sposób dotrzeć w rejony dawno już opuszczone lub dotychczas nie eksplorowane przez naukę, czasami zupełnie nie tknięte dywagacjami filozofów. Oddajmy głos filozofowi: „W płomieniu przestrzeń się porusza, czas się szamocze. Wszystko drga, kiedy drga światło. Czy stawanie się ognia nie jest najbardziej dramatyczne i najwyższe spośród wszelkich innych stawań? Świat posuwa się szybko, jeśli wyobrazi go sobie jako ogień. Toteż filozof może wymarzyć wszystko – gwałtowność i spokój – kiedy przy płomieniu marzy o świecie” (s. 43).

Spróbujmy odpowiedzieć, co kryje się za tą nieco tajemniczą myślą autora *Płomienia świecy*.

Ogień jest jednym z najbardziej frapujących i zapładniających intelektualnie zjawisk. To obiekt pierwszych marzeń człowieka, motor jego myśli i pożywka dla wyobraźni, namysł nad ogniem doprowadzić nas może do samych prazródół filozoficznej refleksji – i to jest najcenniejsza wartość tego zjawiska, twierdzi Bachelard. Dlatego wyznacza mu bardzo wysoką rangę wśród wszelakich doświadczeń: „Ogień i ciepło stanowią zasadę wyjaśniania w najróżnorodniejszych dziedzinach, gdyż są dla nas okazją do niezniszczalnych wspomnień, prostych i decydujących doświadczeń osobistych. Ogień jest wskutek tego zjawiskiem uprzywilejowanym, które może wszystko wyjaśnić. Jeśli wszystko, co zmienia się wolno, tłumaczy się życiem, wszystko, co zmienia się szybko, tłumaczy się ogniem. Ogień jest w najwyższym stopniu żywotny. Ogień jest intymny i uniwersalny. Płonie w naszym sercu. Płonie w niebie (...) Ze wszystkich zjawisk jest naprawdę jedynym, które może całkowicie łączyć obie wartości przeciwne: dobro i zło. Rozświecła raj. Pali w piekle. Jest rozkoszą i torturą. Jest kuchnią i apokalipsą (...) Oznacza dobrobyt i szacunek. Jest bogiem opiekuńczym i straszliwym, dobrym i złym. Może sobie zaprzeczać – jest więc jedną z zasad uniwersalnego wyjaśniania.”<sup>1</sup>

Między człowiekiem a gorejącym płomieniem istnieje więc znamienna więź – ogień staje się szczególnie bliski poprzez swą obecność we wszystkich istot-

nych wydarzeniach zbiorowości ludzkiej, jest niejako uosobieniem jej wspólnych odczuć.

Ogień przemawia. Jest największym twórcą obrazów. Dlatego wpatrując się weń, nigdy nie możemy pozostać obojętni – lękamy się go, ale też ulegamy zahipnotyzowaniu jego tajemniczym „życiem”, które w osobliwy sposób wyzwala działanie i rytm ludzkiego marzenia. „Duch rozwija się podobnie jak ogień, wznosząc się, tworzy sam siebie” (s. 79) – powie za poetą Bachelard. Medytując przy płomieniu, mamy doskonałą sposobność do wniknięcia w głąb siebie. „Kontemplując ogień, wracamy do marzeń odwiecznych i najpierwotniejszych. Marzenie to, odrywając nas od świata, poszerza świat marzyciela” (s. 9).

Zadumany przy ogniu filozof otrzymuje od Bachelarda miano marzyciela płomienia. Co znaczy to osobliwe określenie?

Płomień staje się wezwaniem do widzenia rzeczy po raz pierwszy – twierdzi autor *Poetyki marzenia*. Jego zdaniem kontemplacja ognia pomaga wyzwalać nowe sensory: obiektywne zjawisko, jakim jest ogień, odsyłając do archaicznych wyobrażeń, wzbogaca zastaną rzeczywistość, wydobywa na powierzchnię nowe obrazy, nowe cząstki prawdy o nas i o świecie. Bachelard nie koncentruje się jednak na badaniu teorii archetypów Junga. Dla francuskiego filozofa teoria ta była pomocna jako jeden ze schematów, do którego odwołać się można przy badaniu przekształcanych przez wyobraźnię obrazów. Analiza, której dokonuje Bachelard, jest rozważaniem nad obrazami, zamyśleniami i refleksjami, które nieustannie kształtują delikatną materię ludzkiego umysłu. I jest to raczej interesująca próba dopełnienia Jungowskiej teorii niż bezpośrednie do niej nawiązanie.<sup>2</sup>

Gdy marzyciel odwołuje się do wspólnej wszystkim pierwotnej wyobraźni, która pozwala powrócić do początków i zagłębić się w naiwnych i nie skażonych niczym dziecinnych wyobrażeniach, popada w swoisty stan pierwotnego marzenia i „żyje w przeszłości nie będącej już jedynie jego przeszłością, żyje w przeszłości pierwszych ogni świata” (s. 9).

Kiedy kontemplujemy przedmioty silnie wartościowane – a do takich zaliczyłmy ogień – marzenia, które się wtedy uwalniają, nabierają siły oddziaływania równej doświadczeniom zmysłowym – uważa Bachelard.<sup>3</sup> Możliwości twórcze wyobraźni są wtedy wyjątkowe. To moment kreowania nowej rzeczywistości. Wyobraźnia nabiera tu niezwyklej mocy ożywiania zjawisk, wydarzeń, przedmiotów, które składają się w obrazy. Proces ten jest wspólny wszystkim „marzycielom” – w szczególny sposób organizuje akt poznawczy. „Poszerzając świat, los świata, medytując nad losem płomienia, marzyciel poszerza dziedzinę języka, ponieważ wyraża piękno świata” (s. 10). Podłoże tej sytuacji najtrafniej potrafią uchwycić poeci – twierdzi autor *Płomienia świecy*.

Świat jest wyzwaniem dla zmysłów. Fascynuje i ludzi, wyzwala nieodparte pragnienie opisanego go. W skupieniu obserwujemy i uważnie się weń wsluch-

<sup>1</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia*, w: *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak, A. Tatar-kiewicz, Warszawa 1975, s. 28–29. Por. także W. Augustyn, *Gastona Bachelarda psychoanaliza ognia*, „Znak” 1971, nr 1 (199), s. 28–54.

<sup>2</sup> Por. J. Błoński, *Przedmowa*, do: G. Bachelard, *Wybór pism...*, op. cit., s. 20.

<sup>3</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza...*, op. cit., s. 53.

jemy, w napięciu oczekując jakiegoś objaśniającego błysku prawdy, nagłej iluminacji. Bardzo długo trzeba błądzić w mrokach i tylko niekiedy dana jest chwila, kiedy wydaje się nam, że zrozumieliśmy. Ale ona nie przychodzi łatwo.

W tych poszukiwaniach znakomitymi przewodnikami okazują się poeci. Ich utwory są obrazem duszy, nowym opisem świata w stanie narodzin, to swoiste kosmogonie – twierdzi filozof. Słowo niczym płomień nabiera w poezji niezwykłych właściwości przeobrażających rzeczy. „Dogmatyczny ton kosmologii ujmowanej w maksymy [poetyckie – M. K.] zniechęca zapewne filozofa nauki. Rzecz jednak przedstawiać się będzie inaczej, jeśli podobne aforyzmy umieścić w ramach poetyki. Płomień jest tutaj twórczy. Obdarza nas intuicjami poetyckimi, dzięki którym uczestniczymy w rozplamionym życiu świata. Płomień stanowi zatem substancję żyjącą, substancję poetyzującą” (s. 81).

Poeci są więc odkrywcami nowych lądów – a za pomocą języka pomagają je poznać innym. Analiza utworów poetyckich pozwala dostrzec i ocenić aktywność i dynamizm wyobraźni. Odkrywamy bowiem, że jej źródła biją nie tylko w nas, ale także poza nami, i że istnieje wspólny horyzont doświadczenia wyobrażeń. Wpływ „stwarzanych” i przekazywanych przez poetę obrazów może „zagarnąć” czytelnika: wyjątkowość i niecodziennność obrazu może pobudzać do zachwytu, zdziwienia i w szczególności podsycać żarliwość marzenia wielu „marzycieli”. Odkrywanie i nazywanie tych obrazów przez poetę to stwarzanie, oswajanie i poznawanie świata na nowo. „Poezja jest zdziwieniem ni mniej, ni więcej tylko w płaszczyźnie słowa, w słowie i poprzez słowo” (s. 96) – napisze Bachelard.

Wypowiedź poetycka kieruje się jedynie własną logiką, obszar jej mieści się poza innymi logicznymi konstrukcjami. Nie da się jej ująć w karb racjonalnych struktur. Godzi ona bowiem wszelkie paradoksy, dwuznaczności i niedopowiedzenia. Trudno tutaj o spójność, bo spójność pozbawiona jest własności poetyckich.<sup>4</sup>

Taka próba wypowiedzi o świecie daleka jest więc od naukowych metod. Sam Gaston Bachelard nada tu sobie miano filozofa ekspresji literackiej; jego przewodnikami nie będą filozofowie nauki, ale pisarze i poeci: Goethe, Novalis, Oskar Miłosz, Octavio Paz, Henri Bosco, Balzac i wielu innych.

Rzeczywistość w słowach poetów zostaje opisana poprzez to, co nierzeczywiste. Metafory nie są jednak zwykłymi sztuczkami literackimi i efektownymi idealizacjami – wiążą się one we wzajemnych subtelnym relacjach i zależnościach. Tworzą charakterystyczną składnię myślenia poetyckiego – nieskrępowanego, swobodnego, ale nie pozbawionego przy tym walorów poznawczych. Logikę tego myślenia odkrywamy wówczas, gdy snująca pozornie przypadkowe i zantagonizowane obrazy wyobraźnia łączy je w jeden porywający obraz. Dzieje się tak pod wpływem silnego wewnętrznego pragnienia uchwycenia konkretnego na zupełnie nowym obszarze postrzegania.<sup>5</sup>

Czy z tych skażonych poezją argumentacji Bachelarda może skorzystać filozofia? – zapyta ktoś. Tej koncepcji brak walorów naukowości! Gdzie miejsce na ścisły i uporządkowany wywód!? – mogą obruszyć się metodolodzy nauki.

Należy tutaj wspomnieć, że Bachelard na tym etapie swej filozoficznej drogi, kiedy powstawała omawiana książka (wcześniej był uznanym filozofem nauki!), uwalniał się od naukowych przesądów. Trudno powiedzieć, czy był to skutek rozczarowań, czy też brak intelektualnego spełnienia i naukowej satysfakcji, ale faktem jest, że Bachelard wolał od pewnego momentu być filozofem niedopowiedzeń i zawieszonych sądów, niż hołubić wypracowane systemy. Zainteresował go nie tylko ogień, pisał także o ziemi, powietrzu i wodzie, w ich obrazach doszukując się pierwotnej, osobliwej siły, która wprawia w ruch marzenie i jest pożywką wyobraźni. Bachelard szukał w nich również uniwersalnego kodu, który pomaga rozszyfrowywać znaczenia, budować sensy, kształtować język.

Autor *Płomienia świecy* doskonale zdawał sobie sprawę, że nauka i poezja znajdują się na antypodach. Dlatego filozofii przypisał zadanie szczególne – powinna podjąć niewątpliwy trud godzenia tych dwu odrębnych gałęzi poznania. Filozofii – według niego – potrzebny jest pluralizm, ale też jej obowiązkiem jest zachowanie czujności: nie powinna dać się zwieść powabom poetyckich fantazji i, stosując zdrowy sceptycyzm, musi powstrzymać ich zaborcze dążenia. Z drugiej strony – dobrze się dzieje, jeśli pozwalamy „marzeniu drażnić uśpioną wiedzę” i wprowadzać ferment w porządek naukowego rozumu.

Świat konstruowany przez wyobraźnię i świat nauki są radykalnie odmienne, ale mogą się dopełniać. Kierują nimi inne prawa, lecz można znaleźć pożyteczną dla obu nich porozumienia.

Wyobraźnia jest sferą autonomiczną. Aby zrozumieć jej wykładnię świata, którą wyraża w języku metafor, należy ostudzić zapalę myśli logicznej i zgodzić się na zupełnie odmienny porządek poznania. Pozornie nierealne horyzonty, jakie się przed nami pojawiają, mogą bardzo skutecznie otworzyć nam oczy na prawdy świata realnego. Rewolucyjne zmiany w nauce, odkrycia, wynalazki niejednokrotnie rodziły się dzięki kreacyjnej mocy wyobraźni: błąkający się po zakamarkach umysłu obraz-idea nagle zyskiwał realny kształt, stawał się bardzo konkretnym zawiązaniem pozornie chaotycznych myśli. Jednak Bachelardowi nie zależało na tym, by za wszelką cenę udowodnić wartości wyobraźni jako siły wyjątkowo skutecznie odkrywającej prawdę; chce raczej wskazać jej możliwości konsolidujące wyobrażane obrazy, niepowtarzalność, jaką daje wyobraźni ciągła potrzeba stwarzania nowego języka i jej niezwykle możliwości przesuwania znaczeń i przeobrażania zastanej rzeczywistości. Dzięki temu możliwe jest poetyckie „dopowiedzenie” prawdy o świecie.

Bardzo celnie napisał o tym Jan Błoński w przedmowie do polskiego wydania *Wyboru pism* francuskiego myśliciela: „Paradoks Bachelarda: broni on funkcji poznawczej poezji, ale nie broni jej prawdziwości. Bo dotwarzanie świata nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe. Może być najwyżej zrozumiałe. Nie ma

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 57–58.



zaś zrozumienia bez sympatii. Badacz musi najpierw wstąpić się w echo, które budzi obraz. Zdolność marzenia jest talentem koniecznym. Później dopiero czas na uzmiennianie czy oczyszczanie składników obrazu. Badacz dotrze tak do intymnej a koniecznej istoty, będącej ośrodkiem wartości wyobrazonego. Czy oznacza to, że wspólne waży więcej od jednostkowego, barwa od cienia? Bynajmniej. Obrazu nie można bowiem podsumować, czy streścić. Można go tylko opisać, bądź chwytając istotne momenty, bądź zakreślając obszar, gdzie się pojawia.<sup>6</sup>

\*

Wszystko, co skierowane ku górze, wszystko, co unosi się ku kosmosowi, nabiera cech płomienia. Tych cech nabiera także marzenie. Wszystkie rozmyślenia filozofa marzeń naznaczone są wertykalnością – twierdzi Bachelard. Myśliciel powinien pragnąć „płonąć” jak najgoręcej, tak aby płomień wyobraźni wznosił się jak najwyżej, w rejony najwyższe, najbardziej niedostępne. Najcenniejsze z marzeń znajdują się bowiem u samych szczytów. To one są najbardziej wyzwalające – dzięki nim możemy otrzeć się o transcendencję bytu. Nie można pozwolić im zgasnąć, trzeba ciągle je podsycać.

Kontemplacyjne przeżywanie ognia wprowadza marzyciela w niecodzienny stan, stan hipnotyczny, w jego poruszeniach uśmierza się wewnętrzny bunt; marzyciel, dążąc do harmonii, ma szansę osiąść mądrość najgłębszą – mądrość lepszego zrozumienia świata, zaufanie mu. Bo też kiedy Bachelard pisał *Płomień świecy*, to nie chodziło mu o zwykłe „zagapienie się” w ogień, ani o typową w takich okolicznościach zadumę. Pragnął on raczej zwrócić nam uwagę na wrażliwość i delikatną strukturę uruchomionej wyobraźni oraz wyjątkowy poetycki język, w jakim może się ona wyrazić.

*Płomień świecy* to pełna niedopowiedzeń, pozbawiona ścisłości wywodu i poruszająca się po dość nietypowych obszarach wiedzy ostatnia książka Gastona Bachelarda. Jest ona nie lada wyzwaniem dla filozofów. Czytana powierzchownie może się wydać monotonna i nieco dziwna, trzeba jednak poddać się plastycznemu językowi autora, ulec barwnym obrazom i strofom poezji, jakie przywołuje – wtedy dopiero pozwala odkryć niezwykle bogactwo i fascynujące możliwości interpretacyjne, jakie przed nami otwiera.

Wydaje mi się, że jest też *Płomień świecy* książeczką o wielkim pragnieniu filozofa: że u samego końca poszukiwań, tam, gdzie kończy się wszelki ciąg i ruch obrazów, gmatwanina symboli i wrażeń, uda się uchwycić obraz najistotniejszy – niedostępny racjonalnej myśli, niewyraźalny w żadnym języku. Płomień największy i najgorętszy. Ten, który każdy sam próbuje na swój sposób odnaleźć.

<sup>6</sup> Zob. J. Błoński, *Przedmowa...*, op. cit., s. 17–18.

JAKUB JACOBSON

## PODRÓŻ POZA NAUKĘ

John Polkinghorne, *Poza naukę. Kontekst kulturowy współczesnej nauki*, przeł. Danuta Czyżewska, Warszawa 1998

Ostatnio na polskim rynku ukazała się książka Johna Polkinghorne’a, fizyka, profesora uniwersytetu w Cambridge, członka Royal Society. Materiał w niej zawarty pochodzi głównie z wykładów wygłoszonych przez autora w New College Uniwersytetu Nowej Południowej Walii w Sydney oraz w Montrealu na Uniwersytecie McGill. Zanim jeszcze zagłębimy się w treść recenzowanej książki, przypomnijmy, że sam John Polkinghorne jest postacią interesującą. Po jedenastu latach profesury na wydziale fizyki matematycznej w Cambridge, zrezygnował z posady i odbył studia teologiczne, a następnie przyjął święcenia kapłańskie w kościele anglikańskim.

John Polkinghorne, zabierając czytelnika w podróż poza naukę, najpierw pokazuje, poza co wychodzimy. Ukazuje, jak to, co zwiemy nauką, rozumie on – człowiek, który prawie całe swe życie nauce poświęcił. Na początku poddaje rozważaniom kilka stereotypów. Pierwszym z nich jest pewność nauki. Jego zdaniem, nauka nie jest jedynym wiarygodnym źródłem wiedzy. Opierając się na samej nauce, na faktach i wystrzegając się spekulacji, stracilibyśmy kontakt z prawie wszystkimi wartościami, nasz obraz świata stałby się bardzo ubogi. Ponadto naukowcy są tylko „kartografami” świata. Podają nam tylko przybliżony obraz terenu w pewnej skali, lecz ich mapy nie oddają wszystkich szczegółów.

Dalej Polkinghorne bierze na warsztat to wszystko, co wiemy o nauce dzięki filozofom nauki, badaczom oglądającym przedmiot swoich zainteresowań z „zewnątrz”. Okazuje się, że on – naukowiec, będący bliżej procesów w nauce zachodzących, widzi ją zupełnie inaczej niż twórcy teorii jej rozwoju. Przedstawia swój stosunek do różnych propozycji m.in. Lakatosa, Poppera. Pisze też o Kuhnie: „poza nauką poglądy Kuhna okazały się bardzo popularne, pojęcie zmiany paradygmatu ogromnie się rozpowszechniło. Jednak dla naukowca jego charakterystyka nauki nie ma większego sensu” (s. 22).

Kończąc drugi rozdział, autor recenzowanej książki podaje swoją definicję nauki. Zdaniem Polkinghorne’a tym, co nauka osiąga, jest „prawdopodobna

charakterystyka świata materialnego, zarówno jeśli chodzi o jego budowę, jak i historię. Metoda naukowa polega na dążeniu do zdobycia wiedzy poprzez akty osobistego osądu, dokonywane w obrębie przyjaznej, poszukującej prawdy społeczności oraz w pokorze wobec niezmienności rzeczy i niemożliwości dopasowania ich do naszych teorii” (s. 29). Kiedy już wiemy, czym nauka jest, możemy wybrać się poza obszar, który ona zakreśla.

Napotykamy ludzi. Niby nic zaskakującego, a jednak myśląc o laboratoriach, rzadko przyporządkowujemy ludziom w białych fartuchach imiona i historię. Nawet nazwiska wielkich badaczy kojarzą nam się z odkrytą przez nich częścią lub udowodnionym twierdzeniem, rzadko z historią życia, miejscem zamieszkania, ulubionymi potrawami. A przecież to konkretni ludzie i ich wspólna praca tworzą naukę.

Zawsze też odbywa się to w obrębie jakiejś tradycji. Polkinghorne wspomina doświadczenia z czasów, gdy był doktorantem. Dla niego dochodzenie do nowych rozważań to między innymi poddawanie krytycznemu spojrzeniu tego, co tradycyjnie uznane było za oczywiste. Na działania naukowców wpływ ma także żądza sławy, potrzeba rywalizacji i pieniądze. Zaglądamy z autorem za kulisy, ale – co bardzo ważne – nie szukamy tam sensacji. Wydaje się, że autor stara się snuć swoją opowieść w miarę obiektywnie. Ważną rolę, zauważa Polkinghorne, odgrywa także czas. „Nic nie trwa wiecznie (...) wszystkie dyscypliny oparte na matematyce wymagają giętkości umysłu, którą większość traci, dochodząc do średniego wieku. Jeśli chodzi o mnie, od dawna wiedziałem, że nie będę zajmował się fizyką teoretyczną przez całe swoje życie zawodowe. Widziałem zbyt wielu starszych kolegów, którzy stawali się żałośni, gdy badania zaczynały wymykać im się z rąk” (s. 45). Takie fragmenty stanowią o specyfice tej książki. Wychodząc na spacer poza naukę, autor prowadzi nas różnymi ścieżkami, nie tylko alejkami dla turystów. Między naukowe analizy i przykłady z historii nauki wplecione są jego własne uwagi, a wszystkie teorie stara się on konfrontować z konkretnymi wydarzeniami, których był świadkiem.

Wędrując dalej, spotykamy wielkich ludzi fizyki współczesnej. Zostajemy przedstawieni profesorowi Paulowi Diracowi i kilku innym znajomym Polkinghorne'a. Te wszystkie spotkania zostają zaaranżowane tak, by jeszcze dobitniej podkreślić, że w nauce ważny jest człowiek, że prócz wzorów opatrzonych nazwiskiem istnieje także bardzo barwna postać, która poświęciła wiele lat na to, byśmy teraz mogli zrozumieć coś więcej z otaczającego nas świata, użyć prostej i jasnej teorii lub wzoru zrozumiałego dla większości z nas.

Potem ścieżka staje się coraz bardziej zawila i powoli zaczyna się wznosić. Dochodzimy do rozpadliny, którą nie wiadomo, czy sforsujemy, bo „ostateczne zasypanie przepaści między umysłem a mózgiem jest zadaniem metafizyki”. Mimo to sprawa zbyt intryguje autora, by pozostawił ją do rozstrzygnięcia ekspertom. Wychodzimy coraz wyżej i sięgamy wzrokiem coraz dalej. Stają przed nami zagadnienia ewolucji, jaźni i duszy, celowości lub przypadkowości Wszechświata. Jesteśmy u kresu wędrówki. Wysoko, na metafizycznym wzniesieniu

padają ostateczne pytania o sens Wszechświata, o jego celowość, o istnienie Boga. Teraz widać, jak precyzyjnie zaplanowana była trasa naszego spaceru. Miejsca, które minęliśmy, często zdawałyby się odległe od siebie tematycznie, miały na celu zdefiniowanie pojęć i uściślenie terminów. Płynnie przechodzimy do „szerszego” horyzontu, umieszczając wyniki naszych rozważań w teologicznej perspektywie. Nawiązanie do klasycznego modelu pracy naukowej daje jasność i dokładność. Wszystkie pojęcia, których Polkinghorne używa podczas uzasadniania głównych tez, zostały omówione w pierwszych rozdziałach. Mimo takiego układu, czytelnik nie odczuwa, by książka była schematyczna.

Wnioski z tej wędrówki poza naukę mają nam uzmysłowić to, że żyjemy w świecie przenikniętym przez wartości – a piękno i wartości etyczne są nie tylko dostępne, ale i konieczne we wszystkich sferach działalności, także w nauce. Dla mnie przesłaniem tej książki jest zdanie zamykające przedostatni rozdział: „Uważam, że Największa Teoria Unifikacji, prawdziwa teoria wszystkiego, wynika z wiary w Boga” (s. 113).

Polkinghorne napisał książkę osobistą. Nie jest ona chłodną analizą poszczególnych tematów, które autor uznał za ważne i zamierza światu obwieścić swoje zdanie jako obowiązujące. On po prostu tak widzi to, czym się zajmuje, i chciałby o tym opowiedzieć. Są tu wspomnienia, jest kilka anegdot. Rozdział dotyczący sławy i pieniędzy w nauce kończą, na przykład, rozważania: dlaczego Królewskie Towarzystwo Nauk Przyrodniczych nie wyprodukowało niepowtarzalnego krawata dla swoich członków, jak czynią to inne organizacje w Wielkiej Brytanii. Przede wszystkim jednak autor, korzystając ze swej wiedzy, ukazuje wiele interesujących i zastanawiających aspektów rzeczywistości.

W podrozdziale *Precyzyjne dostrójenie* przedstawia wpływ czterech rodzajów oddziaływań na możliwość powstania życia na ziemi. Twierdzi, że gdyby oddziaływanie elektromagnetyczne były trochę mocniejsze lub trochę słabsze, wpłynęłoby to znacząco na tempo reakcji chemicznych. Wynikiem byłaby znacznie opóźniona ewolucja lub nawet brak możliwości powstania życia. Grawitacja także musi mieć ściśle określoną wartość. Musi być wystarczająco silna, by mogły powstać gwiazdy i galaktyki, ale wystarczająco słaba, by nie nastąpiło natychmiastowe zapadnięcie się Wszechświata. Istnieje też precyzyjna równowaga między grawitacją a elektromagnetyzmem, siłami odpowiedzialnymi za proces spalania się gwiazd. Odpowiednie wartości muszą przyjąć także oddziaływania jądrowe mocne i oddziaływania jądrowe słabe. Są one odpowiedzialne za powstawanie jąder atomowych. Inna wartość tych oddziaływań wpłynęłaby na ilość wyprodukowanego wodoru w początkowej historii Wszechświata. Wodór jest składnikiem wody oraz paliwem w reakcjach zachodzących w gwiazdach. A ciepło i woda są niezbędne do powstania życia na Ziemi. Tak oto wszystko wydaje się precyzyjnie dostrojonym i zrównoważonym procesem, pozwalającym stworzyć warunki do pojawienia się życia. Polkinghorne jest wszakże Anglikiem i z typową angielską powściągliwością nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Dlatego formułuje tylko umiarkowaną zasadę antropiczną: „która postrzega przypadkową produktywność

ność Wszechświata jako ciekawą okoliczność [podkreślenie moje] wymagającą pewnego wyjaśnienia" (s. 92).

W swej książce Polkinghorne forsuje również hipotezę o przyszłości badań nad świadomością. Uważa, że próby komputerowego modelowania ludzkiej świadomości są nieadekwatne do złożoności problemu. Wykorzystując fragmenty prac Penrose'a, Polanyiego, Searle'a, polemizuje z tezami, które stawia Dennett w książce *Consciousness Explained* (1991). Dennett, we wspomnianej pracy, nie traktuje ludzkiego mózgu jako klasycznego komputera, ale jako „model wielotorowy”, gdzie „wszystkie typy percepcji – czyli wszystkie typy myślenia lub aktywności psychicznej – realizowane są w mózgu poprzez równoległe, wielosieczkowe procesy interpretacji...” (s. 73). Mózg wydaje się jednak Polkinghorne'owi daleko bardziej skomplikowaną strukturą. Mózg zawiera tyle neuronów, ile jest gwiazd w Galaktyce Drogi Mlecznej ( $10^{11}$ ), działających w złożonej sieci połączeń. Dlatego Polkinghorne sądzi, że skoro zrozumienie procesów kwantowych wymagało tak gruntownego przeobrażenia naszego myślenia na temat natury świata, to co najmniej taki sam zwrot musi nastąpić w rozumieniu istoty ludzkiej świadomości, by można było wyjaśnić jej budowę i funkcjonowanie. Brzmi to jak zapowiedź nadchodzącej rewolucji w biologii, rewolucji, której być może będziemy świadkami.

Ponadto, zarzucając funkcjonalizmowi komputerowemu zagubienie istoty duchowości w badaniach nad jaźnią, Polkinghorne zakłada istnienie czegoś jeszcze prócz przepływu impulsów między neuronami. Wielu naukowców zgodzi się z tym, ale natychmiast pojawia się pytanie, jak uwzględnić ten czynnik „duży” w badaniach neurologicznych. I tu spotykamy jedną z najbardziej zaskakujących myśli: „Być może duch i materia są komplementarnymi biegunami jednej substancji, będącej pierwotnym tworzywem w monizmie dwuaspektowym [ducha i materii – przypis mój]” (s. 76). Jest to już poziom czystej spekulacji, jednakże warto zapoznać się z tymi rozważaniami. Czy obserwując ocean, nigdy nie mieliście poczucia, że woda jednak żyje?

W trakcie wstępnych rozważań o nauce Polkinghorne używa, moim zdaniem, bardzo trafnego porównania, ilustrującego niepohamowaną dążność człowieka do rozumienia. Brzmi ona mniej więcej tak. Do Urzędu Meteorologicznego dostarczono tajemniczą skrzynkę. Kiedy do otworu A wprowadzi się informacje o dzisiejszej pogodzie, to ze szczeliny B wysunie się prognoza pogody za dwa tygodnie. Skrzynka działa bezbłędnie. Zadanie meteorologów jest spełnione. Czy meteorologowie pójdą do domu? Nie. Rozbiorą skrzynkę na części, by dowiedzieć się, w jaki sposób modelowane są tak skomplikowane układy pogodowe. Sądzę, że właśnie tak by się stało. Człowiek chce wiedzieć, ta cecha wyróżnia nas spośród innych gatunków. Ja sam pierwszy pobiegłbym po śrubokręt.

Na zakończenie polecam pewną myśl, która – moim zdaniem – bardzo poprawia samopoczucie w zimny poniedziałkowy poranek. Jeśli w gwiazdach powstają pierwiastki istotne dla chemii życia, np. węgiel, to: „Jesteśmy zbudowani z popiołów wymarłych gwiazd!”

WŁADYSŁAW CHAIM CSSR

## O ŚMIERCI I UMIERANIU

Tadeusz Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, s. 210

Problem przemijania i śmierci jest paradoksalnie aktualny. Z jednej strony bowiem, mimo swej obiektywnej doniosłości, jest on raczej wypierany ze świadomości, natomiast z drugiej strony – nieustannie wdziera się z podświadomości zbiorowej i indywidualnej, narzucając anty-kulturę śmierci („cywilizację śmierci”). To powoduje nadmiar obecności śmierci. „Zdziczała śmierć” wypowiada się w morderstwach pojedynczych i zbiorowych, o których codziennie donoszą media, w satanistycznych kultach, niektórych partiach i ruchach, częstych samobójstwach, jak również i w filmie, w muzyce młodzieżowej itp. Dlatego prezentowana tutaj książka ks. Tadeusza Szaniawskiego *Typy postaw wobec śmierci a osobowość* jest „właściwą książką we właściwym czasie”.

Omawiana pozycja jest nieco zmienioną wersją pracy doktorskiej z tanatopsychologii czyli psychologii umierania i śmierci człowieka, napisanej na Wydziale Filozoficznym PAT pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Józefa Makselona, który w przedmowie do książki podkreśla jej ważkość dla tej dziedziny nauki.

Praca podzielona na 2 części – teoretyczne podstawy badań oraz sprawozdanie z badań własnych – posiada generalnie przejrzystą budowę:

- 1) wstęp, zawierający zarys problemu i etapy jego rozwiązania;
- 2) rozdział 1, w którym zostało omówione pojęcie postawy, treść przedmiotowa postawy wobec fenomenu śmierci człowieka, problematyka lęku przed śmiercią oraz reakcje ludzi na problem śmierci;
- 3) rozdział 2, obejmujący stan badań nad uwarunkowaniami lęku przed śmiercią, konceptualizację śmierci w różnych kulturach oraz hipotezy własnych badań;
- 4) rozdział 3 zawiera omówienie: celu i zakresu badań, metod badań (*Inwentarz postaw wobec śmierci* Józefa Makselona, *Inwentarz osobowości* H. J. Eysencka,

*Arkusz samopoznania* R. B. Cattella, *Preferencja wartości* M. Rokeacha), sposobu przeprowadzania badań, oraz ogólną charakterystykę badanych osób (przebadano 254 osoby w wieku 35–45 lat);

5) rozdział 4 poświęcony jest procesowi typologizacji postaw wobec śmierci (zostało wyróżnionych pięć typów postaw wobec śmierci: ambiwalentna, spokojna, religijna, unikowa, przerażona), a następnie ich psychologicznej charakterystyce;

6) rozdział 5 jest prezentacją relacji między typami postaw wobec śmierci i zmiennymi osobowości: introwersją – ekstrawersją oraz neurotyzmem, poziomem niepokoju, hierarchią wartości instrumentalnych i ostatecznych;

7) w zakończeniu ma miejsce podsumowanie przeprowadzonych badań z wyakcentowaniem najważniejszych danych oraz sugestie dotyczące dalszych badań. Na samym końcu książki zamieszczona jest bibliografia, aneksy i streszczenie w języku angielskim.

Generalnie struktura pracy jest przejrzysta, lecz w niektórych szczegółach można mieć pewne zastrzeżenia. W pewnych miejscach przydałaby się większa precyzja terminologiczna – dotyczy to pierwszego rozdziału części teoretycznej. Niektóre treści drugiego rozdziału mogłyby się znaleźć na właściwszym dla siebie miejscu, np. par. 2.3. „Własne hipotezy badawcze” winien znaleźć się w 3 rozdziale – metodologicznym. Również par. 2.2. „Konceptualizacja śmierci” lepiej by służył konstrukcji pracy i jej recepcji, gdyby się znalazł na wcześniejszym etapie teoretycznych rozważań – w 1 rozdziale. Część teoretyczna książki może sprawiać wrażenie, jakby materiał był pospiesznie skracany i upraszczany z myślą o książkowym wydaniu. Przy dokonywaniu skrótów można było zrezygnować z prezentacji stosowanych technik statystycznych z długimi wzorami lub dać je do przypisów. Umieszczenie ich „w tekście” może utrudniać zapoznanie się z istotną treścią książki. Jednakże sam opis metod statystycznych, których jest w pracy dużo, „niewtajemniczeni” czy niecierpliwi czytelnicy mogą pominąć.

Na przynajmniej dwie rzeczy warto w tej książce zwrócić szczególną uwagę. Po pierwsze, na relacje ze stanu badań dotyczących uwarunkowań lęku przed śmiercią. Można na ich podstawie łatwiej uzyskać odpowiedź na pytania w rodzaju: Jacy ludzie bardziej boją się śmierci? Jakiej psychologicznej obróbce lęk przed śmiercią jest przez ludzi poddawany? W jaki sposób określone cechy osobowości, problemy ze zdrowiem psychicznym, subiektywny stosunek do czasu, zaradność życiowa, życie w określonym okresie dziejów, poczucie sensu życia czy wreszcie religijność wiążą się ze stosunkiem człowieka do śmierci?

Po drugie, Tadeusz Szaniawski podjął się efektywnej próby „odszukania” i scharakteryzowania typów postaw wobec śmierci, przy użyciu wrocławskiej metody hiperkul. Dzięki temu *Inwentarz postaw wobec śmierci* Józefa Makselona znalazł nowe, bardzo interesujące i użyteczne zastosowanie. Oto krótka charakterystyka typów postaw wobec śmierci.

Osoby o postawie ambiwalentnej – wobec śmierci wahają się między pojmowaniem śmierci jako drogi do oczyszczenia i odrodzenia oraz spotkania

z Bogiem a przeżywaniem jej w kategoriach tragedii i niepewności. Osoby o postawie spokojnej – kierują się stoickim spokojem, gdyż śmierć jest według nich tajemnicą, chwilą prawdy o sobie i możliwością przejścia do lepszego życia. Osoby o postawie religijnej – uważają śmierć za okoliczność do zjednoczenia z Bogiem, wierzą w życie pozagrobowe, czemu towarzyszy poczucie własnej niedoskonałości, a jednocześnie widzenie tego życia jako wartości. Osoby o postawie unikowej – nie czynią ze śmierci tematu zadumy i refleksji; nie analizują jej nieuniknioności i dramatyzmu, więc nie boją się jej. Osoby o postawie przerażonej – przeżywają niepokój i przerażenie perspektywą śmierci własnej i śmierci bliskich osób; temat śmierci uważają za centralny problem w swoim życiu. Nie potrafią one jednak konstruktywnie przepracować swojego przejęcia się problemem śmierci.

Niektóre z wyróżnionych typów postaw łączą się z pewnymi cechami osobowości. Na przykład typ unikowy jest najbardziej ekstrawertywny, wykazuje również najniższy poziom neurotyzmu. Typ unikowy przy obniżonym niepokoju jawnym i ogólnym przejawia wyższy niepokój ukryty i jest częstszy wśród respondentów o pochodzeniu inteligenckim. Największe nasilenie neurotyzmu przejawia natomiast typ ambiwalentny. Zwiększonym niepokojem jawnym i ukrytym, a także tzw. niepokojem ogólnym, cechują się typy: przerażony, ambiwalentny i religijny. U typu religijnego najważniejsza jest refleksja i motywacja religijna. Preferowane wartości zdają się nie mieć większego wpływu na zróżnicowanie postaw wobec śmierci.

Uogólniając, dzięki wynikom uzyskanym w przedstawionych badaniach więcej wiemy na temat tego, jak funkcjonuje psychologiczna struktura spotykanych postaw wobec śmierci w kontekście osobowościowych uwarunkowań.

Ze względu na uniwersalny sens badanej problematyki, szkoda zawęzić zakres czytelników do określonych grup adresatów. Ale też trudno nie zaznaczyć, że tego rodzaju ustalenia, jak przedstawione w recenzowanej książce, wnoszą empiryczną wiedzę do warsztatu pracy filozofów człowieka, duszpastry, misjonarzy i ewangelizatorów głoszących treści wiary na tematy eschatologiczne.

ADAM OLSZEWSKI

## FILOZOFIA EWOLUCYJNA WEDŁUG LORENZA

Stanisław Ignacy Fiut, *Filozofia ewolucyjna Konrada Zachariasia Lorenza. Studium problemowe i historyczne*, Oficyna Wydawnicza Krakowskiego Klubu Artystyczno-Literackiego, Kraków 1994, s. 228

Konrad Zacharias Lorenz (1903-1989), laureat nagrody Nobla z 1973, austriacki myśliciel, etolog i filozof. Autor licznych publikacji zarówno z dziedziny nauk biologicznych, jak i filozoficznych. Znany w Polsce choćby z takich pozycji jak: *Tak zwane zło*, *Odwrótne strona zwierciadła* czy *Regres człowieczeństwa*, by wymienić prace najbardziej znane. Ocena twórczości Lorenza jest dość trudna. Dotyczy to szczególnie warstwy filozoficznej jego poglądów. Ich rekonstrukcja wymaga dużej odwagi intelektualnej, erudycji, jak i pewnego rodzaju zafascynowania tym ciekawym myślicielem. Jak się wydaje, wszystkie te warunki spełnił Stanisław I. Fiut. Jako owoc jego poszukiwań i długich studiów dostajemy do rąk recenzowaną pracę. Jak pisze autor we wstępie, jego zamiarem była całościowa rekonstrukcja poglądu filozoficznego Lorenza, chodzi głównie o filozofię ewolucyjną, a w szczególności o ewolucyjną teorię poznania (EE).

Recenzowana pozycja składa się ze wstępu i ośmiu następujących rozdziałów: 1. *Od etologii do ewolucyjnej teorii poznania*, 2. *Fulguracja – podstawowa kategoria filozofii Lorenza*, 3. *Inne kategorie filozoficzne Lorenza*, 4. *Lorenzowska propozycja epistemologii*, 5. *Lorenzowska ontologia warstwowa*, 6. *Człowiek – wartości – społeczeństwo*, 7. *Współczesność i tradycja filozoficzna a myśl Lorenza*, 8. *Zakończenie: czy Lorenz dokonał „trzeciego przewrotu kopernikańskiego” w filozofii*. Rozdziały te, co widać już z samych ich tytułów, pokrywają z naddatkiem obszar poszukiwań zapowiedziany w tytule całej rozprawy. Rozdział pierwszy ukazuje poszukiwania Lorenza z dziedziny zoopsychologii i etologii. Pokazane są źródła jego poglą-

dów naukowych, sposób, w jaki doszedł do swoich poglądów ewolucyjnych, oraz porównanie poglądów Lorenza z innymi znaczącymi ewolucjonistami. Rozdziały drugi i trzeci zwięźle zapoznają nas z językiem filozoficznym Lorenza poprzez wykład podstawowych kategorii tej filozofii. Jądro epistemologiczno-ontologiczne prezentują rozdziały czwarty i piąty. Znajdujemy tam bardzo interesujący podrozdział wykładający podstawy ontologii Nicolai Hartmanna, która to ontologia w dużej mierze została przejęta przez Lorenza. Jak się dowiadujemy, Lorenz był zafascynowany filozofią Hartmanna, który wychodząc z pozycji czysto teoretycznych, doszedł do podobnych rezultatów, co Lorenz. Rozdział szósty, jak się wydaje, pełni rolę marginalną wobec całej pracy. Przedstawia on poglądy Lorenza na temat człowieka, aksjologii, etyki i sfery społeczno-duchowej bytu człowieka. Obszerny rozdział siódmy porównuje filozoficzne poglądy Lorenza z poglądami innych myślicieli jak: Vollmer, Popper, Mach, Kant, presokratycy. Zaprezentowane są tutaj filozoficzne inspiracje Lorenza, kontynuatorzy jego myśli (Koło Altenberskie), jak i poglądy jemu współczesnych. Rozdział ten jest dość ciekawy, musiał kosztować autora dysertacji wiele wysiłku. Ostatni rozdział pracy jest ostrożną próbą oceny wartości filozoficznego dorobku Lorenza. Zwraca się tam uwagę na to, że na obecnym etapie rozwoju wiedzy ocena ta nie jest możliwa. Ten „nowy styl myślenia” odegrać może, w rozwoju syntetycznego ujmowania wszechświata i człowieka, dużą rolę.

Wydaje się, że „moda na Lorenza” nieco przeminęła. Jak wielokrotnie podkreśla to Stanisław I. Fiut, filozofia Lorenza jest dość trudna do przyjęcia i zaakceptowania przez filozofów, ze względu na brak metodycznego jej wykładu. Ten inny styl myślenia ma w sobie coś „obrazoburczego” w stosunku do filozofii akademickiej, może dlatego znajomość poglądów filozoficznych Lorenza w pewnych kręgach jest żadna. Mnie osobiście ten styl myślenia wydaje się godny polecenia i bardzo atrakcyjny. Na przykładzie Lorenza widać, iż niektóre środowiska filozoficzne w Polsce, skupiając swą uwagę na innych typach filozofii, zapoznały interesujące propozycje filozoficzne wywodzące się z kręgu niemieckojęzycznego. Ksiądz Kazimierz Klósak podkreślał odmienną filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. Ta pierwsza miałaby być refleksją nad wynikami nauk przyrodniczych, zaś ta druga – filozofią bytu podległego ruchowi fizycznemu. Wydaje się, że filozofia Lorenza jest taką filozofią przyrody w rozumieniu księdza Klósaka.

Praca Stanisława I. Fiuta napisana jest językiem niełatwym, zakłada bowiem pewien poziom wiedzy u czytelnika i umiejętność operowania technicznym językiem filozofii. Autor w sposób usilny stara się czytelnie ująć i uprzystępnąć poglądy Lorenza. Ja osobiście czuję pewien niedosyt po przeczytaniu książki *Filozofia ewolucyjna*. Z poglądami Lorenza zapoznałem się niedługo po publikacji jego książek w języku polskim, jeszcze w okresie komunizmu. Atrakcyjność intelektualna i ich nowość bardzo pociągały. Brakuje mi w książce S. I. Fiuta rozdziału poświęconego własnej krytyce poglądów Lorenza i krytyce, jaka pojawiła się w stosunku do Lorenza w literaturze przed-

miotu. Elementy takiego przedstawienia są rozsiiane po całej książce, jest to chyba jednak zbyt mało. Na marginesie, znamienne, że ideologia komunistyczna widziała w poglądach Lorenza jakieś potwierdzenie poglądów marksistowskich, zezwalając na tak wczesną publikację tekstów austriackiego myśliciela.

Podsumowując, należy zachęcić do lektury recenzowanej książki. Autor wykonał dużą pracę, której owocem jest całościowe przedstawienie poglądów jednego z interesujących myślicieli dwudziestowiecznej filozofii, którego chyba nie wolno nie znać.

## W DRODZE DO ETYKI ODPOWIEDZIALNOŚCI

Jan Galarowicz

# UKRYTY BLASK DOBRA

Najczęściej traktuje się Romana Ingardena jako myśliciela skoncentrowanego na problematyce teoretycznej, dla którego odległe są sprawy egzystencjalne. Jednak myśliciel ten to w istocie – jeśli tak można powiedzieć – niespełniony filozof ludzkiego losu, w którego centrum zainteresowań znajduje się człowiek i problemy życiowo doniosłe, zwłaszcza dotyczące relacji między człowiekiem a wartościami.

ROMAN INGARDEN, wierny metodzie fenomenologicznej, wypracował w dyskusji, między innymi z Schelerem, Hartmannem i von Hildebrandem własną postać etyki aksjologicznej.

Książka jest dopełnieniem *Fenomenologicznej etyki wartości*: Jan Galarowicz analizuje w niej antropologiczne i aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena.

**ISSN 0867-8308**