

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(8)/2000

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 (8) 2000

PAT– Kraków

SPIS TREŚCI

Księdzu Dziekanowi Profesorowi Józefowi Tischnerowi <i>in memoriam</i>	3
PORTRETY	
O. Jan Andrzej Kłoczowski OP, <i>Ojciec Georges Cottier OP</i>	4
O. Georges Cottier OP, <i>Wolność a prawda</i> , tłum. ks. Władysław Zuziak	6
TEKSTY I KOMENTARZE	
Paul Tillich, <i>Moralizmy, moralność: etyka teonomiczna</i> , tłum. Mariusz Wojewoda	23
Mariusz Wojewoda, <i>Etyka rozdartego sumienia</i>	34
ROZPRAWY	
Ks. Jan Sochoń, <i>Pogoń za tajemnicami. Mistyczna narracja wobec niewyraźnego (Plotyn – Bataille)</i>	43
Marian Grabowski, <i>Zapomniana wolność Adama</i>	71
Karol Tarnowski, <i>Pragnienie metafizyczne</i>	88
Stanislav Stolárik, <i>Świat naturalny w filozofii Jana Patočki</i>	102
Ks. Dariusz Oko, <i>Metoda transcendentálna i samo-korygujący się proces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana</i>	111

O. Wojciech Kleofas Gródek OFM, <i>Jak należy rozumieć éón</i>	136
Melissos, <i>Wspomnienie o św. Augustynie</i>	136
Marek Drwięga, <i>Kilka uwag o antropologii św. Augustyna</i>	151

Z WARSZTATU MŁODYCH

Joanna Matuzik, <i>Na początku był mistyk...</i>	161
--------------------------------------------------------	-----

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. Dariusz Oko, <i>Carnap, Wittgenstein i Popper wobec problemu metafizyki</i>	194
Ks. Dariusz Oko, <i>Francuski powrót do metafizyki</i>	201
S. Agnieszka Zaucha, <i>Czytając Kępińskiego</i>	207
Ks. Leszek Łysień, <i>Maski zła</i>	212
Andrzej Gielarowski, <i>U źródeł zasady dialogicznej</i>	216
Wojciech Słomski, <i>Filozoficzne portrety</i>	222
Michał Bardel, <i>Siła ducha, na jaką mnie nie stać</i>	225
Jakub Jacobson, <i>„Fajne” świadectwo</i>	230

KSIĘDZU DZIEKANOWI PROFESOROWI JÓZEFOWI TISCHNEROWI IN MEMORIAM

Dużo czasu upłynie, zanim będziemy umieli pogodzić się z myślą, że zabrakło między nami Księdza Profesora. Ale jeszcze więcej czasu upłynie, zanim do końca uświadomimy sobie, co straciliśmy wraz z Jego odejściem.

Umarł Człowiek dobrze wspominany przez wszystkich, którym dane było Go spotkać. Wspominany przez górali jako duszpasterz Podhalań, dla których miał zawsze dużo miłości i czasu. Wspominany przez studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej, przed którymi otwierał nowe perspektywy myślenia. Wspominany przez ludzi Solidarności, którym dał duchowe i intelektualne podstawy. I wspominany przez dzieci jako prowadzący msze dla najmłodszych w kościele św. Marka. Dla nas, a wiemy, że nie tylko dla nas, wykładowców i studentów Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej, pozostaje przede wszystkim wielkim filozofem i twórczym myślicielem. Pamiętamy Jego wykłady, pamiętamy seminaria, które były prawdziwym posiewem myślenia.

Dużo czasu upłynie, zanim pogodzimy się z myślą o Jego śmierci. Odszedł Człowiek i już nigdy nie będziemy mogli z Nim porozmawiać, ani posłuchać Jego wykładów. Ale pozostały Jego duch i dzieło. Duch otwartej, odważnej filozofii, który czerpie inspirację nie tylko z tekstów, ale wraca do doświadczenia. Pozostała zachęta do podejmowania trudnych problemów. Pozostały dzieła. Ksiądz Tischner był filozofem, to znaczy kochał myślenie; nie było dla Niego prawd oczywistych, nie było pytań, których nie wolno stawiać. W centrum tego myślenia stał człowiek, nie abstrakcyjny „człowiek w ogóle”, do którego przyzwyczała nas tradycyjna filozofia – ale „człowiek dramatyczny”, dialogicznie otwarty na Drugiego. Jednak myślenie nie jest celem samym w sobie – ma ono przynieść ocalenie, stąd myślenie filozoficzne kieruje się inną logiką. To logika, którą rządzi dobro – Profesor Tischner mówił w swoim języku: myśleć trzeba w horyzoncie dobra.

Pozostali wreszcie uczniowie, którzy swój wielki dług względem Księdza Profesora powinni splacać, wypełniając Jego duchowy testament. A ten wydaje się naszkicowany wyraźną kreską. Myślenie Księdza Profesora nie było budowaniem zamkniętego systemu, stanowiło raczej zaproszenie do dalszego pójścia drogą, którą otwierało. Mamy pójść tą drogą odwagi i rzetelności myślenia. Powinniśmy też dołożyć starań, aby ci wszyscy, którym nie było dane spotkać Księdza Profesora Józefa Tischnera, mogli dotrzeć do tego, co nam pozostawił.

Wykładowcy i Studenci
Wydziału Filozoficznego
Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

PORTRETY

O. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

OJCIEC GEORGES COTTIER OP

Ojca Georges'a Marie-Martin Cottiera poznałem w okolicznościach dla mnie osobliwych, w lutym 1983 roku. Młodszym Czytelnikom przypominam, że był to czas dla Polski trudny, właściwie trwał jeszcze stan wojenny, a przede wszystkim – trwała głęboka apatia i poczucie beznadziejności, ogarniające szerokie kręgi społeczeństwa. Ówczesny generał mojego zakonu postanowił zorganizować spotkanie dominikanów z różnych stron świata, którego przedmiotem miał być stosunek do marksizmu. W Polsce z marksizmu nie pozostało właściwie nic, żałosne popłuczyny zamierały, nikt, włącznie z komunistami, nie traktował tej ideologii poważnie. Natomiast wśród teologów Ameryki Łacińskiej kwitła tzw. „teologia wyzwolenia”, głosząca konieczność stosowania „analizy marksistowskiej” do opisu i diagnozy sytuacji społecznej tego kontynentu. Nie wymyślili tego Latynosi, ale nauczyli się marksizmu w czasie studiów na europejskich uczelniach (szczególnie w Niemczech i we Francji). Nie będę opowiadał o ostrych debatach, jakie się podczas tego spotkania wywiązały – wspomnę tylko, że czułem się bardzo osamotniony z moim środkowoeuropejskim doświadczeniem, gdyby nie wsparcie ze strony Ojca Cottier.

Ten szwajcarski dominikanin z Genewy, w przeciwieństwie do „ideologicznie” nastawionych entuzjastów teologii wyzwolenia, posiadał rzetelną znajomość myśli Karola Marksa. Znałem i ceniłem jego rozprawę habilitacyjną *Lathéisme du jeune Marx – ses origines hégléiennes* (1959, „Ateizm młodego Marksa i jego źródła heglowskie”), książkę nadzwyczaj kompetentną i uznaną – sądząc ze wznowień – za jedną z najlepiej uzasadniających obecność wątków myśli heglowskiej z tekstach autora *Manifestu komunistycznego*. Już jako profesor filozofii Uniwersytetów we Fryburgu (szwajcarskim) i w Genewie Georges Cottier kontynuował te zainteresowania, podejmując dialog ze znanym w owych latach intelek-

tualistą komunistycznym Rogerem Garaudy (który przeszedł potem ewolucję ideową, stając się gorliwym wyznawcą islamu) – *Chrétiens et marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy* (1967, „Chrześcijanie i marksści. Dialog z Rogerem Garaudy”). Bardzo interesująca i ważna jest także praca, mówiąca o nadziei w kontekście śmierci ideologii (1970). Mówienie o śmierci ideologii wówczas było ze strony o. Cottier dowodem niezależności intelektualnej, bowiem właśnie w tym czasie w teologii katolickiej zaczęła panować doktryna „poprawności politycznej” i moda na stosowanie „analizy marksistowskiej” (cokolwiek by ten mętny termin oznaczał). Nie wiem, czy Cottier studiował książki wielkich przeciwników myślenia ideologicznego, jak Raymond Aron czy Daniel Bell, ale zbieżność jego poglądów z tezami tych konserwatywnych pisarzy jest uderzająca.

Ale profesor Cottier nie zajmował się jedynie polemiką i dialogiem z marksizmem. Jego zasadnicze zainteresowania koncentrowały się na pograniczu teologii i filozofii. Związany przyjaźnią z wybitnym teologiem szwajcarskim Charles'em Journetem, objął po jego śmierci redakcję ważnego periodyku „Nova et vetera” i na jego łamach publikował wiele ważnych artykułów, zawsze usytuowanych na „pograniczu” wiary i kultury, religii i filozofii.

Ojciec Georges Cottier wysoko ceni filozofię klasyczną, ale w przeciwieństwie do wielu jej zwolenników jest też wytrawnym znawcą myśli współczesnej. Mówiłem już o jego znajomości marksizmu, ale jego kompetencje są dużo większe. Tradycyjna myśl katolicka nie bardzo umiała określić swoje stanowisko wobec wyzwania, jakie współcześnie rzuciły jej nauki humanistyczne, szczególnie historia czy socjologia. O. Cottier podjął ten wątek w zbiorach rozpraw *Histoire et connaissance de Dieu* (1993, „Historia i poznanie Boga”) oraz *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique* (1997, „Drogi rozumu. Problemy epistemologii teologicznej i filozoficznej”).

Od kilkunastu lat Georges M.M. Cottier OP pełni ważną funkcję – jest teologiem papieskim (oficjalnie tytuł ten brzmi „Teolog domu papieskiego”), a jednocześnie sekretarzem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W ramach przygotowań Roku Jubileuszowego był odpowiedzialny za organizację kolejnych spotkań przygotowujących jubileusz od strony intelektualnej, dotyczących między innymi relacji Kościoła i świata nauki, sprawy relacji do Żydów, odpowiedzialności za inkwizycję. W Polsce i w Krakowie był kilkakrotnie, ostatnio brał udział w symposium „Człowiek wobec religii”, podczas którego wygłosił referat pt. *Pragnienie Boga*.¹

¹ Georges M.M. Cottier, *Pragnienie Boga*, w: *Człowiek wobec religii*, red. Krzysztof Mech, Kraków 1999, s. 125-134.

WOLNOŚĆ A PRAWDA*

WPROWADZENIE

1. Jaki jest związek między wolnością a prawdą? Pytanie to może być rozpatrywane z wielu punktów widzenia. Co tworzy prawdę o wolności albo jaka jest istota wolności? I jaka więź łączy w praktyce wolność z prawdą? Czy natura tego związku jest czynnikiem określającym autentyczność wolności? Albo czy wolność ma udział w tworzeniu i realizacji prawdy? Tego rodzaju pytania pojawiają się, gdy poruszamy wyżej wymieniony problem.

Encyklika *Veritatis splendor*, jako akt Magisterium interpretujący autentycznie przesłanie Objawienia, nie miała na celu w sposób wyraźny rozwiązywania tych problemów, choćby z tej racji, że chrześcijańska koncepcja człowieka zawiera w sobie elementy odpowiedzi.

Jednakże obecny kontekst kulturowy zrodził pewną liczbę dwuznaczności, które postaramy się wyjaśnić.

WSPÓŁCZESNA ŚWIADOMOŚĆ WOLNOŚCI

2. Tak zwana nowa świadomość wolności jest jedną z ważniejszych cech charakterystycznych czasów współczesnych.

* Niniejszy wykład prof. Georges Cottier OP wygłosił w czasie pobytu w Polsce dnia 08.03.1994 na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Część merytoryczna wykładu została opublikowana w „Etosie”, 1996, nr 35-36, s.31-36. Obecny przekład zawiera także część historyczną wykładu.

Żaden z istotnych wymiarów egzystencji nie uniknie ukazania się bądź to w formie roszczenia, bądź w postaci marzenia czy utopii. Dziś jest tak, jak gdyby człowiek nagle i po raz pierwszy odkrył moc autonomii, a równocześnie nieznośny ciężar zależności, które go przygniatają. Stąd też jego poczuciu, iż wszystko łatwo można zrealizować, towarzyszy niecierpliwe wyszukiwanie dróg wolności, która zdaje się znajdować w zasięgu ręki.

Omawiane tu silne dążenie do wolności ma charakter podstawowego porywu, który porusza umysły jeszcze przed wszelkim rozważaniem teoretycznym. Istotne dla zrozumienia owego porywu jest to, iż należy go odróżnić od systemów i propozycji, które są jego mniej lub bardziej udanym wyjaśnieniem. To właśnie na poziomie tych filozoficznych powstały konflikty i nieporozumienia. Jednak każdy tego rodzaju poryw, oznaczający narodziny epoki kultury, z istoty swej domaga się pogłębionej krytyki. Jeśli bowiem nawet oznacza on źródłowo osiągnięcie nowej świadomości i jakąś zdobycz, to nie jest w stanie sam przez się zapewnić jednorodnego rozwoju i dostarczyć mu zarazem poprawek oraz ukierunkowań chroniących przed wypaczeniami i zabójczymi zarodkami.

PIERWSZA INSPIRACJA

3. Skąd pochodzi owo pragnienie? Pytanie to należałoby rozważyć najpierw na poziomie spontaniczności. Odgrywało tu zapewne rolę wiele różnych – bliższych i dalszych – czynników. Ale niewątpliwie pierwszym źródłem odsłaniającym fundamenty wolności jest przesłanie biblijne i chrześcijańskie. Właśnie ono pouczyło ludzkość, że osoba ludzka – zaproszona do udziału w życiu światłości i miłości Trójcy Świętej – powinna odpowiedzieć na to zaproszenie w sposób wolny. A zatem osoba ludzka jest wezwana do decydowania przed Bogiem o swym wiecznym przeznaczeniu poprzez wolny akt wiary. Owo objawienie wolności i wieczysta waga związanych z nią wyborów mają oczywiście także konsekwencje we wszystkich dziedzinach kultury i życia społecznego. Konsekwencje te pojawiają się stopniowo w świadomości ludzi; zakładają też długie i ukryte, nie pozbawione możliwych wypaczeń dojrzewanie w historii.

Gdy owoce dojrzeją, to, co nowe, przybierze postać nieoczekiwane-go wybuchu. Dlatego też ludzie Oświecenia mieli poczucie życia w jurtrzenie jaśniejącej epoki.

DAŻENIA I TEORIE

4. Należy oczywiście odróżnić pragnienie wolności charakterystyczne dla współczesnej epoki od teorii, które z niego wynikają, ponieważ w życiu umysłowym tematyżacja i refleksja są poprzedzone przecuciami i jeszcze nieokreślonymi intuicjami. Zresztą teorie wolności nie są ze sobą zbieżne.

Na poziomie tych teorii powstały konflikty między Kościołem a tzw. nurtem nowoczesności, czemu na ogół towarzyszyły polityczne i społeczne namiętności. Niemniej jednak musimy się strzec, aby nie mylić myśli Kościoła z nieaktualnymi i upraszczającymi pismami apologetycznymi, czy też z reakcjami natury politycznej ze strony środowisk katolickich (w sensie socjologicznym tego wyrażenia). Nie trzeba chyba przypominać, że wypowiedzi Magisterium Kościoła różnią się między sobą wagą i doniosłością.

Ogólne przypomnienie, czym jest wolność, nie wystarczy dla jej zrozumienia w naszej epoce. Problem bowiem dotyczy ściśle natury wolności. A z wolnością wiąże się prawda o człowieku.

Tak oto stajemy wobec przeciwieństwa: między ogólnym stwierdzeniem, czym jest wolność, a jej różnymi koncepcjami. Wystarczy kilka przykładów dla wyjaśnienia tego zagadnienia.

KARTEZJUSZ

5. Pierwszego przykładu dostarcza nam Kartezjusz. Oto co pisze on w liście do Arnoulda:

(...)W każdym bądź razie wydaje mi się, że nie można wymienić żadnej rzeczy, której Bóg nie byłby w stanie uczynić; mając na uwadze fakt, że wszystko, co prawdziwe i dobre, zależy od Jego wszechmocy, nie ośmieliłbym się nawet powiedzieć, że Bóg nie może uczynić, aby góra była bez doliny albo tego, że jeden i dwa nie równa się trzy; mówię jedynie, iż obdarzył mnie takim umysłem, że nie umiałbym wyobrazić sobie góry bez doliny albo sumy jedynki i dwójki, która nie byłaby trójką, i że takie rzeczy wprowadzają sprzeczność w moje pojmowanie.¹

Prawdy określane jako „wieczne” są tak nazywane, ponieważ Bóg jest niezmienny, a ich konieczność wynika z woli samego Boga, skoro *omnis*

¹ List z 29 lipca 1648, w: R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Paryż, 1953, La Pleiade, Gallimard, s. 1309 – 1310. W dziełach Kartezjusza znajdujemy więcej paralelnych tekstów (tłum. WZ).

ratio veri et boni zależy od Jego wszechmocy. Przypadkowość tkwi u korzeni tych prawd i u podstaw rozumu, który mógłby być inny, tzn. podlegać innym zasadom, gdyby boska wolność stworzyła go innym. Zatem prawa konieczne narzucają się naszemu rozumowi w sposób zewnętrzny jako przymus, a nie ze względu na składnik rozumny poznania.

6. Oczywiście chodzi tutaj o wolność Bożą i jej absolutną suwerenność. Ale tak pojęta koncepcja wolności, nosząca znamię nominalizmu, ma pewne konsekwencje w rozumieniu wolności ludzkiej. Kartezjańska doktryna błędu jest tego dowodem.

Błąd należy przypisywać nie rozumowi, ale raczej woli. To właśnie do niej należy osąd oznaczający zgodę na poszczególne akty. Dopóki umysł polega na tym, co postrzega jasno i wyraźnie – nie popełni błędu; pojawia się on jednak wtedy, gdy wydajemy sądy „bez dokładnego poznania tego, co oceniamy”. Mylić się oznacza wyrażać przyzwolenie, podczas gdy mamy jedynie niewyraźną znajomość [poznanie] rzeczy.

Dzieje się tak dlatego, gdyż pole działania woli wykracza poza obszar rozumu. Kartezjusz pisze:

W istocie zaś ujmowanie przez intelekt rozciąga się jedynie na te nieliczne rzeczy, które się mu przedstawiają, i zawsze wielce jest ograniczone. Wolę zaś nazwać można w pewnym sensie nieskończoną, bo nigdy nie odkrywamy niczego, co by mogło być przedmiotem czyjejs innej woli albo niezmierzonej woli, która jest w Bogu, a na co by się nie rozciągała także i nasza. Tak, iż łatwo rozciągamy ją poza to, co jasno ujmujemy. A kiedy to zrobimy, nic dziwnego, że zdarsza się nam pomylić.²

Bóg jest nieskończony; my jesteśmy skończeni i natura naszego rozumu pozwala nam tego doświadczyć. Natomiast wola jest bardzo rozległa, jest ona odbiciem nieskończoności Boga w nas. Właśnie wola pozwala nam działać w sposób wolny i być panem naszych czynów.³

W tej perspektywie błąd jest naganny i jest winą, bowiem pomylić się oznacza nadużyć władzy sądenia będącej aktem woli.

To, że wolność, ulegając pośpiechowi, jest odpowiedzialna za nasze błędy, jest negatywną konsekwencją wynikającą ze skończoności naszego umysłu w porównaniu z prawie nieskończoną mocą osadzającej woli. Jednakże w oczach Kartezjusza ten fakt nie uchodzi za decydujący. Wolność taka posiada cechę niezwyżczości, która jest jak odpowiednik,

² R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. Izydora Dąmska, Kraków 1960, I, 35, s. 24.

³ Cf. *Ibid.*, I, 37, s. 25.

negatywne odbicie Boskiej wszechmocy. Czyniąc aluzję do Boga zwodziciela, Kartzjusz pisze:

Tymczasem jednak bez względu na to, od kogo byśmy pochodzili i jak bardzo ten ktoś byłby potężny, a zarazem, jak bardzo zwodniczy, doświadczamy, że pomimo to przystępuje nam wolność, abyśmy mogli zawsze powstrzymać się od dawania wiary tym rzeczom, które nie są całkowicie pewne ani zbadane, a w ten sposób ustrzec się przed tym, by kiedykolwiek zbłądzić.⁴

Wszechmocnemu (hipotetycznemu) zwodzicielowi ludzka wola jest zdolna przeciwstawić wszechmocność swojej odmowy. Z wyjątkiem tego skrajnego przypadku, wola, odpowiedzialna za sąd poznawczy, powinna się poddać stałej ascezie. Albowiem wydawać sąd oznacza zgadzać się z prawdą. Poza ograniczonymi przypadkami, kiedy prawda narzuca się z całą swą oczywistością, wolna wola musi najczęściej wstrzymać się z osądem. W tym zawiera się jej siła i suwerenność. Swoją teorią sądu Kartzjusz zdaje się nas wikłać w dwie drogi, których zbiegu nie dostrzegamy. Istnieje doskonała droga oczywistości poznawczych, ale ich liczba jest ograniczona. Istnieje także moc wolnej woli, ale ta ćwiczona jest przede wszystkim na drodze negatywnej.

Ponadto, z chwilą gdy błąd upodabnia się do winy, ponieważ sąd poznawczy wiąże się z przyzwoleniem woli, cały porządek sądów zostaje wchłonięty przez sąd praktyczny. Jest rzeczą oczywistą, iż nie możemy z poglądów Kartzjusza wyciągać wniosków, których on sam nie wyciągnął. Inni, tak jak np. Sartre, to czynią. Należy powiedzieć, że Kartzjusz pozostawił nam nie tylko jasne i wyraźne idee stosunku między wolnością a prawdą, ale i niebezpieczne aporie.

TRADYCJA KANTOWSKA

7. Stosunek między wolnością a prawdą jest wewnętrznie naznaczony przez podstawową tezę Kanta, która dotyczy pierwszeństwa rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Tylko ten pierwszy otwiera, i to dzięki wierze, dojście do świata numeralnego. Prymat ów ma swoje źródło w ograniczeniach przypisywanych przez Kanta wiedzy teoretycznej, której bezpośredni i wyłączny przedmiot jest ukonstytuowany przez świat fenomenów.

⁴ Cf. *Ibid.*, I, 6, s. 9.

Władza rozumu praktycznego w pewnym sensie równoważy nieopradność rozumu teoretycznego w stosunku do tego, co byłoby fenomenalnym porządkiem metafizycznym. W tej perspektywie nie można się zwrócić do wiedzy teoretycznej o normatywne wskazania dla postępowania choćby dlatego, że sama natura jest definiowana w oparciu o fenomeny.

Jest rzeczą oczywistą, że prymat rozumu praktycznego popycha do merytorycznej zmiany znaczenia prawdy. Jest możliwe, że tego rodzaju zmiana nie interesowała Kanta, jako że nigdy nie odrzucił on możliwości istnienia metafizyki. Trzecia *Krytyka*, *Krytyka władzy sądenia*, w swej drugiej części, może być interpretowana jako próba wyjścia poza ograniczenia wiedzy teoretycznej nakreślone w pierwszej *Krytyce*, i to nawet w naszym rozumieniu natury. Nie mam jednak zamiaru wchodzić w trudne problemy postawione przez interpretację Kanta. Uwzględniam po prostu, że teza prymatu rozumu praktycznego spotkała się z trwałym zainteresowaniem, co bezpośrednio dotyczy naszego tematu. Szczególnie chodzi mi tutaj o rozwinięcie omawianej tezy, czego dokonał, i to w sposób radykalny, Fichte.

FICHTE

8. Rzecz nie w przedstawieniu, nawet w ogólnych zarysach, tej myśli Fichtego, ile raczej w zebraniu znaczących zagadnień tej nowej orientacji w myśli filozoficznej. Posłużę się paroma cytatami tekstu tzw. „filozofii ludowej”, którym jest *Die Bestimmung des Menschen (Przeznaczenie człowieka)*.⁵ Druga część dzieła wskazuje na ograniczenia wiedzy (*Wissen*). Trzecia i ostatnia dotycząca wiary (*Glaube*) wykazuje, że wola daje nam klucz do rozwiązywania problemów. Zdaniem Fichtego, filozofia jest zaangażowaniem duchowym. W ten sposób czytelnik jest zaproszony do wsłuchiwania się w głos z głębi duszy, czyli w głos sumienia moralnego (*Gewissen*). Głos ten utwierdza nas w przekonaniu, że naszym przeznaczeniem nie jest czysta wiedza, lecz postępowanie (*Thun*) zgodne z tą wiedzą. Istniejesz, mówi mi głos, ze względu na twoje działanie (*Handeln*) i to właśnie ono określa twoją wartość. W ten sposób

⁵ Cytuję według tłumaczenia M. Molitor, niekiedy z małymi modyfikacjami: J. G. Fichte, *La destination de l'homme*, Paryż, 1942, Aubier. Podaję też jednocześnie paginację edycji niemieckiej: *Fichtes Werke*, Bd. II, hrsg. I. H. Fichte, Berlin, 1971, Walter de Gruyter. [Przyp. tłum. ze względu na znaczne modyfikacje tekstu Fichtego dokonane przez G. Cottiera, postanowiłem korzystać z tekstu zaproponowanego przez samego Autora wykładu. Z tego też powodu niniejsze tłumaczenie odbiega nieco od wersji polskiej: J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. Zieleńczyk, Warszawa 1956.]

odkrywam w sobie fundamentalny popęd (*Trieb*), który mnie pcha w stronę autonomicznej aktywności (*Selbstthätigkeit*), absolutnej, niezależnej, ponieważ nasze ja jest autonomiczne (*Selbstständigkeit des Ich*).

Tak więc wiedza zależy od woli; decyzja tej ostatniej przyznaje jej wartość. Jednakże wola jest przedmiotem wiary (*Glaube*), będącej podstawowym przeświadczeniem człowieka (*Gesinnung*). Wola zatem, a nie myśl, buduje prawdę.

Jestem absolutnie własnym stworzeniem (*Geschöpf*) i jeśli przyjmuję to, co mówi moja własna natura, nie dlatego tak czynię, że jestem do niej przywiązany, ale wierzę w to, ponieważ tego chcę. Jestem panem mojego myślenia i odkrywam, iż sam jestem sprawcą mojego sposobu myślenia (*Denkweise*), twórcą określonego popędu (*Ansicht*), który mam naprawdę.

Widzimy zatem, że rozważania Fichtego ograniczają się do porządku praktycznego, od którego uzależnia on samą prawdę.

W każdej poszczególnej sytuacji głos sumienia, w który wierzę, nakazuje mi, co mam czynić. Słuchanie tego głosu to cel mojej egzystencji. Rozsądek (*Verstand*) ma za cel jego poznanie i mam niezbędną siłę, aby ten cel wypełnić.

Stąd wypływa moja świadomość wynikająca z rzeczywistości świata.

Prawda i rzeczywistość (*Realität*) w moich wyobrażeniach znajdują się tylko przez nakazy (*Gebote*) sumienia. Nie mogę więc odmówić uwagi ani posłuszeństwa tym nakazom bez równoczesnego odrzucenia mojego przeznaczenia. Ani też odmówić dołączenia wiary bez jednoczesnego zaparcia się mego przeznaczenia.

Jest to absolutnie prawdziwe bez jakichś dodatkowych dowodów. To jest pierwsza prawda (*das erste Wahre*) i fundament wszystkich innych prawd i pewności, że powinienem być posłusznym temu głosowi: w takim sposobie myślenia (*Denkweise*) staje się dla mnie prawdziwe i pewne to wszystko, co przez możliwość takiego posłuszeństwa jest z założenia prawdziwe i pewne (s. 152, 259).

W ten sposób moim przeznaczeniem staje się działanie moralne (*sittlich zu handeln*). Na pytanie: czy istnieje realnie taki świat, jak ja go sobie przedstawiam? – nie mogę dać – definitywnej i absolutnie pewnej odpowiedzi w sensie teoretycznym. Ale mam określone obowiązki (*Pflichten*), które jawią mi się jako obowiązki „wobec” i „w” danych przedmiotach. Pośród przedmiotów powinności wyróżniłbym jednak rzeczy i podmioty podobne do mnie, skończone wole podobne do mojej. Bowiem wszystko, co istnieje, istnieje dla mnie, tylko dlatego, że odnosi się do

mnie. A więc możliwa jest tylko jedna relacja między mną a światem; wszystko inne jest jej przyporządkowane: jest nią przeznaczenie, że bym działał moralnie. Dla mnie istnieje tylko jeden świat; którym jest przedmiot i zakres moich obowiązków (s. 154, 261).

Prymat rozumu praktycznego ma więc zasięg metafizyczny:

nieunikniona wiara w naszą wolność, naszą siłę, nasze realne działanie, w określone prawa działania (*Handeln*) ludzkiego buduje świadomość rzeczywistości istniejącej poza nami; świadomość ta jest tylko wierzeniem; ponieważ jest oparta na wierze, której jest koniecznym następstwem.

Powinniśmy działać i to działać w określony sposób: „Świadomość świata realnego wynika z potrzeby działania; ale potrzeba działania wcale nie wynika ze świadomości świata realnego.”

Potrzeba działania jest pierwsza, dopiero z niej wynika świadomość realnego świata: „My nie działamy dlatego, że poznajemy; przeciwnie, poznajemy dlatego, że jesteśmy przeznaczeni do działania; rozum praktyczny jest korzeniem wszelkiego rozumu.”

Prawa działania (*die Handelsgesetze*) są przedmiotem pewności bezpośredniej; to dlatego, że są one pewne, świat bytów rozumnych, jakimi jesteśmy, jest pewny. Porzucenie tych praw byłoby równoznaczne z zanurzeniem świata, a wraz z nim i nas samych, w nicość: „Wyłącznie dzięki moralności wydobywamy się z nicości i utrzymujemy się ponad tą nicością” (s. 156, 263).

PORZĄDEK PONADZMYSŁOWY

9. Powinność moralna (*sollen*) jest pierwsza. Cel od niej zależy. Bynajmniej nie działam dlatego, że mam dany cel (*Zweck*), lecz dlatego, że coś staje się dla mnie celem, ponieważ powinienem działać w taki właśnie sposób.

Pierwszeństwo powinności nad celem odwołuje się do Kanta. Fichte dostrzega tam cechę naszej przynależności do świata ponadzmysłowego, który jest jedynym prawdziwym światem.

Imperatyw, który narzuca się woli, to oderwanie się od świata zmysłowego, gdzie wola działa przez swe akty, aby odtąd żyć na poziomie prawdziwych bytów. Posiadam zatem wieczność: „Moja wola należy do mnie i jest ona jedyną rzeczą, która należy do mnie całkowicie i całkowicie zależy ode mnie. Dzięki niej jestem odtąd obywatelem Królestwa wolności i rozumu działającego z samego siebie (*die Vernunftthätigkeit durch sich selbst*)” (cf. s. 176-177, 283).

Jestem członkiem dwóch odrębnych porządków, pierwszego – duchowego, w którym panuję przez czystą wolę, i drugiego – zmysłowego, w którym działam przez mój czyn (*durch meine Tat*).

Celem ostatecznym (*der ganze Endzweck*) rozumu jest bycie czystą aktywnością działającą zupełnie samodzielnie bez jakiegokolwiek narzędzia z zewnątrz – niezależność w stosunku do wszystkiego, co nie jest samym rozumem, absolutna bezwarunkowość. Wola jest żywą zasadą rozumu, ona sama jest rozumem, kiedy jest uchwycona w swojej czystości i niezależności: to, że rozum jest działaniem samym w sobie, oznacza, że czysta wola jako taka działa (*wirkt*) i panuje (s. 182, 288).⁶

W tym porządku czysto duchowym żyje bezpośrednio nieskończony rozum. Co jest skończone, nie jest samym rozumem, ale tylko jednym z elementów tego porządku. I to wyjaśnia, dlaczego powinienem również żyć w porządku zmysłowym.

W ten sposób Fichte doszedł do sformułowania istnienia świata duchowego, w którym nieskończona wola zapewnia harmonię i jedność.

„Wola ta wiąże mnie z nią samą; wiąże mnie ona ze wszystkimi skończonymi bytami mojego rodzaju, jest ona powszechnym pośrednikiem między nami wszystkimi. I w tym tkwi wielka tajemnica niewidzialnego świata i jego podstawowe prawo, które istnieje jako świat lub system wielości poszczególnych woli; jest zjednoczeniem i wspólnym oddziaływaniem tych wielości autonomicznych i niezależnych woli”: tajemnica ta może być postrzegana już w obecnym życiu.

Jestem jak ogniwo w łańcuchu przyczyniające się do harmonii całości. W tym jest źródło głosu sumienia. „W ten sposób uważam się za zjednoczonego z Jedynym (*der Eine*), który istnieje realnie (*das da ist*), i uczestniczę w Jego bycie. Nie istnieje we mnie nic naprawdę realnego, trwałego i niezniszczalnego poza tymi dwoma elementami: głosem mojego sumienia i moim świadomym posłuszeństwem” (s. 193, 299).

Tak więc szczególne prawo rozumu w sobie nie jest niczym innym jak prawem praktycznym, prawem świata ponadzmysłowego, albo owej wyższej woli (cf. s. 196, 302). Wola, która stworzyła świat, jest zatem tą wolą, która wyraża się we mnie w głosie powinności (*durch den Ruf der Pflicht*) (cf. s. 197, 303).

⁶ *Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeuges ausser sich zu bedürfen, – Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefasst wird; die Vernunft ist durch sich selbst thätig, heisst: der reine Wille, bloss als solcher, wirkt und herrscht.*

Porządek duchowy, o którym tutaj mówimy, nie jest odpowiednikiem Boga transcendentnego. Idea Boga osobowego jest obca Fichtemu. Stajemy wobec filozofii immanencji i pewnego rodzaju panteizmu ducha dającego w efekcie antropologię dualistyczną. Dlatego też człowiek, który jest posłuszny głosowi sumienia, jest posłuszny tylko sobie jako istocie rozumnej.

POWRÓT DO TEORII

10. Powinniśmy jednak skupić się na innej kwestii. Jest rzeczą charakterystyczną, że Fichte, chcąc wykazać prymat rozumu praktycznego i woli, doświadczył konieczności wypracowania ogólnej koncepcji świata. Ale czy nie oznacza to, że teza o prymacie rozumu praktycznego, wzięta z całą dokładnością, jest sprzeczna? Czy teza ta sama nie zależy od założeń teoretycznych?

U kresu swoich poszukiwań Fichte doszedł do postawy duchowej, która ma pewne związki z mądrością stoicką. „Jest tylko jedna rzecz, którą chcę wiedzieć, a mianowicie co powinienem (*soll*) czynić? I właśnie to wiem niezawodnie.” O wszystkim innym nic nie wiem i zdaję sobie sprawę, że nic nie wiem. Będąc mocno zakorzeniony w mojej niewiedzy (*Unwissenheit*), mogę, „zimny i nieczuły”, rozważać wszystkie wydarzenia „z góry”, mając pewność, iż wszystko należy do płaszczyzny świata wiecznego (cf. s. 206, 311-312). Mówiąc inaczej, jeśli ograniczam się do kwestii praktycznej, to dlatego, że znam skądinąd, dzięki wierze, sens mojego działania. Otóż w tym właśnie zawiera się pewność teoretyczna.

JEAN-PAUL SARTRE

1. Egzystencjalizm Jean-Paul Sartre’a dostarcza nam trzeciego przykładu filozofii wolności jako podstawy moralności. *Zapiski moralne (Les Cahiers pour une morale)* opublikowane po śmierci są kontynuacją *Bytu i nicości (L'Être et le Néant)*, tekstu zawierającego wiele cennych wskazówek na temat moralności; pomijamy tutaj powieści i sztuki teatralne tego autora.⁷

U podstaw koncepcji Sartre’a i w powiązaniu z jego zasadniczym ateizmem znajduje się tragiczna pogarda dla bytu jako „danego nam”. Sar-

⁷ *La critique de la raison dialectique* wyjaśnia dwuznaczny stosunek Sartre’a do marksizmu, nie podważając jednak pierwotnej inspiracji jego filozofii.

tre zakłada zasadniczą sprzeczność między bytem a wolnością. Byt s a m w s o b i e jawi się jako czysta faktyczność bez uzasadniania powodu.

Człowiek jest wolny, ponieważ nie jest sobą, ale jest dany sobie. Byt, który jest tym, czym jest, nie umiałby być wolny. Wolność to właśnie nicłość, która była w głębi człowieka i która zmusza rzeczywistość ludzką do tego, żeby się stać zamiast być (...) „Być”, w sytuacji człowieka, oznacza wybrać siebie: nic, co przychodzi do niego z zewnątrz, a także i z wewnątrz, nie może być przez niego przyjmowane czy też akceptowane. Człowiek jest całkowicie opuszczony, bez jakiegokolwiek pomocy, i stoi przed nieznośną koniecznością stawania się bytem w każdym nawet najmniejszym szczególe. Tak więc wolność nie jest jak i m s byciem: jest ona istotą człowieka, tzn. jego nicością bycia. Jeślibyśmy pojmowali człowieka jako pełnię, to byłoby absurdem szukać w nim momentów czy też obszarów psychicznych, w których byłby on wolny: byłoby to podobne do szukania pustego miejsca w naczyniu, które zostało wypełnione wcześniej aż po brzegi. Człowiek nie może być raz wolny, a innym razem nie: jest on albo całkowicie i zawsze wolny, albo nim nie jest.⁸

Kiedy wolność jest świadoma samej siebie w trwodze, odkrywa się wtedy „jako jedyne źródło wartości, jak i nicości, przez którą ś w i a t istnieje” (EN, s. 722).

Wiąże się z tym twierdzenie o pierwszeństwie egzystencji człowieka przed jego esencją: „Wolność człowieka wyprzedza jego istotę i czyni ją możliwą; istota bytu ludzkiego jest zawieszona w jego wolności. Tego, co określamy mianem wolności, nie możemy oddzielić od bytu »rzeczywistości ludzkiej«” (EN, s. 61).

Wolność, będąca przed istotą człowieka, wyprzedza także rozum. Zamiar, który się z niej wyłania, nie zależy od powodów działania ani też nie jest wynikiem jakiegoś rozważania. Wybór jest absurdem w tym znaczeniu, że „jest tym, przez co wszystkie fundamenty i wszelkie racje działania mogą zaistnieć, jest tym, dzięki czemu samo pojęcie absurdu nabiera sensu. Jest absurdem, będąc ponad wszystkie racje” (EN, s. 559).

Jako „nikczemnik” i „łajdak”, człowiek stara się uciec od losu, od którego nie może się uwolnić. Bycie autentycznym polega na zaakceptowaniu tego warunku, przy jednoczesnej zgodzie na czerpanie reguł postępowania jedynie z siebie samego w „tej straszliwej konieczności bycia wolnym, która jest moim udziałem” (EN, s. 450). W tej woli otwarcia się wolności, która jest świadoma swej wyjątkowości i całkowitego zanurzenia w czasie, jest i patos, i szyderstwo.

⁸ Cf. *L'Être et le Néant*, s. 516. Przytoczone cytaty z tego dzieła oznaczamy w skrócie EN (tłum. WZ).

12. Znamy słynne zdanie włożone w usta jednej z postaci *Przy drzwiach zamkniętych*: „piekło to inni”. Oznacza ono, iż skoro tylko wybieram siebie jako istotę wolną, wzrok drugiego czyni ze mnie przedmiot. Drugi jawi się jako ten, neguje moją wolność.

Ów dość oryginalny stosunek do wolności odnosi się do Innego, którym w sensie ścisłym jest Bóg. Oczywiście Sartre zaprzecza Jego istnienie, niemniej jednak idea Boga nawiedza często jego myśl.

Problem tkwi jednak w tym, że wszystko, co wiąże się z wolnością, pojmowane jest na zasadzie sprzeczności. Jeśli pewne formy odmienności mogą zostać przyjęte przez wolność, która uzna je za swoje, transcendencja jawi się apriorycznie jako „Przeciwnik” (*l'Adversaire*).⁹

Jeden z fragmentów na temat mitu i jego nieobecności mówi o „nicości nieogarnionej, miłowanej i nieszczęśliwej”: „Nieobecność Boga jest większa, jest bardziej boska niż sam Bóg.”¹⁰

Ale co może oznaczać nicłość, która jest otwarcie nieskończoności? „Możliwe” wszak może zaistnieć, a przecież nicłość znaczy tyle, co „nic”, a więc także i zaprzeczenie wszelkiej możliwości. W rzeczywistości nicłość Sartre'owska oznacza czynną negatywność, agonistykę, jako pierwotną postawę wolności, która chce być *causa sui* w sensie absolutnym, twórczynią samej siebie. Sartre zdaje sobie sprawę z tego, iż jest to sprzeczność sama w sobie. Nie można powiedzieć o człowieku, iż

nie ma go w ogóle: bowiem jest on tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest. Słowem, jest on przypadkowym unicestwieniem Bytu w sobie będącego przyczyną siebie. Rzeczywistość ludzka jest czystym wysiłkiem, żeby stać się Bogiem tak, żeby nie było żadnego podłoża tego wysiłku, żeby nie było nic co się wysiła. Samo pragnienie wyraża ten wysiłek (EN, s. 664).

Cała rzeczywistość ludzka – pisze dalej Sartre – to pasja zdążająca do utraty siebie po to, żeby ustanowić byt i ukonstytuować tym samym Byt w sobie, który uniknie przygodności, będąc przyczyną samego siebie czyli *Ens causa sui*, jak określany jest Bóg w języku religijnym. W ten sposób cierpienie człowieka jest odwrotne do męki Chrystusa, ponieważ człowiek zatracca siebie jako człowiek po to, żeby narodził się Bóg. Jednakże idea Boga jest sprzeczna i my zatracamy siebie na próżno: człowiek jest daremną namiętnością (EN, s. 708).

⁹ Z chwilą pojawienia się koncepcji drugiego jako negatora mojej wolności, moralność Sartre'a mogłaby iść w stronę radykalnego indywidualizmu na wzór Maxa Stirnera. Tego rodzaju indywidualizm jest wirtualnie zawarty w *Bycie i nicości*. Niemniej refleksja Sartre'a nad polityką skłoniła go do zmiany zasadniczych tez. Odtąd kiedy wybieram drugiego w sposób wolny jako inną subiektywność, wiąże się z nim z tytułu powinności, jako że uznaję w sobie powinność solidarności z całą ludzkością. Chyba nie jesteśmy tak bardzo oddaleni od imperatywu Kanta: „nie powinienem nigdy inaczej postępować, jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnym prawem”?

¹⁰ *Cahiers pour une morale*, Paryż, 1983, s. 40 (tłum. WZ).

Nie ma czystej wolności i nasza wolność jest skazana na zaakceptowanie części „zepsucia”, które nosi w sobie.

Jest rzeczą znamionną, iż Sartre powołuje się na Kartezjusza: zwłaszcza na jego poglądy dotyczące Boga jako *causa sui*, stwórcy wiecznych prawd i wartości, które powinny być przypisane człowiekowi. Zatem człowiek powinien odzyskać swoją własność, mianowicie tę, która przez Kartezjusza została „odebrana człowiekowi i przypisana – Bogu”¹¹.

Z wolności, która ogranicza się do samej siebie, świadomej swej przygodności i zanurzonej w czasie oraz z zasady pozbawionej odniesienia transcendentnego, może wyniknąć tylko jeden rodzaj moralności – według określenia Simone de Beauvoir – moralności dwuznacznej i moralności sytuacyjnej. Jest rzeczą jasną, że tego rodzaju moralność nie jest w stanie uniknąć relatywizmu. Wtedy wolność ma do czynienia tylko z opiniami, które tym bardziej zależą od niej. Nie ma już miejsca, chyba że przez przypadek, dla czegoś takiego, jak prawda, czy też dla związku między wolnością a prawdą. W tej perspektywie prawda staje się tym, co zostaje wybrane przez wolność, która stawia siebie przed rozumem i wszelkim dowodem. Między wolnością a prawdą istnieje antagonizm.

ZADANIA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

13. Moim celem nie jest wcale dyskutować z poglądami filozoficznymi, które tutaj przytoczyłem, żeby zilustrować krańcowo różne koncepcje wolności w jej odniesieniu do prawdy. Różnorodność ta odzwierciedla zarówno zasadnicze rozbieżności tych systemów, jak i ich wewnętrzne sprzeczności.

Z chwilą kiedy przekroczy się próg myśli opracowanej pojęciowo, staje się rzeczą daremną apelowanie do współczesnego znaczenia wolności. To znaczenie jest czymś fundamentalnym. Prawdą jest również, że próba uświadomienia i racjonalnej tematyzacji, która leży u jego podstaw, odsłania znaczne rozbieżności.

Zadaniem filozofa chrześcijańskiego jest zatem zmierzenie się z problemami wynikłymi z wyartykułowania wolności i prawdy. Co konstytuuje wolność ludzką? Co oznacza prawda w porządku praktycznym? Kwestie te należałoby zbadać w pierwszej kolejności.

¹¹ Cf. *La liberté cartésienne*, w: „Situations I” Paryż, 1947 (tłum. WZ).

Chcąc dokonać opracowania ściśle filozoficznego, tzn. w oparciu o rozum, filozof chrześcijański otrzyma w encyklice *Veritatis splendor* zasadnicze ukierunkowanie tego problemu. Wiemy, że dokument ten jest skierowany do teologów. Ale znajdziemy tam też idee regulujące refleksję filozoficzną.

Ograniczę się do kilku tematów, które moim zdaniem zasługują na szczególne pogłębienie.

KWESTIE ZWIĄZANE Z OSOBA

14. Kwestia podmiotu wolności to pierwszy temat. Filozofie wolności usiłują uczynić z wolności rodzaj hipostazy albo utożsamić ją z podmiotem. Wolność jednak rozumiana jest jako wolność danego podmiotu, ona kwalifikuje naturę aktów tego podmiotu; posiadając samą siebie i decydując o sobie, w tym sensie będzie *causa sui*. Wolność oznacza autonomię podmiotu. W konsekwencji, podmiot jest panem swoich aktów; nie jest on poddany konieczności, bowiem obdarzony jest wolną wolą, tzn. możliwością wyboru.

Mówić o podmiocie – to mówić o osobie. Zatrzymajmy się nad ważniejszymi kwestiami dotyczącymi pojęcia osoby. Źródłem osoby jest duchowa dusza z jej metafizyczną zdolnością poznania i miłowania, a także wejście we wspólnotę z drugim. Ale duchowa dusza nie tworzy sama osoby. Osoba jest całością, która integruje zarówno duchową, jak i cielesną część istoty ludzkiej. Rozważanie na temat osoby ludzkiej winno zawierać tym samym filozofię ciała. Fakt, że ciało nie jest na zewnątrz osoby, musi być akcentowany z powodu dualistycznych koncepcji, które dzisiaj dominują. Jest rzeczą oczywistą, że przyjęcie jedności substancjalnej bytu ludzkiego ma bezpośredni wpływ na moralność.

Skłania nas to do zastanowienia się nad problemem stosunku osoby do natury. Człowiek jest osobą, podmiotem mającym wartość samą w sobie, istniejącym w danej specyficznej naturze. Tylko metafizyka podmiotu pozwoli nam myśleć o tym stosunku na drodze integracji a nie przeciwstawienia.

Dziedzictwo Kanta w postaci przeciwstawienia wolności i natury ma swoje źródło w fenomenalistycznej definicji natury pojętej jako ściśle podporządkowanie się determinizmowi. Tym samym natura jest zredukowana do natury materialnej. Należy przywrócić metafizyczne znaczenie pojęcia natury. Tak rozumiane jest stwierdzenie: osoba ludzka jest podmiotem egzystującym w określonej naturze.

Natura ta jest specyficzna w tym sensie, że jest związana z ciałem. I tu natykamy się na paradoks naszego człowieczeństwa. Elementy wyjątkowości, przygodności, związane z naszą cielesnością, są zintegrowane z naszą podmiotowością. One są przyjęte przez osobę. W ten sposób zostają „uособione”. Jedną z pomyłek Sartre'a jest definiowanie indywidualnej wolności w oparciu o elementy przygodne.

Jest to więc ten sam podmiot, który jest osobą i jednostką. Metafizycznym źródłem indywidualizmu jest wchłonięcie osoby przez indywidualność. Stąd rodzi się nowa sprzeczność, właściwie pseudo-sprzeczność, ta, która istnieje między tym, co jednostkowe, a tym, co powszechne (w dziedzinie moralnej idzie o powszechność prawa). Jeśli osoba posiada tego rodzaju własności ze względu na rozumną duszę, to łatwo zauważyć, że dzięki rozumowi może się otworzyć na to, co powszechne.

AUTONOMIA

15. Innym tematem jest autonomia. Kto mówi „wolność”, w istocie ma na myśli niezależność. Jak ją rozumieć w przypadku wolności ludzkiej? Uznanie licznych uwarunkowań naszej wolności wyklucza przyjęcie czystej wolności. Nasza wolność jest prawdziwą wolnością, ale jest wolnością uwarunkowaną i ograniczoną. Jest to wprawdzie fakt doświadczalny, ale nie jest on zawsze akceptowany, niekiedy może zostać odrzucony i rodzi bunt przeciwko ludzkiej kondycji. Czy na przykład Kiriłow z *Biesów* Dostojewskiego, wybierając samobójstwo, nie starał się udowodnić tego, że potrafił się wznieść ponad ludzką kondycję?

Trzeba jednak wyjść poza rozważania fenomenologiczne. Idąc dalej, należałoby zacząć od metafizyki stworzenia. Wolność ludzka jest wolnością stworzoną, a co za tym idzie wolnością uczestniczącą. Pojęcie uczestnictwa równocześnie wskazuje na wielkość naszej wolności otwartej na Absolut, jak i na ograniczenia bytu uczestniczącego. Mówiąc ściślej, idea uczestnictwa wyjaśnia pozytywny sens i doskonałość naszej wolności głównie dlatego, że uczestniczy ona w nieskończeniu doskonałej wolności Boga, swojego Stwórcy, który ją konstytuuje w jej wewnętrzności i autonomii – jest ona tym, czym jest.

Zatem ostatecznie w wolności Boga, która powołała ludzką wolność do istnienia, ta wolność ludzka odnajduje normatywność, według której powinna regulować swoje postępowanie, a także autorytet miary, któremu spontanicznie chce być posłuszna. Naturalna dążność naszej

woli ku dobru jest cechą tej pozytywności. Nie ma w tym nic dziwnego. Jest rzeczą zrozumiałą, że chrześcijańska myśl mogłaby tutaj zebrać dziedzictwo myśli antycznej: „Stań się tym, kim jesteś.” Temat ten znajduje jeszcze głębsze znaczenie w objawionej prawdzie o człowieku stworzonym na podobieństwo Boga.

Można zapytać: dlaczego w różnych znaczących prądach współczesnej kultury autonomia wolności przedstawiana jest nierozzerwalnie z ideą zanegowania Boga? Krytyczne studium niektórych form współczesnego ateizmu powinno odpowiedzieć na to pytanie i umożliwić zrozumienie autentycznej wolności autonomii.

U źródeł ateizmu leży koncepcja stosunków między człowiekiem a Bogiem, która, pomijając ideę uczestnictwa i komunikacji, czyni z nich jedynie rywalizację między człowiekiem a Bogiem. Uznanie Boga traktowane jest jak odebranie człowiekowi jego własności. Dlatego też wolność byłaby tu najpierw negacją Boga, czy też rewindykacją siebie w opozycji do Boga. Przyjęcie Boga miałyby być prostym odwzorowaniem obrazu pana, który tyranizuje niewolnika. Posłuszeństwo prawu Bożemu byłoby pozbawieniem człowieka godności, której bazą jest on sam. Przyjęcie poglądu, iż wartości mają swe źródło w Bogu, a nie w człowieku, oznaczałoby piętrzenie przeszkód wobec wolności.

Mówiąc inaczej, interesująca nas problematyka opiera się w tej opcji na współzawodnictwie między człowiekiem a Transcendencją. Czy nie jest to zastąpienie ontologicznej zależności budującej stworzoną wolność i jej rozwój przez ideę odrzucenia, wyrażonej w strukturze grzechu jako nieposłuszeństwa? Do zadań filozofii należy także refleksja nad grzechem i nad sensem omylnej wolności.

WYJĄTKOWOŚĆ

16. Ważną rzeczą jest również refleksja nad naturą prawa. Stara debata nad woluntaryzmem teologicznym nic nie straciła na aktualności. U Kartezjusza zasady są pojmowane jako wyraz Arbitralności nieskończonej wolności Bożej; u Sartre'a wybór dokonuje się wcześniej przed racjami rozumowymi. Istotną rzeczą jest zrozumienie głębi definicji prawa jako porządku rozumnego (*ordinatio rationis*). Prawo boskie oznacza więc sam boski Rozum, którego uczestnictwo w nas jest prawem naturalnym oświecającym i kierującym naturalne dążenie woli w stronę dobra. Mądrość Boża tworzy prawo moralne. Dlatego też sama cnota roztropności została nazywana mądrością.

Długi proces interioryzacji, w którym osoba „przywłaszcza sobie” prawo moralne w głębi swojej podmiotowości, aby kierować każdym pojedynczym wyborem, jest dziełem rozumu praktycznego. To, że działanie rozumu zawiera tym samym wolny wybór, jest istotnym aspektem, który musi zostać uwypuklony w analizie wolności, szczególnie dzisiaj, gdy spontaniczność (wyboru) nadzwyczaj ludzi oczarowuje.

Przedstawionemu wyżej ujęciu problemu stawia się często zarzut mający swe źródło w skrajnej koncepcji prawa wynikającej z woluntaryzmu. Kiedy autorytet kościelny lub inna instancja precyzują, w jaki sposób stosować prawo w tym szczególnym przypadku, spotykają się z zarzutem, iż uniemożliwiają „kreatywność” wolności. Ponadto sama idea aplikacji sprzeciwia się „kreatywności”. Lepiej już byłoby zadowolić się moralnością zachęcającą, zamiast kierować się moralnością normatywną.

Postawiony zarzut polega na niezrozumieniu znaczenia rozumu praktycznego. Zmierza on w efekcie do wykluczenia rozumu w ostatnim etapie, który prowadzi do dokonania wyboru i do niedostrzegania faktu, że wybór etyczny jest ze swej natury kierowany rozumem. Podkreśla się, i słusznie, wyjątkowość wyboru osoby ludzkiej, ale błąd wkrada się w chwili, kiedy zakłada się ważność poszczególnych „racji”, które byłyby oderwane od światła prawa moralnego.

„Kreatywności” nie należy szukać w sytuacjach wyjątkowych w stosunku do „ogólnego” charakteru prawa, ani w redukcji prawa do dyskursu wyjaśniającego. Jej zadaniem jest nieść światło samego rozumu oświeconego prawem moralnym aż do samej istoty wyjątkowości aktu. Tu znajduje się pole istotnych poszukiwań filozofii wolności.

W ten sposób starałem się wskazać kilka zagadnień, które pojawiają się w refleksji filozofa idącego śladami *Veritatis splendor*.

tłum. ks. Władysław Zuziak

TEKSTY I KOMENTARZE

PAUL TILlich

MORALIZMY, MORALNOŚĆ: ETYKA TEONOMICZNA

W tytule artykułu pojawia się semantyczny problem odróżnienia pojęć „moralizm” i „moralność”. Termin „moralizm” wskazuje na sytuację, w której ludzie postępują według pewnych reguł. Moralizm jest zniekształceniem imperatywu moralnego, dokonany pod presją prawa. Można znaleźć wiele przykładów moralizmów: ewangelicki,¹ nacjonalistyczny oraz inne moralizmy przyjmowane w określonych społecznościach. Ludzie żyjący według zasad określonych moralizmów często nie są świadomi ich historycznych korzeni. Moralizm, nie będący pluralizmem, jest niewłaściwym odczytaniem imperatywu moralnego. Teologia i psychologia powinny walczyć z takim typem moralizmu.

„Moralizmy” powinny być rozumiane jako wielość. Poszczególne systemy odczytania imperatywów moralnych rozwijają się w ramach określonych kultur i zależą od uwarunkowań i ograniczeń tych kultur. To mianowicie charakteryzuje esencjalną relację między wieloma i pojedynczym moralizmem. Systemy moralne są wewnętrznie związane z danym systemem kulturowym, jeżeli w kulturze pojawiają się jakiegokolwiek zmiany, wtedy mają tendencje zachowawcze i prowadzą do wytworzenia postawy moralizatorskiej. Rozdzielenie między znaczeniem terminu „moralizm” rozumianym jako system etyczny i „moralizmem” rozumianym jako postawa jest identyczne, jak oddzielenie twórczej od zachowawczej cechy imperatywu moralnego. W każdym systemie etycznym są obecne oba te elementy.

¹ Autor był pastorem w Kościele luterańskim (przyp. tłum.).

Czymś innym niż moralizm jest moralność, ale i ten termin jest wieloznaczny. Moralność, po pierwsze, jest doświadczeniem imperatywu moralnego. Tego typu doświadczenie jest charakterystyczne dla każdego człowieka, bez niego nie bylibyśmy ludźmi. Był bez świadomości moralnego nakazu nie jest człowiekiem. Jeżeli ograniczamy dziecku swobodę postępowania, ponieważ nie jest świadome nakazu moralnego, to nie oznacza, że jest ono zwierzęciem, ale jest ono bardziej i mniej niż zwierzę. W przeciwieństwie do dziecka przestępca jest świadomy nakazu imperatywu moralnego, ale przeciwstawia mu się. Przestępca walczy z esencjalnym elementem w swojej naturze, tym samym zaprzecza sobie.

Po drugie, moralność może oznaczać „zachowanie moralne”, wtedy odnosi się do podporządkowania się człowieka systemowi ról moralnych. W tym sensie zaprzeczeniem moralności jest niemoralność. Świadomy swoich czynów człowiek może być niemoralny, w odróżnieniu od zwierząt i dzieci, które nie są świadome moralnych nakazów. Szczególnie w anglosaskim kręgu kulturowym niefortunnie używano terminu „niemoralność”, odnosząc go do życia seksualnego. Niemoralność w szerokim sensie zachowania przeciwnego do zachowania moralnego jest możliwa tylko w ograniczonym wymiarze. Nawet przestępca okazuje jakąś moralność, zazwyczaj formułuje swój kodeks moralny poprzez zaprzeczenie moralizmu akceptowanego przez grupę społeczną, w której żyje.

Po tej próbie wyjaśnienia używanych przez mnie terminów, teraz chciałbym wskazać na cztery główne zagadnienia i uporządkować je w następujący sposób:

- I. Moralizmy uwarunkowane, moralność nieuwarunkowana
- II. Moralizmy autorytetu i moralność ryzyka
- III. Moralizmy prawa i moralność łaski
- IV. Moralizmy sprawiedliwości i moralność miłości.

I. MORALIZMY UWARUNKOWANE, MORALNOŚĆ NIEUWARUNKOWANA

Współcześni ludzie boją się używać terminu „nieuwarunkowany” (*unconditional*). Jest on niezrozumiały, jeżeli rozważamy go na sposób, w jaki mówimy o uwarunkowanych ideach i metodach, jakie stosują poszczególne ludzie lub grupy społeczne, aby nazwać nieuwarunkowaną prawdę, wtedy traktują ją jako autorytarną i narzuconą. Destruktywnymi konsekwencjami demonicznego absolutyzmu jest niechęć do używania terminu „nieuwarunkowany”, dlatego zwykle to słowo wyzwała

emocjonalny opór. Z drugiej strony, nie wszystko, co daje się psychologicznie wytłumaczyć, jest przez to prawdziwe. Nawet najbardziej konsekwentni relatywiści nie są w stanie uniknąć czegoś absolutnego w swoich koncepcjach, ponieważ przyjmują nieuwarunkowane założenia w swojej argumentacji. Zakładają, że istnieją zasady naukowej uczciwości w ich myśleniu i artykułowaniu tego myślenia. Ich status jako ludzi nauki jest zależny od tego, czy uznają nieuwarunkowany status tych zasad.

Ułatwia to nam zrozumienie, w najbardziej ogólnym sensie, charakteru imperatywu moralnego. To, co Kant nazwał „imperatywem kategorycznym”, jest nieuwarunkowaną „powinnością bycia” wobec nakazu moralnego. Według Kanta jakkolwiek treść formalnego imperatywu nie może być jego treścią nieuwarunkowaną. Kant był często krytykowany za to, że oddzielił system norm etycznych od ich treści. Jednak to oddzielenie jest dowodem na wielkość myśli kantowskiej. Dzięki temu stało się możliwe rozdzielenie moralności, która ma charakter nieuwarunkowany i moralizmów, które są ważne tylko warunkowo i z pewnymi ograniczeniami. Zrozumienie tego sprawia, że jasny staje się dla nas problem względności wszystkich etyk, które są teoriami określonych moralizmów. Analiza elementu materialnego zawartego w nich, uwarunkowanego socjologicznie, antropologicznie, psychologicznie, wskazuje na to, że moralizmy te są różne od ideałów etycznych. Odmienność ta bywa uważana za argument przeciwko nieuwarunkowanej ważności imperatywu moralnego. Jeżeli lekceważymy ją, popadamy albo w całkowity sceptycyzm, który w konsekwencji podkopuje ważność moralności jako takiej, albo w absolutyzm, który uznaje jeden z moralizmów za nieuwarunkowany. Każdy moralizm istnieje, ponieważ zwraca się przeciwko innym, a przez to grozi mu przekształcenie w fanatyzm. Fanatyzm jest próbą stłumienia elementów naszego bytu przez coś obcego. Jeżeli fanatyk znajdzie nieuwarunkowane elementy w sobie, walczy z nimi, ponieważ naruszają one porządek broniętego przez niego moralizmu.

Istotną cechą nieuwarunkowanego imperatywu moralnego jest kierowanie żądania moralnego ze strony naszego bytu esencjalnego ku naszemu bytowi egzystującemu.² Imperatyw moralny nie jest dla nas obcym

² Charakterystyczny dla antropologii P. Tilicha jest pogląd, że człowiek jest złożeniem dwóch struktur: esencjalnej i egzystencjalnej. One w naturze ludzkiej znajdują się w ciągłym napięciu. Poprzez swoją naturę esencjalną człowiek uczestniczy w przekraczającej go esencjalnej strukturze bytu, która jest źródłem wszelkiego bytu. Z racji posiadania natury egzystencjalnej człowiek istnieje jako byt niezależny od esencji, ale także stale doświadczający egzystencjalnego lęku, niepewności co do ciągłości i sensu własnego istnienia (przyp. tłum.).

prawem, narzuconym z zewnątrz, ale wewnętrznym prawem naszego bytu. W imperatywie moralnym sami, poprzez byt esencjalny, stajemy przeciwko sobie w aktualnym bycie. Żaden zewnętrzny wobec nas nakaz moralny nie może być nieuwarunkowany, podobnie jeżeli wynika z emocji, pochodzi od innego człowieka czy Boga. Jeżeli będziemy rozumieć Boga jako zewnętrzną, nakazującą moc, źródło prawa oddzielnego od naszego życia, to takiemu obcemu Bogu należy się przeciwstawić. Tak można zinterpretować nietscheańską koncepcję nadczłowieka, którego człowiek musi odrzucić, ponieważ nikt nie może stać się dla nas nadczłowiekiem.³ Nie możemy być posłuszni zewnętrznym wobec nas nakazom, nawet wtedy, gdy jest to nakaz Boży. Podobnie nie możemy uznać za nieuwarunkowany imperatyw pochodzący ze strony ludzkich autorytetów, takich jak tradycja, konwencje, autorytety polityczne lub religijne. One nie mają charakteru ostatecznego, dlatego imperatyw, który w dużym stopniu od nich zależy, nie posiada nieuwarunkowanej ważności.

Nakaz moralny jest wtedy nieuwarunkowany, gdy my poprzez byt esencjalny sami sobie nakazujemy. To właśnie esencjalna treść sprawia, że imperatyw moralny jest nieuwarunkowany. Moralność jest samoafirmacją naszego esencjalnego bytu. Moralność opiera się na samoafirmacji, ale to nie dokonuje się poprzez pragnienie czy obawę, ponieważ to odbierałoby jej nieuwarunkowany charakter. Etyka ma swoje źródło w etycznej kalkulacji, dlatego szuka najlepszego sposobu spełnienia dla ludzkich pragnień i obrony przed lękiem. Nie ma niczego absolutnego w takiej technicznej kalkulacji. Natomiast moralność rozumiana jako samoafirmacja swego bytu esencjalnego jest nieuwarunkowana.

Treści poszczególnych moralnych samoafirmacji są uwarunkowane, relatywne, zależne od społecznych i psychologicznych odniesień. Moralność jako prosta forma esencjalnej samoafirmacji jest absolutna, natomiast konkretne systemy imperatywów moralnych (moralizmy) są względne. Tak rozumiany relatywizm, w sensie filozoficznym, nie jest zaprzeczeniem absolutyzmu, ale wynika z ludzkiej skończoności i zależności od warunków czasu i przestrzeni. Istnieje ścisła zależność między etycznym, filozoficznym i psychologicznym a antropologicznym lub socjologicznym uzasadnieniem imperatywu moralnego. Teolog nie powinien zaprzeczać względności poszczególnych treści moralnych w ramach określonych moralizmów, podobnie jak etnolog nie powinien zaprzeczać absolutnemu charakterowi moralnego żądania.

³ Tillich jest niechętny jakimkolwiek zewnętrznym autorytetom, dlatego jego zdaniem każdą postać autorytetu narzuconego należy odrzucić, niezależnie czy jest to Bóg, instytucja, inny człowiek, czy „nadczłowiek” (przyp. tłum.).

Przeciwko nauce o względności treści imperatywu moralnego stawia się koncepcje prawa naturalnego. Jednak tylko katolicy twierdzą, że „prawo naturalne” jest skonfliktowane z ludzką egzystencją.⁴ Naturalnym, według klasycznej doktryny, jest prawo zapisane w ludzkiej naturze esencjalnej. Taki zapis prawa naturalnego człowiek otrzymał przy stworzeniu, ale je utracił wskutek „upadku” (*fall*),⁵ tak twierdzili Mojżesz i Jezus. W klasycznym ujęciu nie ma różnicy między prawem naturalnym i prawem objawionym zawartym w Biblii i w klasycznej teologii. Podstawą prawa naturalnego jest sformalizowane i wszystko obejmujące „Wielkie Przykazanie” (*Great Commandment*), czyli przykazanie miłości.

Istnieje różnica między katolicką i protestancką interpretacją prawa naturalnego. Katolicy wierzą, że prawo naturalne ma treść możliwą do zdefiniowaną, która jest niezmienna i autorytatywnie wykładana przez Kościół (przejaw walki Kościoła rzymskokatolickiego o kontrolę nad wiernymi).⁶ Protestanci, z drugiej strony, często uzależniają treści prawa naturalnego od tradycji kulturowej i konwencji społecznych. Jednak protestanci posiadają teoretyczne możliwości wypracowania dynamicznej koncepcji prawa naturalnego. Jest ona protestem przeciwko sytuacji, w której uwarunkowana treść imperatywu moralnego żąda dla siebie nieuwarunkowanego charakteru. Ten artykuł jest próbą protestu, w imię zasady protestanckiej (*Protestant principle*), przeciwko moralizmowi, rozwijającemu się w krajach protestanckich.

II. MORALIZMY AUTORYTETU I MORALNOŚĆ RYZYKA

W ramach określonych moralizmów systemy ról etycznych są nakazem autorytetu wobec mas, np. autorytet religijny jak Kościół rzymsko-

⁴ W nauce katolickiej sumienie moralne obecne we wnętrzu osoby nakazuje jej w odpowiedniej chwili pełnić dobro, a unikać zła. Osądza również konkretne ludzkie wybory jako dobre lub złe. Człowiek powinien być posłuszny prawemu sądowi swojego sumienia, natomiast w przypadku niepewnego sądu sumienia powinien powstrzymać się od wyboru i działań. Sumienie dobrze uformowane jest prawe i prawdziwe. Por. Katechizm Kościoła Katolickiego 1777, 1783, 1790, Pallotinum 1994, s. 420n (przyp. tłum.).

⁵ Tillich rozumie biblijną koncepcję grzechu pierworodnego symbolicznie jako „przejście z esencji do egzystencji”, od stanu niedecydowania o sobie do stanu bytowej samodzielności. To przejście dokonuje się za cenę doświadczania ze strony człowieka lęku w postaci winy, pustki i bezsensu. W człowieku esencja jest oddzielona od egzystencji, stąd z jednej strony człowiek doświadcza wolności, a z drugiej strony lęku (przyp. tłum.).

⁶ Należy pamiętać, że Tillich zmarł w 1965 roku. Obraz Kościoła rzymskokatolickiego, jaki posiadał, był obrazem Kościoła przed Soborem Watykańskim II. Stąd traktowanie Kościoła katolickiego jako instytucji, a nie jako wspólnoty wiernych (przyp. tłum.).

katolicki, autorytety *quasi-religijne* jak totalitarne systemy polityczne, autorytety świeckie, jak pozytywne prawo państwowe, czy autorytety konwencjonalne, domowe, szkolne. „Nakaz” w znaczeniu ostrym określa działanie sumienia uformowanego. Zewnętrzny nakaz nie wystarcza do stworzenia systemu moralnego, ponieważ on musi być wewnętrzny. Tylko taki system etyczny, który odwołuje się do norm wewnętrznych, jest pewny. W ekstremalnej sytuacji przestrzegamy nakazów, wynikających z ludzkiej natury; posłuszeństwo wobec własnej natury jest warunkiem działania w pełni autonomicznego. Istnieją także inne koncepcje sumienia, np. rozumianego jako wewnętrzny nakaz, którego treść jest względna i zależna od konkretnych sytuacji etycznych. Podobnie nie można traktować sumienia jako nieomylnego głosu Boga, ani jako nieomyślnej świadomości prawa naturalnego. Niemiecki filozof Heidegger twierdził, że sumienie jest wewnętrznym milczącym głosem (*silent call*) człowieka, pragnącego być sobą. Jednak ten głos nie jest głosem „ja” egzystencjalnego, jak o tym mówił Heidegger, ale „ja” esencjalnego. Ten głos mówi, kim esencjalnie jesteśmy, ale nie jest to głos pewności, ponieważ kiedy sumienie formułuje właściwy sąd, my możemy ten sąd fałszować. Nie potrzebujemy pomocy filozofów ani teologów, aby podejmować decyzje moralne: możemy polegać na własnym sumieniu. Jednak najczęściej doświadczamy nie pewności, ale wewnętrznego rozdarcia w sumieniu. Tak długo, jak mamy rozdarte sumienie przy podejmowaniu decyzji, tak długo możemy bezpiecznie na nim polegać. Rozdarty autorytet to niegroźny autorytet, dlatego w relacjach międzyludzkich możemy odwoływać się do rozdartego wewnętrznego sumienia, które nie będzie autorytarnie narzucało naszego sądu drugiemu człowiekowi.

Termin „autorytet” ma podwójne znaczenie i podwójną funkcję w kontekście omawianego tutaj problemu. Po pierwsze, był rozumiany jako moralna powszechność, która tworzy się w doświadczeniu wszystkich pokoleń. Wtedy autorytet był mieszaniną naturalnych interesów grup społecznych z mądrością, gwarantującą zdobycie i zachowanie pozycji społecznej. Uniwersalizm moralny może być jednak rozumiany nie tylko jako ideologia, ale również jako wola zdobycia i obrony mocy bytu. Takie rozumienie uniwersalizmu moralnego jest przejawem autentycznej mądrości. Stanowi istotną przesłankę, na podstawie której decyzja moralna zostaje podjęta. Poprzez każdą pojedynczą decyzję dodajemy coś do naszego całościowego doświadczenia i do mądrości. Od tego typu autorytetu, faktycznego autorytetu zawsze jesteśmy zależni. Erich Fromm taki autorytet nazywał autorytetem racjonalnym.

Zawsze jakiś racjonalny autorytet cenimy wyżej niż inny, on przyczynia się do budowania wewnętrznej harmonii i jedności naszego życia. Tej jedności doświadczamy, gdy kształtujemy własne postawy w mniejszym lub większym stopniu pod wpływem autorytetu racjonalnego.

Poza faktycznym racjonalnym autorytetem, pod wpływem którego niewątpliwie jesteśmy, można mówić o autorytecie, który uznają poszczególne ludzie lub grupy społeczne. Jeżeli te autorytety reprezentują realizm etyczny, to uczestniczą w nieuwarunkowanym charakterze imperatywu moralnego. Zyskują absolutną ważność, ponieważ posiadają charakter absolutny. Wielu filozofów i psychologów analizowało autorytet Boga jako nakaz ojca wobec syna, nazywając Boga projekcją obrazu ojca. Tego typu koncepcja boskiego autorytetu nie jest jednak właściwa. Każda projekcja jest nie tylko projekcją czegoś, ale także projekcją na podstawie czegoś. Pojawia się pytanie: co jest tym „czymś”, na podstawie czego obraz ojca jest „projektowany”, co sprawia, że nabiera on boskiego charakteru? Można dać tylko jedną odpowiedź: Projekcja dokonuje się na „zasłonie” tego, co nieuwarunkowane. Ta zasłona nie jest projekcją, ona ją tylko umożliwia. Nie odrzucam teorii projekcji, która ma długą historię w refleksji filozoficznej, ale chcę ją dopracować. To może się dokonać w trzech etapach.

Pierwszym i podstawowym krokiem jest stwierdzenie, że człowiek doświadcza czegoś nieuwarunkowanego, to „coś” ma charakter imperatywu moralnego. Drugi krok to uznanie, że pierwotna zależność od ojca lub postaci ojca prowadzi do projekcji obrazu ojca, który przesłania to, co nieuwarunkowane. Trzecim krokiem jest zrozumienie, że utożsamienie konkretnego pośrednika nieuwarunkowanego z tym, co nieuwarunkowane w sobie, w religijnym języku jest demonizmem, a w języku psychologicznym neurozą. Pedagodzy i psychoterapeuci mogą i muszą analizować różne rodzaje obrazów ojca, ale nie wyjaśnią znaczenia elementu nieuwarunkowanego w człowieku, czyli esencjalnej struktury bytu ludzkiego.

Skoro autorytety etyczne nie są absolutne, chociaż absolutny charakter posiada imperatyw moralny, to każde moralne działanie zawiera w sobie element ryzyka. Ludzka sytuacja jest sytuacją ryzyka, aby stać się człowiekiem, musimy przekroczyć „stan niewinności”, ale kiedy go przekraczamy, znajdujemy się w stanie wewnętrznego konfliktu. To zdarzenie, które stale dokonuje się w naszym życiu, jest symbolizowane w opowieści o biblijnym raju. Człowiek zawsze musi przekraczać bezpieczne obszary, opierające się na etycznych autorytetach, aby stać się samodzielnym i dojrzałym, musi wejść w obszary niebezpieczne i nie-

pewne. Moralność opierająca się na poczuciu bezpieczeństwa i traktująca autorytet jako coś niewarunkowanego jest wątpliwa. Wtedy człowiek odrzuca męstwo brania na siebie winy i tragedii. Prawdziwa moralność jest moralnością ryzyka, odwołuje się do męstwa bycia, twórczej samoafirmacji, dzięki niej człowiek staje się bytem autentycznym. Samoafirmacja musi sprostać groźbie niebytu, śmierci, winy i utraty sensu życia. Ryzyko poprzez męstwo podjęcia ryzyka staje się zwycięstwem. Moralizmy dają poczucie bezpieczeństwa, moralność opiera się na niepewności, podejmowaniu ryzyka i męstwie.

III. MORALIZMY PRAWA I MORALNOŚĆ ŁASKI

W moralnym imperatywie przeciwstawiony jest nasz esencjalny byt naszemu bytowi aktualnemu. To przeciwstawienie sprawia, że traktujemy imperatyw moralny jako nakaz prawa. Byt, który żyje poza swoją esencjalną naturą, poza naturalną strukturą bytu, stanowi prawo dla siebie. Nie jest to sytuacja charakterystyczna dla człowieka. Człowiek jest oddzielony od swego esencjalnego bytu, dlatego właśnie imperatyw moralny ukazuje mu się jako prawo, które brzmi: moralizm jest legalizmem.

Prawo może być rozumiane na różne sposoby, po pierwsze jako „prawo naturalne”. W tradycji stoickiej prawo nie oznaczało prawa psychicznego, ale prawo naturalne, które określa nasza natura esencjalna. To prawo było podstawą wszystkich praw pozytywnych dla różnych grup społecznych. Jest także podstawą dla omawianego tutaj prawa moralnego. Prawo moralne jest w większym stopniu przestrzegane niż prawo pozytywne, ponieważ jest prawem wewnętrznym, ono konstytuuje sumienie i warunkuje poczucie winy.

Należy postawić pytanie: jaka moc nakłania nas do przestrzegania prawa? Ta moc wykracza poza sankcje prawa pozytywnego rozumiane jako nagroda i kara. Jaka moc przekracza prawo moralne? Nagroda w postaci dobrego sumienia i kara w postaci niepewnego sumienia była często uważana za niebiańską nagrodę i piekielną karę. Ta odpowiedź nie jest jednak satysfakcjonująca. Nie wyjaśnia sytuacji, w której nakaz prawa napotyka na sprzeciw z naszej strony. Tak rozumiane prawo nie gwarantuje jego przestrzegania.

Wyraźnie widać to, gdy rozważymy słowa Jezusa, Pawła, czy Lutra mówiące o tym, że prawo tylko wtedy jest przestrzegane autentycznie, jeżeli jest wypełniane z ochotą, a nie z niechęcią czy nienawiścią. Sama

przyjemność nie może być nakazem. Prawo moralne ustawia nas w paradoksalnej sytuacji: odkrywamy nakaz moralny, który zwraca się przeciwko nam. Ten nakaz możemy wypełnić tylko wtedy, gdy nie stajemy przeciwko nakazowi, ale jeżeli pozostajemy w jedności z nim. W tym momencie poprzez imperatyw moralny dochodzimy do najgłębszej struktury bytu. Tylko „dobre drzewo” daje „dobre owoce”. Tylko jeżeli z bytu wynika powinność, powinność ta może być spełniona. Moralność można budować poprzez dawanie, a nie poprzez żądanie, w religijnym języku tylko poprzez łaskę, a nie poprzez nakaz prawa. Właściwe postępowanie moralne nie jest możliwe bez jedności człowieka z jego esencjalną naturą. Legalizm moralny prowadzi człowieka do samozadowolenia – przestrzegam wszystkich nakazów, lub rozpaczy – nie potrafię przestrzegać jakiegokolwiek nakazu. Moralizm prawa czyni z nas faryzeusza lub cyników, albo sprawia, że większość ludzi uważa miłość wynikającą z imperatywu moralnego za konwencję społeczną. Moralizm nie obejmuje zagadnienia łaski.

Łaska jednoczy w człowieku dwa elementy: przewyżcza winę i przewyżcza oddzielenie. O tym pierwszym elemencie mówi się w teologii – „przebaczenie grzechów” lub we współczesnej terminologii – „zaakceptowanie siebie jako zaakceptowanego przez byt, który jest niegodny akceptacji”. Ten drugi element został ukazany w teologii jako „odrodzenie”, a we współczesnej terminologii – „przejście do nowego bytu”, to sytuacja, kiedy ponad wewnętrznym rozbitiem jesteśmy zdolni przejść od tego, czym jesteśmy, do tego, czym powinniśmy być. Każda religia posiada doktrynę o zbawieniu, gdzie te dwa elementy są obecne.

Podobnie w psychoterapii są obecne te dwa elementy. Psychoterapia jest z definicji antimoralistyczna. Unika formułowania nakazów, ponieważ wie, że neuroz nie można wyleczyć przez sprawiedliwość moralną ani przez moralne nakazy. Pomoc przynosi tylko akceptacja tego, kto nie jest akceptowany, stworzenie jedności z tym, co uczestniczy w nowej rzeczywistości. Psychoterapia musi być terapią łaski, albo nie będzie terapią niczego. Pojawia się zależność między metodami leczenia chorego umysłu a tradycyjnymi sposobami przeżycia osobowego zbawienia. Można wskazać też na istotne różnice między religią a psychoterapią. Psychoterapia może uwolnić człowieka od poszczególnych problemów. Religia natomiast pokazuje nam, kim jest człowiek wolny oraz co decyduje o znaczeniu i ostatecznym celu naszej egzystencji. Te różnice decydują o niezależności oraz współzależności między religią i psychoterapią.

IV. MORALIZMY SPRAWIEDLIWOŚCI I MORALNOŚĆ MIŁOŚCI

Imperatyw moralny zostaje wyrażony poprzez prawo, które zakłada określone rozumienie sprawiedliwości. Sprawiedliwość w myśli greckiej łączy cały system moralny. Sprawiedliwość w Starym Testamencie jest przymiotem Boga, czyni Boga Panem Wszechświata. W islamie moralność i prawo nie są od siebie oddzielone, podobnie w filozofii Hegla, gdzie etyka jest częścią filozofii prawa. Każdy system nakazów moralnych jest w pewnym kontekście czasowym podstawą systemu praw stanowionych. We wszystkich moralizmach pojawia się tendencja do traktowania imperatywu moralnego jako zasady prawnej. Sprawiedliwość u Arystotelesa jest określona przez zasadę proporcjonalności. Wszyscy dostają to, na co zasłużyli według zasady równej miary. To nie jest jednak chrześcijański punkt widzenia. Sprawiedliwość w Starym Testamencie jest działaniem Boga, który spełnia swoją obietnicę. W Nowym Testamencie sprawiedliwość jest jednością boskiego sądu nad człowiekiem i przebaczenia. Sprawiedliwość poprzez łaskę jest najwyższą formą boskiej sprawiedliwości. Sprawiedliwość proporcjonalna nie rozwiązuje zagadnienia moralności. Nie proporcjonalna, ale przekształcona sprawiedliwość posiada boski charakter. Innymi słowy: sprawiedliwość jest konsekwencją miłości. Moralizmy sprawiedliwości prowadzą do moralności miłości (*moralità of love*).

W takim sensie, w jakim używam pojęcia „miłość”, nie jest ono emocją, ale zasadą życia. Jeżeli miłość byłaby przede wszystkim emocją, to nieuchronnie byłaby w konflikcie ze sprawiedliwością, dodawałaby do sprawiedliwości coś, co nią nie jest. Tymczasem miłość nie wprowadza niczego obcego w obręb sprawiedliwości, raczej jest podstawą, mocą i celem sprawiedliwości. Miłość jest mocą życia, która prowadzi to, co oddzielone w ludzkiej naturze, z powrotem do wewnętrznej jedności. Podobnie zasada sprawiedliwości łączy to, co rozdzielone. Stwórcza boska sprawiedliwość – sprawiedliwość stwarzająca przez miłość jest jednością miłości i sprawiedliwości oraz fundamentalną zasadą moralności.

Należy doprecyzować, czym jest miłość samego siebie, mianowicie jest pragnieniem jedności z sobą samym. Miłość może być rozumiana jako miłowanie zwrócone ku sobie, ale wtedy jest to typ miłości, który znajduje się poza zasadą miłości i sprawiedliwości względem siebie i innych. W innym znaczeniu miłość może być rozumiana jako akceptacja siebie pomimo niewiary, że mogą być zaakceptowane. W czynnie dokonywanym z miłością zawiera się coś, co można nazwać prawem miłości samej (*right self-love*), w opozycji do fałszywej miłości samego siebie.

W celu uniknięcia wielu nieporozumień powinniśmy zrezygnować z terminu „miłość samego siebie” i mówić o zasadzie miłości samoakceptującej, fałszywej miłości egoistycznej, oraz naturalnej miłości własnej jako samoafirmacji. We wszystkich przypadkach używamy słówka „samo”, lub „samego siebie” (*self*), które nie ma negatywnych konotacji. To jest najbardziej rozwinięty fragment w strukturze rzeczywistości, dotyczy indywidualnego i najbardziej uniwersalnego elementu w strukturze bytu. „Samo” jest dobre, samoafirmacja jest dobra, ale egoizm jest zły, ponieważ przeszkadza samoafirmacji i samoakceptacji.

Miłość jest rozwiązaniem problemu moralizmów i moralności, we wszystkich rozważanych tutaj kwestiach. Miłość jest nieuwarunkowana. Żadna inna zasada moralna nie jest ponad tą zasadą, ponieważ nie ma niczego ważniejszego niż najwyższa zasada. Nie ma niczego ponad miłość, ona warunkuje samą siebie, jest dostosowana do każdej konkretnej sytuacji oraz jednoczy w całość to, co rozdzielone.

Miłość przekształca moralizm autorytetu w moralność ryzyka. Nie niszczy autentycznych autorytetów, ale uwalnia człowieka od irracjonalnego hipostazowania autorytetu. Miłość uczestniczy w autorytecie, ale uczestnicząc, przewycięża go.

Miłość jest źródłem łaski, akceptuje to, co niegodne akceptacji, odnawia stary byt tak, że staje się on nowym bytem. Średniowieczna teologia zazwyczaj identyfikowała miłość i łaskę, uważała, że właśnie miłość czyni łaskę pełną. Łaska jest miłością, jednocześnie przebaczącą i akceptującą.

Miłość obejmuje także sprawiedliwość, miłość bez sprawiedliwości jest jak ciało bez kręgosłupa. Sprawiedliwość miłości, która nie zawiera relacji do drugiego człowieka, ma mniejszą wartość. „Ja” wchodzące w relacje miłości chroni niezależność drugiego człowieka. Miłość jest sprawiedliwością w stosunku do siebie i do innych. Miłość jest rozwiązaniem problemu moralizmów i moralności.

tłum. Mariusz Wojewoda

Tłumaczenie na podstawie: Paul Tillich, *Moralisms and Morality: Theonomous Ethics*, w: *Theology of Culture*, New York 1964, Oxford University Press 1964, s. 133-145.

MARIUSZ WOJEWODA

ETYKA ROZDARTEGO SUMIENIA

Paul Tillich – filozof, teolog luterański, sam mówił o sobie, że jest filozofem religii próbującym połączyć filozofię z teologią w refleksji nad światem i człowiekiem. Urodził się w Niemczech i tam zdobył wykształcenie, dlatego dobrze znał tradycje filozofii i teologii niemieckiej. W 1933 roku emigrował do Stanów Zjednoczonych, dlatego większość swoich prac napisał w języku angielskim. Tillich ma w swoim dorobku trzy prace poświęcone etyce: *Courage to be, Love, Power, Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, a także *Morality and Beyond*, oraz kilka artykułów. Tradycjami, które ukształtowały myśl etyczną Tillicha, były refleksja chrześcijańska: św. Paweł, św. Augustyn, Marcin Luter, także filozofia praktyczna Immanuela Kanta oraz idealistyczna filozofia niemiecka, szczególnie Friedricha Schellinga.

Tillich dramatycznie widział sytuację duchową naszego czasu. W kulturze XX wieku pojęcia „wiara”, „Bóg”, „zbawienie” stają się coraz mniej czytelne, a współczesny człowiek obojętny na język religijny nie odczytuje ukrytego w nim przesłania antropologicznego. Chrześcijaństwo może zostać odsunięte na margines życia, stracić swą atrakcyjność intelektualną. Człowiek w pogoni za materialnym sukcesem przestał szukać wymiaru głębi duchowej i rozwijać się moralnie. Tak odczytana sytuacja kulturowa stanowiła dla Tillicha punkt wyjścia w jego refleksji nad człowiekiem. Protestantki myśliciel rozumiał potrzebę uzgodnienia osiągnięć teologii, filozofii oraz innych dziedzin, m.in. psychologii, socjologii, sztuki, a więc konieczność szukania wspólnego języka dla tych dziedzin, pozwalającego na określenie egzystencjalnej sytuacji człowieka.¹ Starał się znaleźć

¹ Por. W. Pauck, *To Be or Not to Be: Tillich on the Meaning of Life*, w: *The Thought of Paul Tillich*, (ed.) J. A. Adams, W. Pauck, New York 1985, s. 29-45.

właściwy język i sposób argumentacji, czytelny dla odbiorców żyjących w kulturze liberalnej, przywiązanej do ideału wolności. Nie tworzył upraszczającej syntezy, chciał otworzyć człowiekowi współczesnemu drogę do utraconego wymiaru głębi życia wewnętrznego. Znaleźnię duchowych korzeni pozwoliłoby człowiekowi na zrealizowanie pełni jego człowieczeństwa.² Tillich był przekonany, że trzeba przekraczać granicę między kulturą religijną a kulturą świecką i znaleźć dla nich wspólne podłoże.

Dla protestanckiego myśliciela Bóg jest tym, co nieuwarunkowane, najgłębszą podstawą struktury świata. „Przeciw Pascalowi twierdzą, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba i Bóg filozofów to ten sam Bóg.”³ Terminy „osobowy Bóg Biblii” i filozoficzny Absolut (Nieuwarunkowana podstawa bytu) dotyczą tej samej fundamentalnej podstawy bytu. Bóg jest całkowicie inny od określeń, które człowiek może Mu przypisać, niesprowadzalny do żadnego bytu, ani grupy bytów, w terminologii stosowanej przez Tillicha Nieuwarunkowany. Filozofia pyta o strukturę bytu w ogóle, natomiast teologia bada znaczenie dla człowieka odkrywanej przez niego struktury bytu.⁴ Stąd ścisła zależność filozofii i teologii w odkrywaniu struktury rzeczywistości. Swoje stanowisko w ramach sporów etycznych protestancki myśliciel nazywa etyką teonomiczną, łączącą element etyki filozoficznej i teologicznej.⁵

Szukając uzasadnienia dla obiektywności norm moralnych, Tillich odwoływał się do ontologii. Sąd etyczny, aby być sądem słusznym, musi mieć podstawy w strukturze bytu. Dlatego należy poznać Tillichowską ontologię i antropologię, żeby właściwie zrozumieć i scharakteryzować jego myśl etyczną. Podstawowym elementem w strukturze świata jest esencja bytu, ona także określa obiektywny wymiar porządku moralnego. Człowiek stoi na pograniczu dwóch nieskończoności: jednej, która go przekracza, i drugiej, która jest w nim. Człowiek ma właściwie dwie natury: esencjalną i egzystencjalną. Z racji posiadania natury esencjalnej uczestniczy w strukturze esencji bytu Nieuwarunkowanego; z racji posiadania natury egzystencjalnej jest od bytu Nieuwarunkowanego oddzielony. Ludzka natura esencjalna uczestniczy w strukturze Nieuwarunkowanego. Człowiek jako byt egzystujący doświadcza lęku, winy, utraty wiary w sens swojego istnienia. W konsekwencji przynosi

² Por. J. A. Kloczowski, *Paul Tillich - teolog „troski ostatecznej”*, w: P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 12-15.

³ P. Tillich, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955, s. 85.

⁴ Tenże, *Systematic Theology*, t. 1, Chicago 1953.

⁵ Por. tenże, *Systematic Theology*, t. 3, Chicago 1963, s. 266 - 267.

to słabość ludzkiej woli, niejasność sądu moralnego, przekonanie o pewnej jałowości swoich wysiłków moralnych. Tego typu sytuację Jaspers nazywał sytuacją graniczną, Tillich określił jako sytuację Upadku (*the Fall*). Człowiek, aktualizując swoją osobową wolność, wyalienowuje się od podstawy bytu, oddala się od Boga, przechodzi od esencjalnej niesamodzielności od egzystencjalnego samostanowienia o sobie. Kończy się to dla człowieka poczuciem winy o charakterze antropologicznym, egzystowaniem w wewnętrznym konflikcie z samym sobą, nie-posiadania siebie w pełni. Protestantki myśliciel rozróżnia winę antropologiczną i moralną. Ta pierwsza jest konsekwencją oddzielenia od Nieuwarunkowanego, „przejścia z esencji do egzystencji”; natomiast ta druga jest konsekwencją niewłaściwego postępowania, nie-zrealizowania tego, co się powinno zrealizować z racji posiadania natury esencjalnej. Człowiek jest na granicy dwóch światów, z tego napięcia wynika jego doświadczenie powinności. Wiem, kim powinienem być, ponieważ moja natura uczestniczy w esencjalnej strukturze bytu, jednak często wybieram coś innego, niż powinienem. Przyjmując tego typu koncepcję, Tillich nawiązuje do myśli św. Pawła, który wskazywał na stały konflikt między człowiekiem ziemskim i człowiekiem niebiańskim, św. Augustyn mówił o napięciu między człowiekiem zmysłowym i duchowym, a Luter w podobnym znaczeniu o napięciu między człowiekiem cielesnym i duchowym. Mówiąc o istnieniu obu wymiarów w ludzkim życiu: esencjalnego i egzystencjalnego, Tillich, podobnie jak jego poprzednicy, wskazywał na napięcie między tym, co nieskończone, i tym, co skończone w naturze ludzkiej.

Stosowaną przez siebie formułę etyczną-imperatyw moralny Tillich wziął od Kanta, ale nadał mu specyficzne znaczenie. Imperatyw Kanta był formalny, bez żadnej konkretnej, precyzującej go treści. Dzięki temu był kategoryczny, bezwarunkowy. Natomiast w ujęciu protestanckiego myśliciela imperatyw jest nieuwarunkowany, to znaczy posiada treść, ale taką, której nie można sprowadzić do jakiegokolwiek uwarunkowanej i skończonej treści. Tillichowski imperatyw nie jest wyłącznie konstrukcją ludzkiego umysłu, ale konsekwencją doświadczenia wewnętrznego wglądu. Tillich jest nieufny wobec wszystkich etyk, które kojarzą mu się z systemami: właściwą wiedzę na temat norm moralnych posiadamy przez doświadczenie moralne, które jest w istocie rzeczy doświadczeniem wewnętrznym. Człowiek jest bytem osobowym, i jako osoba odkrywa wskazania powinności moralnej. Dlatego rozum, wola i emocje uczestniczą w odkrywaniu zasad postępowania. Tillich nie jest intuicjonistą w takim znaczeniu, w jakim był nim Moore czy Prichard; w jego

przekonaniu poznanie norm moralnych jest konsekwencją wglądu w siebie. Ten rodzaj wglądu nie pociąga za sobą autokreacjonizmu, jak w przypadku etyki humanistycznej Ericha Fromma, kiedy osobowe ludzkie „ja” samo dla siebie stanowi kryterium moralne.⁶ Według Tillicha „ja” esencjalne jest źródłem moralnej powinności. Chcąc scharakteryzować wiedzę na temat prawa moralnego, protestancki myśliciel używa pojęć „mądrość” (*wisdom*), albo „wgląd” (*insight*). Dzięki temu posiadamy zdolność do odczytywania nakazów imperatywu moralnego.

Prawo naturalne jest zapisane w ludzkiej naturze esencjalnej. Wewnętrzny „nakaz” moralny, pomimo swego nieuwarunkowanego charakteru, nie jawi się człowiekowi jako coś oczywistego, pewnego. W sytuacji wyboru moralnego człowiekowi zawsze towarzyszy niepewność, wątpliwość: czy słusznie wybrałem, czy właściwie postępuję? Prawo moralne może być w różnych sytuacjach nieco odmiennie odczytywane. Na tym opiera się przekonanie Tillicha, że pomimo jednej nieuwarunkowanej podstawy moralności może istnieć kilka moralizmów nieco odmiennie formułujących swoje nakazy moralne. Protestantki myśliciel zaprzecza istnieniu autorytetu, mogącego narzucić właściwe odczytanie prawa naturalnego.⁷ Imperatyw moralny, o którym mówił Tillich, nie jest prawem nam narzuconym, heteronomicznym, ale wewnętrznym prawem ludzkiego bytu. W imperatywie moralnym człowiek w swoim esencjalnym bycie staje przeciwko sobie w swoim bycie aktualnym. Wie, czym powinien być, i wie, czym jest, stąd doświadczenie winy moralnej, jako niebycie w pełni tym, czym się być powinno. Wydaje się, że w takim ujęciu człowiek sam dla siebie staje się arbitrem w osądzie czynu moralnego. Od niego zależy, czy uzna czyn za dobry czy za zły, a precyzyjnie od jego umiejętności odczytania esencjalnego nakazu moralnego. Można tu postawić Tillichowi zasadnie zarzut, że jego propozycja jest bliska sytuacjonizmowi etycznemu, który uzależnia ocenę czynu moralnego od okoliczności, aktualnego stanu poczucia moralnego jednostki.⁸ W jego przekonaniu niezmienna i bezwarunkowa podstawa sądów moralnych jest zawsze schowana za ich warunkowym odczytaniem norm, dostosowanym do kulturowych i indywidualnych okoliczności.

Poprzez wskazanie na warunkowy charakter odczytania norm moralnych Tillich wpisuje się w klimat propozycji Reinholda Niebuha czy

⁶ Por. tenże, *Morality and Beyond*, London 1964, s. 57.

⁷ Por. tenże, *Moralisms and Morality: Theonomous Ethics*, w: *Theology of Culture*, New York 1964, art. tum., s. 4; por. tenże, *Morality and Beyond*, dz. cyt., s. 82.

⁸ Por. V. Bourke, *Historia etyki*, Toruń 1994, s. 302.

Josepha Fletchera, którzy odrzucają absolutny charakter norm moralnych, uważają, że przedmoralny wybór dobra usprawiedliwia względność oceny codziennych ludzkich czynów, co w konsekwencji sprawia, że ocena czynu moralnego zależy przede wszystkim od okoliczności. Podobieństwo koncepcji Tillicha z teoriami Niebuhra i Fletchera jednak jest raczej powierzchowne. Autor *Morality and Beyond* starał się połączyć bezwarunkowy i warunkowy charakter obowiązywania norm moralnych, pokazać, z jednej strony – ich absolutne ufundowanie, a z drugiej – kulturowe i indywidualne odczytanie.

Dość specyficzne jest Tillichowskie rozumienie sumienia. „Sumienie jest cichym głosem ludzkiej natury esencjalnej, która osądza nasz byt egzystencjalny.”⁹ Niezrealizowanie tego nakazu pociąga za sobą winę moralną. Sumienie jest stróżem ludzkiej samodzielności w podejmowaniu decyzji. „Nakaz” sumienia jest ostatecznym kryterium rozstrzygającym, czy działać, czy zaniechać czynu. Postępując zgodnie z naturą esencjalną, jesteśmy wolni, autonomiczni w swoich wyborach. Człowiek nie jest jednak czystą esencją, ale połączeniem tego, co esencjalne i egzystencjalne, dlatego głos jego sumienia jest niepewny. Kiedy staramy się poznać głos naszego sumienia, doświadczamy wewnętrznego rozdarcia, napięcia, niepewności. Sumienie nie jest zdolnością unikania błędów moralnych ani przewidywaniem, ale milczącym świadkiem naszych wyborów, brakiem pewności. Według protestanckiego myśliciela sumienie nie jest sądem rozumu, jak w nauce katolickiej,¹⁰ podobnie nie jest zdolnością woli ani emocji, ale zdolnością osoby, w której łączą się elementy intelektu, woli i emocji. W głębi ludzkiej osoby pojawia się napięcie między odczuciem powinności a słabością i niezdolnością sprośnienia tej powinności. Sumienie zwrócone jest ku dobru, tym dobrem jest boska esencja bytu, w której partycypują skończone struktury bytu. Taką zdolność zwrócenia się ku dobru absolutnemu w teologii średniowiecznej nazywano synderezą, czyli prasuściem; termin ten pojawia się m.in. u Aleksandra z Hales i św. Bonawentury.¹¹ Tillich pisał: „Tak długo, jak mamy rozdarte sumienie, tak długo bezpiecznie możemy na nim polegać.”¹² Rozdarte sumienie zabezpiecza nas przed naciskiem zewnętrznego autorytetu na nasze wybory i postępowanie. Człowiek nigdy nie może mieć ostatecznej pewności co do właściwego rozpoznania

⁹ Por. P. Tillich, *Morality and Beyond*, dz. cyt., s. 34.

¹⁰ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, 1778, Pallotinum 1994, s. 418.

¹¹ Syndereza, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 379.

¹² P. Tillich, *Moralizm, moralność: etyka teonomiczna*, art. tłum., s. 5.

przedmiotu czynu ani jego skutków. Realizowanie moralnej powinności ze względu na esencjalne dobro jest ryzykiem i wymaga od człowieka męstwa. Protestancki myśliciel wyraźnie akcentuje różnicę między uwarunkowanym i bezpiecznym moralizmem autorytetu a moralnością ryzyka, stałej niepewności, która towarzyszy człowiekowi przy podejmowaniu decyzji.

Jego niechętny stosunek do obiektywnego autorytetu moralnego jest konsekwencją podobnej niechęci, jaką wyrażał Marcin Luter w odniesieniu do wszelkich prób sprowadzania boskiego autorytetu do poziomu ludzkiego, m.in. kościelnego czy państwowego. Według Lutera autorytet Boga przekracza jakikolwiek autorytet ludzki, w tym autorytet Kościoła, autorytetem może być jedynie nieuwarunkowane niczym Słowo Boże. Nie ma obiektywnej formuły, charakteryzującej działanie boskiego autorytetu moralnego, ale w pewnym sensie w każdym chrześcijaninie dokonuje się objawienie takiego autorytetu, które może on dla siebie odczytać jako obiektywny nakaz moralny.¹³ Tillich jest wiernym uczniem Lutera i podobnie jak on przyjmuje, że prawo moralne jest wyłącznie prawem wewnętrznym, mającym źródło w naszej naturze esencjalnej, uczestniczącej w esencji boskiego „nakazu”. Odnajdując w swojej naturze imperatyw moralny, człowiek tak naprawdę odnajduje tam nieuwarunkowany „głos” Boga. Ten „głos” nie jest precyzyjnie przez nas słyszany, ponieważ w naszej naturze są także elementy uwarunkowane, czasowe, skończone, dlatego stale mamy wątpliwości co do jego wskazań.

Tillich zwracał uwagę, że św. Paweł usprawiedliwienie wynikające z wiary pojmował w ten sposób, że wiara jest najważniejszym sposobem, w jaki człowiek zbliża się nie tylko do Boga, ale także do siebie samego. To nie jest wiara zwyczajna, łatwa, bezpieczna, ale wiara ryzyka. Wiara, po pierwsze, ustawia we właściwych proporcjach relacje człowieka z Bogiem i innymi ludźmi, ale także sprawia, że dzięki Bogu człowiek może zaakceptować własny los, zaakceptować siebie. Bóg nas akceptuje, ale my musimy w to uwierzyć i zaakceptować siebie jako zaakceptowanych przez Boga. Nie możemy zastrzyżać na boską akceptację, ani być biedni, ani bogaci, ani mądrzy, ani prości, ani mocni, ani słabi. On nas akceptuje, udzielając swojej mocy i łaski. Odkrywamy to w perspektywie wiary, zaufania, męstwa, które wynika z wiary. Męstwo jest odwagą znoszenia trudu niepewności, lęku, strachu, poczucia winy, ale także męstwem brania na siebie odpowiedzialności za swój los. Je-

¹³ Por. J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1998, s. 285n.

dynie kiedy człowiek przekracza własny lęk, może zrealizować siebie, wypełnić zapisany w sobie „nakaz” człowieczeństwa, być bliżej swego autentycznego „ja”.¹⁴ Kluczem do życia moralnego nie jest spełnianie prawa, ale łaska Boga. Ona wprowadza wewnętrzny pokój w ludzkie życie, przewycięża poczucie winy. Łaska ma dla Tillicha wymiar ontologiczny, sprawia, że człowiek zostaje zmieniony przez usprawiedliwiającą obecność Boga.

W interpretacji Bożej łaski, podobnie jak w przypadku autorytetu, Tillich jest uczniem teologa z Wittenbergi. Luter, poddając egzegezie Listy św. Pawła, szczególnie List do Rzymian, dochodzi do wniosku, że człowiek zostaje uratowany nie przez własne wysiłki, ale przez usprawiedliwienie Boga.¹⁵ Punktem wyjścia luterskiej antropologii jest założenie, że człowiek jest grzeszny, grzech pierworodny, rozumiany przez Lutera jako deprawacja ludzkiej natury, postawił człowieka w sytuacji trwałej grzeszności.¹⁶ Człowiek cielesny, pozostając poza Bożą łaską, nie rozpoznaje własnej sytuacji bytowania w grzechu; uzmysłowienie tego stanu jest funkcją prawa. Człowiek duchowy jest usprawiedliwionym grzesznikiem.¹⁷ Zyjąc w tej podwójnej rzeczywistości, jako cielesny i jako duchowy, nie jest w stanie sam do końca przestrzegać prawa moralnego, ale może to zrobić dzięki Bożej łasce. Prawo uzmysławia człowiekowi grzeszność, nieumiejętność powstrzymania się od moralnego zła, a przez to prawo wskazuje na fundamentalną potrzebę istnienia łaski do dobrego życia. Łaska nie stawia człowieka poza prawem, ale na nowo przywraca w ludzkim życiu harmonię, którą utraciliśmy przez opisany w Biblii „grzech pierworodny”. W pismach Tillicha napięcie między człowiekiem cielesnym i duchowym to napięcie między naturą esencjalną i egzystencjalną. Łaska jest uleczeniem ludzkiej natury, wprowadza na nowo jedność w to, co podzielone, wewnętrznie skłócone.

Dla Tillicha ostateczną, uniwersalną i wiążącą zasadą moralną jest ontologiczna zasada miłości. Zasada miłości nie jest niczym uwarunkowana, wykracza poza autorytety i nie ma wyższej zasady, przez którą można by ją zdefiniować.¹⁸ Miłość nie jest wyłącznie emocjonalną ludzką zdolnością, choć jest niekiedy w sposób emocjonalny wyrażana, ale

¹⁴ Por. J. Galarowicz, *Tillich: męstwo transcendowania*, w: *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu. Teksty publikowane w miesięczniku „Znak”*, Kraków 1997, s. 243 - 259.

¹⁵ Por. Marcin Luter, *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian*, w: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, Warszawa 1992, s. 60n.

¹⁶ Por. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, London 1968, s. 245.

¹⁷ Por. B. Milerski, *Luterska dialektyka Zakonu i Ewangelii*, w: *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhöffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994, s. 24 - 26.

¹⁸ Por. P. Tillich, *Morality and Beyond*, dz. cyt., s. 95.

jest zasadą wprowadzającą w ludzkie życie harmonię. Chrześcijańska *agape* jest największym etyczno-religijnym przykazaniem (*Great Commandment*), ostateczną normą prawa moralnego.¹⁹ Tillichowska koncepcja miłości jest interpretacją miłości, która pojawiła się w Nowym Testamencie, gdzie miłość Boga (tego, co doskonalsze) do człowieka (tego, co mniej doskonałe) jest pierwowzorem miłości międzyludzkiej. W filozofii starogreckiej, u Platona czy Arystotelesa, miłość uważana była za przejaw dążenia bytu mniej doskonałego do tego, co bardziej doskonałe.²⁰ Miłość akceptuje to, co wydawało się niegodne zaakceptowania, zmienia stary byt w nowy, człowieka skłóconego z sobą i innymi w człowieka akceptującego siebie i budującego autentyczne relacje z innymi.²¹ W miłości odsłania się coś absolutnego, co okazuje się obecnością tego, co nieuwarunkowane, jak również coś względnego, co zawiera się w konkretnej osobie, w konkretnej sytuacji.

Według protestanckiego myśliciela, *eros* i *agape* dopełniają się w chrześcijańskiej wizji miłości.²² Miłość integrująca aprobatę dla tego, co cielesne, i dla tego, co duchowe w sobie jest warunkiem oderwania się od egoistycznego zamknięcia i otwarcia na miłość do innych. Miłość *agape* ze strony jednej osoby nie zniewala innego człowieka, jest szacunkiem dla jego odmienności; taka miłość jest dynamiczna, dąży do doskonałości bytu, jest ważnym impulsem w rozwoju człowieka. Konkretyzacją zasady miłości jest zasada sprawiedliwości; miłość chroni niezależność drugiego człowieka, kiedy znajduje się z nami w relacji osobowej. Zasada miłości jako *agape* jest wiecznym i niezmiennym elementem każdej etycznej formuły, jedynym nieuwarunkowanym moralnym nakazem, przekraczającym wszystkie inne nakazy. Miłość *agape* może być zastosowana w zależności od konkretnych nakazów w każdej indywidualnej, czy społecznej sytuacji, nie tracąc swojej ponadczasowości, godności i nieuwarunkowanej ważności.²³ *Agape* nie niweluje jednak ryzyka moralnej decyzji, sytuacja moralna człowieka jest sytuacją ryzyka. Miłość nie jest nakazem w sensie ścisłym, wymuszającym działanie z obowiązku, ale raczej wewnętrznym zobowiązaniem. Miłość jednoczy nieuwarunkowany imperatyw moralny z jego uwarunkowaną zawartością.²⁴ Dzięki niej imperatyw otrzymuje swoją obiektywną ważność,

¹⁹ Por. tenże, *Systematic Theology*, t. 3, dz. cyt., s. 46.

²⁰ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 131n.

²¹ Por. G. Javard, *Christ as the Answer to Existential Anguish*, w: *Paul Tillich in Catholic Thought*, (ed.) T. A. O'Mara, C. D. Weisser, London 1965, s. 232 - 236.

²² Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 118.

²³ Por. tenże, *Morality and Beyond*, dz. cyt., s. 89.

²⁴ Por. tenże, *Systematic Theology*, dz. cyt., s. 273.

sprawia, że jest on bezwarunkowy, to znaczy dostosowany do każdej sytuacji.

Należy jeszcze skomentować niechętny stosunek Tillicha do Kościoła rzymskokatolickiego. Tillich postrzega go jako instytucję przymusu, walczącą o władzę nad duszami wiernych, który odbiera im umiejętność samodzielnego decydowania o swoim losie. Kościół katolicki, jaki znał protestancki myśliciel, był Kościołem przed Soborem Watykańskim II, ale pomimo to jego obraz katolicyzmu jest bardzo uproszczony. Chcąc bez uprzedzeń zrozumieć Tillicha, należy zdystansować się do tej charakterystyki.

Protestancki myśliciel, podejmując dialog z kulturą współczesną, w dużej mierze zlaicyzowaną, opierającą się na ideale indywidualnej i społecznej wolności, stara się znaleźć w niej miejsce dla myślenia religijnego, łączącego wiarę w Boga z przekonaniem o istnieniu obiektywnych norm moralnych. Nie są to normy narzucone czy nakazane, ale wpisane w ludzką naturę i gwarantujące człowiekowi spełnienie własnego człowieczeństwa. Głoszony przez Tillicha postulat autentycznego życia jest postulatem otwarcia się człowieka na ontologiczny fundament bytu, w którym ludzka natura uczestniczy i dzięki temu otrzymuje wewnętrzny „nakaz” prawa moralnego. Postępowanie moralne nie jest odtwarzaniem wcześniej określonych reguł postępowania, ale ryzykiem, opartym na męstwie przekraczającym niepewność rozdartego sumienia. Nie zwalnia to człowieka od napięcia związanego z wątpliwością, czy jego postępowanie jest słuszne. Męstwo to postawa, która polega na tym, żeby oprzeć się wątpliwości, zaakceptować siebie jako zdolnego do dobrego moralnego działania. Skoncentrować się na tym, żeby czynić dobrze, wykorzystując naturalne zdolności tkwiące w ludzkiej naturze, a nie rozważać sytuacji, jak postąpić, żeby uniknąć moralnego zła. Wtedy wybór moralny nie jest uwikłany w kazuistyczne przypadki, trudne do obiektywnego uchwycenia sytuacji, ale stanowi wolną decyzję człowieka świadomego odpowiedzialności za swój wybór.

ROZPRAWY

Ks. JAN SOCHOŃ

POGOŃ ZA TAJEMNICAMI

MISTYCZNA NARRACJA WOBEC NIEWYRAŻALNEGO
(PLOTYN – BATAILLE)

1. UWAGI WSTĘPNE I WYJAŚNIENIA TERMINOLOGICZNE

Wiem: godząc się na wyżej przytoczone sformułowania, narażam się na nieustępliwe głosy krytyki. Albowiem niemal każde słowo budujące tytuł mego tekstu domaga się bliższych dookreśleń. Nie sposób przecież rozmawiać bez uprzednich porozumień semantycznych. Niestety, nie mogę spełnić tego rodzaju nadziei, gdyż sam przedmiot opisu nie poddaje się ani naporowi jednoznaczności, ani najskromniejszej nawet formy językowego ujęcia. Po cóż więc zabieram głos w całej sprawie? Ano, z powodu swego rodzaju natarczywości kulturowej, z jaką mamy do czynienia przynajmniej od czasów poznawczej aktywności starożytnych Greków. Pomimo dramatycznej w istocie bariery odgradzającej ludzi od kontaktu z czymś, co (powiedzmy na razie w spontanicznym wymiarze) przekracza przygodne sposoby ziemskiej obecności, zasadniczo nigdy nie zrezygnowali oni z szans, jakie przyniosła „egzystencjalna chwila”, gdy obudził się w nich rozum, dzięki któremu mógł powstać i rozwijać się język naturalny.

Równocześnie doszło do „odkrycia” duchowości, sfery istnienia nie podlegającej zmysłowemu doświadczeniu. To, co materialne zostało przeciwstawione temu, co uchwytne tylko za pomocą rozumu, różnorako rozpoznawanej intuicji bądź wewnętrznego, często o ascetycznym charakterze, uniesienia. Podobnie jak nie wypada pytać o początek mitu, tak nie wypada pytać o źródła owej wewnętrznej strony bycia. Ona, po prostu, jest, tajemniczo zjednoczona (*commensuratio*) z cielesnością. Gdy-

by nawet przyjąć sugestię Hansa-Georga Gadamera, że wszystko, co ludzkie, da się wypowiedzieć¹, z wypowiedzeniem porządku transcendentnego, na który wskazuje przede wszystkim religia, mamy niejaki kłopoty. Cały obszar nienazwanego, niewyraźnego *sacrum* leży poza granicami kreślonymi przez język, społeczne konwencje czy inne naturalne ograniczenia. Tym bardziej, że nikt nie wykorzystuje do końca wszystkich możliwości ukrytych w znakach kulturowych. Zawsze dokonuje się określonego wyboru. A powstające w obrębie społeczności teksty, nie tylko zresztą pisane, nie odwzorowują (jak mogłoby się wydawać) rzeczywistości jako takiej. Ujawniają tylko nikłe ślady ogromnego bogactwa ontologicznego i semantycznego świata. Stąd też pośród ludzi odbywa się i trwa, rzecz wypada, nieprzerwany proces nazywania, opisywania, przedstawiania tego wszystkiego, z czym styka się poznawcza świadomość. Jego podstawę stanowi język naturalny, podlegający jednakże zmianom i metamorfozom wraz z rozwojem samego człowieka oraz – koniecznie dodajmy – zakorzenienie człowieka w ziemskim krajobrazie, które, pomimo nacisku kartezjańskiej pomysłowości, nie poddaje się procedurom metodycznego wątpienia. Dlatego nie sposób przyjąć, że kiedykolwiek dojdzie do całkowitego rozpoznania treści wiążących się z istnieniem rzeczywistości, niezależnej – co podkreślam – od ludzkich możliwości jej opisu. Można więc powiedzieć – choć to zaledwie przypuszczenie – że więcej „jest” po „tamtej stronie języka” niż „po stronie tej”. Przyjmujemy natomiast bez zbytnich chyba zastrzeżeń tezę o ograniczoności wszelkich narracji, które wyrażając, równocześnie skrywają coś, co ukazane być nie mogło albo zostało zwyczajnie odrzucone. A nadto warto, już w tym miejscu, przywołać prostą (ale mającą całkiem nie-proste konsekwencje) uwagę Paula Ricoeura o ważności pisma sprawiającego, że tekst zyskuje niezależność od zamiaru autora. Znaczenie tekstowe oraz znaczenie umysłowe, to znaczy psychologiczne, mają odtąd różne losy. Dzięki pismu „świat” tekstu może rozzerwać świat a tu o r a.² Stąd – właśnie dlatego – muszą pojawiać się znaczące trudności interpretacyjne, gdyż doświadczenie egzystencjalne zawarte w dziele, na ogół literackim, zostaje w czytelniczej lekturze oddalone albo wręcz całkowicie przekształcone. W pewnym sensie pozostaje rezygnacja (o czym przekonują krajobrazy postmodernistycznego myślenia) z od-

¹ Twórca hermeneutyki pisze dokładnie: „Albowiem wszystko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć”, w: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził Krzysztof Michalski. Tłumacze różni, PIW, Warszawa 1979, s. 56.

² Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Wybrała i wstępem poprzedziła Katarzyna Rosner. Przełożyli: Piotr Graff i Katarzyna Rosner, PIW, Warszawa 1989, s. 236-237.

biorczej pewności na rzecz pewności tekstualnej. Przecież sycenie się *différance*, śladami i podobnego typu lingwistycznymi gestami, pismem w głosie, wedle słów Derridy, nie odsyła do realnej rzeczywistości ani do rzeczywistości podmiotu – twórcy, lecz pragmatycznie wskazuje poziom dyskursu, gdyż jedynie on mieści w sobie „niewypowiadalne” i jedynie w nim „niewypowiadalne” daje się napisać.

Już z przywołanych tytułem przykładu sugestii wynika, w jak atrakcyjnej polemicznie jestem sytuacji. Pisać, mówić o czymś, o kimś, co (kto?) właściwie nie daje się wysłowić i być może sukcesem będzie tylko przejście procesu uświadomienia tej niemożliwości. A poczucie niewyraźności to wynik nie tyle zamkniętości sfery niepojętego, co raczej przyjmowania założeń filozoficznej natury. Inaczej swe szanse poznawcze przedstawia pozytywista, inaczej idealista typu platońskiego, a jeszcze inaczej zwolennik dość rzadkich w historii postaw określanych mianem solipsyzmu. Zagadnienie pozostaje dalece skomplikowane i różnorako ujmowane. Inną „barwę” uzyskuje świat, jak powiadali archeicy, u s p r a w i e d l i w i o n y przez filozofa, inną przez pisarza-poetę, a jeszcze inną przez kogoś, kto bezgranicznie ufa sile języka matematycznego bądź w ogóle odrzuca istnienie obszarów nienazywalnego. Przy świadomym oddzieleniu niepoznawalności od niewyraźności, tę ostatnią trzeba umieścić w kręgu refleksji nad środkami poezji,³ wykorzystywanym również przez filozofów, chociażby przez Heraklita, Platona, Plotyna, Mikołaja z Kuzy, Hegla czy Heideggera, by wymienić najbardziej znanych. Zresztą, wskazane pojęcie niepoznawalnego bywa wymiennie określane za pomocą terminów „tajemnica” albo „transcendencja”. Czynił tak, na przykład, Jaspers powiadając, że transcendencja uobecnia się wtedy, gdy świat przestaje się nam jawić jak to, co istnieje samo z siebie, co bytuje w sobie, co jest wieczne, lecz odbieramy go jako przejście. Wówczas „to przejście” można opisywać jako szczyt, albo umieszczać w samym wnętrzu fizyki i doświadczać kosmologicznie, jak jakąś zdumiewającą obiektywność, która praktycznie jest pozbawiona znaczenia.⁴ W każdym razie zawsze chodzi o kwestie religijne. Stąd zarówno transcendencja, jak tajemnica, milczenie, rafa, gwiazda, samotność, by użyć słów Mallarmego⁵ albo – wedle innego poety –miejsce, „gdzie nas wie-

³ Zob. Kazimierz Bartoszyński, *Między niewyraźnością a niepoznawalnością*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*. Praca zbiorowa pod red. Włodzimierza Boleckiego i Erazma Kuźmy, Instytut Badań Literackich, Warszawa (brw), s. 17.

⁴ Karl Jaspers, *Szyfry Transcendencji*. Przełożyła Czesława Piecuch, Comer, Toruń 1995, s. 43.

⁵ Zob. Hugo Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*. Przełożyła i opatrzyła wstępem Elżbieta Feliksiak, PIW, Warszawa 1978, s. 166-167.

dzie błyskawica życia”⁶, kierują uwagę zawsze w stronę doświadczeń przekraczających sferę jakości estetycznych bądź aksjologicznych, choć niekiedy mogą z nimi, by tak rzec, współpracować. Tajemniczość oznacza otwarcie na nie kończący się proces poznawania, a mistycyzm to, zgodnie ze starogreckim pojmowaniem, raczej milczące wsłuchiwanie się w treści kulturowego misterium, wobec którego język dyskursywny znaczeniowo gaśnie, niż gadatliwa pełnia mowy, albo też niezwykle silne przeżycie wewnętrzne, wiążące się z „bliskością duchową” Boga-Osoby. Przeżycie jednakże domagające się wypowiedzenia, pomimo oczywistego rozpoznania niemożliwości jakiegokolwiek intersubiektywnego opisu.

Ta sprzeczność stanowi o sile problemu i nie pozwala na jego przekreślenie. Przypuszczam nawet, że gdyby owej sprzeczności nie było, nie dysponowalibyśmy wówczas żadną mistyczną narracją. Przypadłby nam w udziale byt w raju, z którego jednakże zostaliśmy wypędzeni. I odtąd trudzimy się nad wypowiedzeniem nie tylko mrocznego początku, ale również istoty samych siebie i swych związków z Transcendencją. W moim tekście skupiam się właśnie na owym „ludzkim trudzie”, dzisiaj najczęściej ujmowanym w terminach spopularyzowanych przez Martina Heideggera, który rozważając kwestię prawdy-wolności, odwołał się do pojęć skrytości-nieskrytości, władających byciem – oto człowieka.⁷ Osobiście jednakże wolę stosować termin „tajemnica”, bardziej semantycznie pojemny. Sugeruje on, że tajemnica jest czymś, w czym ja sam jestem zaangażowany i co w konsekwencji daje się pomyśleć wyłącznie jako sfera, w której rozróżnienie tego, co jest we mnie, i tego, co jest przede mną, traci swoje znaczenie i swoją wartość pierwotną. A nadto, uznanie tajemnicy jest z istoty pozytywnym aktem umysłu, w odniesieniu do którego wszelka pozytywność ściśle się określa.⁸ I właśnie tajemnica, którą zresztą można w życiu przeoczyć, zmusza do zadawania pytań, obiecuje, zaprasza do poznawczego wysiłku. Zasadniczo pytającego o niepoznawalnego Boga.

2. ARCHICZNE ŹRÓDŁA KONTEMPLACJI

W każdej ważnej sprawie, z dziejowej konieczności niejako, zwracamy się po radę zazwyczaj do starożytnych Greków. Oni bowiem dali początek intelektualnej historii Europy, czyniąc z samego faktu zapytywania (pytania) narzędzie filozoficznej i religijnej aktywności. W ten sposób nie tylko zmniejszyli wagę pragmatyczności w kulturze, ale otworzyli drogi poszukiwania prawdy dla niej samej. Czy możliwej do osiągnięcia? – otóż pytanie to buduje rdzeń wszystkich, dosłownie, wszystkich sposobów-prób rozumiejących działań greckich myślicieli. Niestety, niewiele pozostało po nich tekstów pisanych, nie tylko zresztą z tego powodu, że bardziej cenili żywą mowę. Dlatego wypowiadamy się o ich myśleniu spontaniczno-filozoficznym nader ostrożnie, dokonując uogólnień ze świadomością oczywistego uproszczenia. Niemniej, nie jesteśmy całkowicie bezradni, dysponując edycją pism archeików Hermana Dielsa oraz wieloma innymi kolekcjami podobnego rodzaju.

Grecka religijna świadomość (nie pytajmy o jej źródła) rozciąga się w przestrzeni stanowionej przez dwie ontologiczno-egzystencjalne oczywistości: bogowie istnieją i wciąż trzeba mówić, że istnieją, oraz należy odnosić się do nich w chwilach życiowych trosk i niebezpieczeństw. Solon zachęcał: „Pytaj bogów o radę.”⁹ Zaś Chilon dodawał: „Bądź posłuszny prawom.”¹⁰ Od razu więc mamy do czynienia z sytuacją, którą warto nazwać sytuacją wyjaśniających życie kręgów. Człowiek nie jest w stanie o własnych tylko siłach zrozumieć siebie, otaczającego świata – kosmosu, jak również nie potrafi zaradzić piętrzącym się trudnościom osobistej i społecznej natury. Potrzebuje naturalnego wsparcia. Stąd pierwszy krąg egzystencjalnych oczekiwań łączy się z nadzieją, że istniejący na zewnątrz, odmienny od ludzkiego porządek (pamiętajmy, że pojęcie „zaświatów” zupełnie nie stosuje się do greckiego rozumienia bytu¹¹) zapewni wybawienie z doraźnych kłopotów. Tutaj boskość ma jeszcze charakter dość naiwny i całkowicie antropomorficzno-animistyczny. Wyobrażone rejony znajdujące się poza „tym oto miejscem” bywają zamieszkiwane przez bóstwa, ingerujące w życie ludzi, nie zawsze zresztą w sposób przynoszący tym pierwszym ocalenie czy szczęście. Wyrafinowana mnogość boskiego panteonu pociągnęła za sobą znaczną ak-

⁶ Zob. Adam Zagajewski, *Późne święta*, PIW, Warszawa 1998, s. 259.

⁷ Martin Heidegger, *Znaki drogi*. Tłumacze różni, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 79-80.

⁸ Zob. Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*. Tłumaczenie Małgorzata Frankiewicz. Przedmowa Karol Tar-nowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 221-223.

⁹ Cyt. za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Teksty wybrał i wstępem poprzedził Jan Legowicz, PWN, Warszawa 1970, s. 50.

¹⁰ Tamże, s. 51.

¹¹ Zob. Janusz Misiewicz, *Światoobraz poetycki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 9.

tywność lingwistyczną, gdyż należało wytworzyć imienne sposoby wyrażania emocji modlitewnych, a także zorganizować sferę społecznego kultu. Albowiem jedynie we wspólnocie, w misteryjnym obrzędzie dochodzi do spełnienia medytacyjnego. Bóstwo odsłania się w czasie rozmowy, dialogu, żywego słowa. Tylko wieszcz, poeta, uzdrowiciel, wróżbita odchodzi niekiedy w samotne rozmyślanie, aby uzyskać „boską siłę”. Wszyscy inni nie intrygują się, powiedzielibyśmy współcześnie, barwami osobistego doświadczenia religijnego. Ale żeby wskazane relacje mogły się realizować, potrzebne są odpowiednie narzędzia porozumienia, a więc językowa świadomość bycia. Wytworzyła się ona najpierw w kręgu poetyckiego światoo obrazu, zaproponowanego przez Homera i Hezjoda. I chociaż nie potrafimy dzisiaj powiedzieć, jakie fragmenty ich dzieł powtarzają dawną tradycję, a jakie są jej artystycznym przekształceniem, niemniej przynoszą one dość już określoną i językowo ukształtowaną wizję świata. Mam na myśli stosowaną, szczególnie przez Homera, technikę opisu rzeczywistości, polegającą na precyzyjnym ujmowaniu konkretnego jako tworzywa świata. Przecież nie stykamy się w rzeczywistości z jakimś „coś” abstrakcyjnym, lecz z „coś” w pełni określonym pod względem jakościowym. Poeta odkrywa tym samym to prawo metafizyki (której w jego czasach jeszcze nie ma) mówiące, że cokolwiek istnieje, istnieje jako indywidualny i odrębny, tu oto dany byt (tego słowa, co oczywiście, również w języku Homera nie ma). W sensie artystycznym przyjęta technika daje wrażenie autentyczności i ontologicznej rzetelności ukazujących zdarzeń.¹² Jest dorzecznym sposobem opisu świata, jak powiedziałby Arystoteles.

Ale na wspomnianej technice nie kończą się innowacje formalne Homera. Badacze podkreślają nadto „eidetyczny” charakter jego metody artystycznej. Za jej pomocą ukazuje poeta, po prostu, „istotę” opisywanego przedmiotu. Mówi na przykład o Agamemnonie „nieskazitelny”, choć zachowanie tego bohatera stoi w jaskrawej sprzeczności z tym określeniem. Określenie „nieskazitelny” wskazuje na stały rys natury bohatera – jego istotę – natomiast zachowanie oznacza chwilowe zbłądzenie bliskiego doskonałości herosa.¹³ Stąd nie dziwimy się, że większość postaci Homerowego eposu nosi epitet „boski”, choć boskość to specyficzna. Należy bowiem wciąż pamiętać, że greccy bogowie są bogami żywymi, ale nie bogami żywych, jak to znakomicie ujął Franz

¹² Tamże, s. 15.

¹³ Tamże, s. 16.

mamy do czynienia z rodzajem mistycznego przesłania, które warto nazwać stoicko-neoplatonicko-awerroistycznym, gdyż najważniejsze w nim pozostaje uzyskanie jedności z Całością. Stoicy pragnęli bycia w jedności kosmicznej, neoplatonicy marzyli o unii z Jedno, zaś awerroiści chcieli zjednoczyć się z ludzkością, jednym intelektem wspólnym wszystkim ludziom.

Bataille w pewnym sensie również marzy o takiej szczęśliwości wewnętrznych poruszeń, które by ostatecznie doprowadziły do „spalenia wszystkiego”, wyczerpania wszelkich ludzkich sił. A ponieważ, sugeruje, erotyzm w codziennym życiu jest pośród nas tak gwałtowny i domagający się spełnienia, trudno nie reagować na jego perswazje, przede wszystkim w warstwie obrazowej, choć nie tylko. Podobne emocje wzbudza jednostkowe wydarzenie śmierci. Stąd jej, powiedzmy ostrożnie, połączenie z erotyką albo śmierć z powodu erotyki stanowią warunek możliwości zaistnienia ekstazy. Bo w „chwilowym zawieszeniu indywidualnej tożsamości ofiarowuje on nam jakby przedsmak śmierci, o której wiemy, że jest anihilacją świadomości”⁵¹. Przypuszczam więc, że Bataille nie przekracza w swej intuicji romantycznej formuły zanotowanej przez Baudelaire’a: *l’horreur de la vie et l’extase de la vie*.⁵² Lecz wbrew stanowiskom prezentowanym przez tradycyjną, o neoplatonickiej ekspresji, mistykę zjednoczenia z Jedno, Bataille nie usiłuje „przewyciężyć śmierci”, lecz ją przywołuje, czyni z niej „miejsce samozatrącenia”, dzięki czemu stara się znieść wszelkie antropologiczno-egzystencjalne podziały, wiążące się z ludzką sytuacją bycia. Samo istnienie, a właściwie życie z całą swą, rzekłbym, wyrafinowaną niepowtarzalnością i zmysłowym, ale zawsze krótkotrwałym, smakiem może wywoływać mistyczne uniesienie. Każdy człowiek w istocie przeżywa podobnego rodzaju stany, określane niekiedy jako wstępne doświadczenie mistyczne,⁵³ kiedy, na przykład odczuwa jedność własnego ciała z rzeczami, albo gdy, proszę uruchomić przestrzenną wyobraźnię, odprężony wczuwa się w swoje ciało, gdy w nim niejako współczulnie odbiera muzykę czy innego rodzaju jakości estetyczne, dostając, jak potocznie określamy, „gęsiej skórki”. W ten sposób człowiek staje się poszukiwaczem uniwersalnej wspólnoty z Całością. Bataille przeciwstawia się augustyńskiemu

⁵¹ Zob. Krzysztofa Matuszewskiego *Wstęp do Doświadczenia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 22.

⁵² Cyt. za: I. Merlin, *Poètes de la révolte de Baudelaire à Michaux. Alchimie de l’Être et du Verbe*, L’École Paris 1971, s. 9.

⁵³ Zob. Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne. Wykłady z Darmstadt*. Przełożył Piotr Domański. Przedmową opatrzył i redakcji naukowej przekładu dokonał Stanisław Czerniak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 181.

przekonaniu, że serce człowieka jest niespokojne tylko do momentu, aż nie spocznie w Bogu i sugeruje, że jest akurat odwrotnie: nasycenie i unia z Nicością przychodzą wówczas gdy Boga pozostawi się poza sobą, gdy „odizoluje się go”⁵⁴. Religiję natomiast należy ograniczyć do następujących wskaźników: praktyki śmiechu, łez, albo erotycznej ekscytacji.⁵⁵ Zwracam uwagę na istotną kategorię śmiechu. W historii filozofii jest ona obecna niemal od początku, przede wszystkim pod postacią heraklitejskiego śmiechu z pospólstwa, pozbawionego wrażliwości na prawdę, i sokratejskiej ironii, u Hipokratesa, Arystotelesa, Lukiana itd.⁵⁶ W nowożytności ważne były wyznania Kanta, określającego śmiech jako efekt niemożliwości wypowiedzenia życiowych oczekiwań i oddanie się w sferę nicości, ale też jako narzędzia obrony przed przeciwnościami egzystencji oraz ontologiczne rozważania Bergsona. Odo Marquard, przewrotnie nie przyznający się do związków z ruchem postmodernistycznym, umieszcza śmiech w centrum swych filozoficznych rozważań. Jego ważność łączy niemiecki uczyony z koniecznością przyjmowania sceptycyzmu, areligijnością, potrzebą negatywności i przypadkowością ludzkiego losu, porzuceniem klasycznej metafizyki i wszelkich pozycji absolutnych. Powiada: „Śmiech jest małą teodyceą.”⁵⁷

Bataille nie jest odległy od przytoczonych pomysłów, choć bywa, powiedziałbym, bardziej w swych tezach literacki i poniekąd obsceniczny. Śmiech u niego nosi znamiona czegoś wszechogarniającego, łączącego się z całkowitym wyzwoleniem, roztopieniem się świadomości w świecie. Śmiejąc się, naprawdę wymykam się prawom ciężenia, napisał w jednym z tekstów.⁵⁸ Gdyby zatem przyjmować konsekwencje wskazanych sugestii, należałoby życzyć Bataille’owi i jego zwolennikom rychłego zatracenia się w erotyczno-masochistycznych ofiarniczych nicościach oraz śmiechu, śmiechu, śmiechu... Gdyby ktoś uznał tę pochwałę ciała, pochwałę transgresywnych momentów istnienia za swoistą „religię”, proszę bardzo. Nie ma ona jednakże i mieć nie może nic wspólnego z utrwalonym w chrześcijańskiej tradycji pojmowaniem zjawiska re-

ligijności jako osobowego sposobu „bycia-ku-Bogu”, wcale nie o przypadkowym czy zmiennym charakterze, co – domyślam się – u Bataille’a natychmiast wywołuje odruch zniecierpliwienia, lecz stanowiącego właściwość zakorzenioną w samej naturze osobowego bytu, rozważanego zarazem w sobie i w relacji do Boga, od którego człowiek jest ontycznie zależny.⁵⁹ Chrześcijanina, ufającego wierze i rozumowi, określić należy jako kogoś otwartego na Tajemnicę pojętą osobowo. Bataille’a, choć posługuje się on typowo religijną stylistyką, nawiązującą wyraźnie do św. Jana od Krzyża, jak również do wyrażań i obrazów przejętych ze świata alchemii,⁶⁰ trzeba zaś nazwać obrazobórczym mistykiem nieobecności i nienasycenia (erotycznego). Nie muszę dodawać, że użyłem słowa „mystyk” jedynie dlatego; że innym, możliwym w tym przypadku do zastosowania, nie dysponuję. Nie ma przecież mistyki samej w sobie, jest tylko mistyka czegoś – jakiejś określonej formy religii: mistyka chrześcijaństwa, islamu, judaizmu itd. Wszystkie te różnorodne zjawiska mają element wspólny, „przedmiot” wszelkiej mistyki; wyłania się ona z analizy osobistego doświadczenia rozmaitych mistyków. Jednakże dopiero w naszych czasach wynaleziono coś takiego, jak abstrakcyjna religia mistyczna.⁶¹ Niestety, ku przestrodze ewentualnych jej wielbicieli, rozpowszechniony pogląd, jakoby mistyk był w gruncie rzeczy religijnym anarchistą, wyłamującym się z ram swojej wiary, raczej nie znajduje potwierdzenia w historii. Najczęściej widzimy, że wielcy mistycy są wiernymi synami wielkich religii.⁶²

Bataille’a uznają tymczasem właśnie za religijnego anarchistę. Któż bowiem inny mógłby wpaść na pomysł, żeby odwrócić słowa pacierza: „– O, mój ojczec, któryś jest na ziemi, zło, które jest w tobie, wyzwala mnie. Ja jestem pokusą, a ty w niej upadkiem. Znieważaj mnie, tak jak ja znieważam tych, którzy mnie kochają. Daj mi co dzień chleb goryczy. Moja wola nieobecna jest w niebie, jak i na ziemi. Wiąże mnie niemoc. Imię moje jest mdłe.”⁶³ Cóż z tego, że myślenie filozofa zdaje

⁵⁴ Zofia J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1984, s. 306.

⁵⁵ Wystarczy przytoczyć siłę semantyczną takich określeń jak *noc czynna zmysłów, ciemna noc, płomień, żar, ogień, miłość rozpalona, noc czynna ducha* itd. Zob. Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*. Z hiszpańskiego przełożył o. Bernard Smyrak OCD, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1986. Zob. też: Rogelio Garcia-Mateo SJ, *Święty Jan od Krzyża – mistyka i liryka*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 12, s. 448-461.

⁵⁶ Gershom Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przełożył Ireneusz Kania. Wstępem opatrzył Michał Galas, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 30-31.

⁵⁷ Tamże, s. 31.

⁵⁸ Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 233. Dla Bataille’a, pisał Klossowski, imię Boga jest w jakiś sposób materią przeciw-sakramentu, na której umysł będzie działał tylko jak na sobie samym, z intencją samozniszczenia; destrukcja, z której iluzji zda on sobie sprawę dzięki intensywnie-

⁵⁴ Georges Bataille, *Tezy o faszyzmie i śmierci Boga*. Przełożył Krzysztof Matuszewski, „Principia”, Kraków 1996-1997, Tom XVI-XVII, s. 89.

⁵⁵ Tamże, s. 89.

⁵⁶ Historię śmiechu przy okazji rozważań nad twórczością Rabelais’ego omawia Michail Bachtin w fundamentalnej pracy *Twórczość Franciszka Rabelais’ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przekład Anna i Andrzej Gorenio. Opracowanie, wstęp, komentarze i weryfikacja przekładu Stanisław Balbus, Wydawnictwo Literackie 1975, s. 127 i nast.

⁵⁷ Zob. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*. Przełożyła Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 143-168.

⁵⁸ Cyt. za: Zbigniew Bielnikowski, *Egzystencjalista nawiedzony*, w: Georges Bataille, *Literatura i zło*. Przełożyła Maria Wodzyńska-Walicka, Oficyna Literacka Kraków 1992, s. 8.

się klarowne i nawet konsekwentne (konsekwentny i metodologicznie precyzyjny był wzór filozoficznych projektów snuty przez Feuerbacha, a prowadzących do uśmiercenia religijnego autentyzmu i śladów Boga na ziemi), skoro zaprasza do unieruchomienia wszelkich autentycznych gestów religijnych, a doświadczenie mistyki sprowadza do działań transgresyjnych, całkowicie podporządkowanych siłom wyzwolonej erotyki, niszczących ludzką godność, ważność osobowych wartości. Jest on świadom, że wszystkie kultury dysponują pewną etyczną sferą chronioną. Totalnie zezwierżenie nam nie grozi. Lecz chcąc być szczęśliwymi (pomińmy wieloznaczność słowa) czy jesteśmy skazani na odwołanie się do jedynych „narzędzi”, jakimi są akt seksualny i śmierć? Bataille sugeruje, że tak. Nie ma innej drogi „świeckiego zbawienia”. Człowiek jest szaleństwem, erotycznym szaleństwem.

W tych zdaniach europejska myśl osiągnęła swój kres. Kiedyś napisałem, że koncepcje Derridy prowadzą do podobnego rodzaju stanu. Jednak, po napomnieniu Michała Pawła Markowskiego,⁶⁴ wycofałem się z takiej sugestii. Jednakże, gdy chodzi o Bataille'a jestem i pozostaję nieugięty. U niego, jak chociażby jeszcze u Lyotarda, filozofowanie nie jest substytutem religii, lecz jej ostatecznym pogrzebaniem i świadomą profanacją. Nie chcę żyć w kulturze ośmieszającej najgłębsze wymiary istnienia. Otrzymałem bowiem w ontologicznym darze, jeżeli wolno tak powiedzieć, rozum, wolną wolę, moc sumienia. Wpatruję się też w świadectwo Jezusa z Nazaretu – Człowieka i Boga zarazem, przynoszące, mającą racjonalne podstawy, nadzieję na osiągnięcie szczęścia, w języku religijnym zwanego zbawieniem. Stąd zwyczajną obłudą, przytaczam opinię Gabriela Marcela, z którą sympatyzuję, jest proponowanie przez Bataille'a jako niesłuchanego postępu metafizycznego lub jako triumfu wyjątkowej przenikliwości – otumaniającego w gruncie rzeczy gestu. Gestu, którym odrzuca się wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając człowieka do lochu, zamaskowanego zresztą jakimś narcyzmem niebytu, gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwywanie się własną odwagą, dumą, upartym negowaniem wszystkiego – i Boga, i bytu słabości, i nadziei, którym mimo wszystko zawsze ludzie pozostają.⁶⁵ Jeżeli ktoś z Czytelników potrafi egzystować w tak roztoczonej

mu wstrząsowi, jakiego dozna w toku werbalnej insurekcji przeciw temu właśnie, co pozostaje mimo wszystko znakiem jego najwyższej tożsamości: *imieniu Boga*. Zob. Pierre Klossowski, *Msza Georges'a Bataille'a w: Georges Bataille, Ksiądz C*. Przełożył Krzysztof Jarosz. Wstęp Pierre Klossowski. Opracował Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 13.

⁶⁴ Zob. ks. Jan Sochoń, *Spór o rozumienie świata*, dz. cyt., s. 428.

⁶⁵ Gabriel Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Przełożył Piotr Lubicz. Posłowie Antoni Podsiad, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 218.

przestrzeni bycia – niech próbuje w niej żyć. Osobiście, wybrałem drogę ewangelicznego zawierzenia i na niej, choć trud i wysiłek rozumienia mnie nie opuszczają, staram się wytrwać. A moje rozważania – dlatego – mają nie tylko charakter teoretyczno-literacki, ale również filozoficzno zachęcający, by nie rzec, apologetyczny. Któż jednak obecnie przyjmuje ze spokojem słowo: chrześcijańska apologia?

Podsumujmy: Analizując teksty Plotyna i Bataille'a starałem się być interpretatorem wyrozumiałym i czytelniczko delikatnym. Niemniej, istnieją granice filozoficznej wyrozumiałości. Przykładem niech będzie skądinąd znakomita książka Michała Pawła Markowskiego poświęcona filozofii interpretacji Nietzschego.⁶⁶ Krakowski teoretyk literatury napracował się, natrudził, wczytując się w impresyjną narrację Nietzschego i oto do jakich doszedł wniosków. Píše (zacytuję dłuższy fragment): „Oto nauka Zaratustry. Poznanie nie jest tworzeniem, tworzenie jest niewinnością, niewinność pozwala przeskoczyć siebie ku słońcu, słońce wyzwala z cienia własnej bierności. Czyste oko odbija rozświetlone niebo tylko wówczas, gdy zapomina o sobie, a więc odwraca się od księżycowego blasku niepokalanego poznania. Wyzwalamy się wtedy z fikcji poznania i wkraczamy w sferę niewinności, czyli płodzenia. A dokonuje się to pod »czystym niebem«, odbijającym się »w czystym oku«. Wydaje mi się, że w tym odzwierciedleniu, w tym podwójnym lazurze kryje się przemożna tęsknota Nietzschego. Tęsknota za światem bez zapośredniczeń, bez symptomów, bez interpretacji. Pragnienie stałej obecności sensu, epitanii, wyjścia poza oglądanie i mowę. Być może Friedrich Nietzsche dostąpił tego doświadczenia w ostatnich dziesięciu latach swego życia, nam zaś pozostawił tylko świadectwo nostalgii, z którą jego dyskurs nie potrafił sobie poradzić. Filozofia interpretacji zostawia nas na progu szaleństwa. Trudno powiedzieć, kto jest w tej grze zwycięzcą”.⁶⁷

Złożmy konieczność interpretacji powyższego przytoczenia – w którym, zapewne świadomie pomija się termin Tarskiego „metajęzyk” i opisuje myśl autora *Wiedzy radosnej* w stylistyce przedstawianego myślicielela, co podwaja trudność czytelniczką w stopniu dramatycznym – na karb tzw. metody badawczej. Ważne pozostaje, że otrzymaliśmy potwierdzenie (o ile dobrze rozumie intencje Markowskiego) tezy, że Nietzsche stoi u źródeł postmodernistycznego bałaganu i wskazania, aby za wszelką cenę przystosowywać się do panującego współcześnie *status quo*. Wobec

⁶⁶ Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997.

⁶⁷ Tamże, s. 404-405.

niemożliwości odnalezienia prawdy o sobie i świecie, „śmierci Boga chrześcijańskiej kultury” pozostaje tylko nostalgia i mistyczne a-sakralne przeżycie jedności z Całością. Bataille i Nietzsche, pomimo oczywistych różnic, spotykają się na tak skonstruowanym, nazwijmy, moście nadziei i zapraszają do prowadzenia dyskursu, na końcu którego znajduje się tylko i aż szaleństwo.

Niestety, owo szaleństwo nie jest tragizmem przenikającym ludzkie istnienie. Albowiem do istoty naszego bycia należy swoiste wychylenie transcendentne, czyli, po pierwsze, ciągle pragnienie przekraczania samych siebie, w trudzie zwycięstw, porażek, heroizmu czy poczucia własnej nicości; po drugie zaś – niezbywalna tęsknota za Bogiem (jakkolwiek Go nazwać). Życ, jak pięknie zauważył Stefan Morawski,⁶⁸ z samowiedzą tragizmu istnienia to nie znaczy być nieszczęśliwym. Nieszczęściem jest istnieć w zaćmieniu, jak Nietzsche, jak Bataille. Kto wie, jak sprawy mają się naprawdę, ten wiele, bardzo wiele może i zdolny jest do śmiechu (lecz nie śmiechu jaśniejącego na twarzy Bataille’a) oczyszczającego nas ze złudzeń i zadufania. Przede wszystkim zaś umie być odpowiedzialny za siebie i wobec innych, a także usłyszeć wezwania sił transcendentnych.⁶⁹ Plotyn, jak starałem się pokazać, w swej wstępującej mistyce Jedno zachował emocje religijne, choć trudno stwierdzić, czy – podobnie jak Parmenides – ostatecznie był kimś szczęśliwym w swym kosmosie bez historii. Pozostaje on jednakże nauczycielem wielu myślicieli, także tych pracujących w czasach po-nowoczesnych.

Tymczasem „bezgłowy” Bataille nie zasługuje na powyższe miano. Niech więc pozostaje archiwistą, do którego nie będziemy w swej refleksji wracać. Żeby jednak móc wypowiedzieć takie pragnienie, trzeba zapoznać się z jego książkami, a później je odrzucić. Kulturę tkają – zawsze ważne – miejsca jasne i ciemne. Niemniej żyjemy tylko w jasności, w rozświetlonym niebie (ach, znów ten Nietzsche!). Bataille’a ciemności mistycznych ekstaz proponują zatem przekreślić, tak jak Derrida przekreśla już sam graficzny ślad nazwy Bóg...

⁶⁸ Stefan Morawski, *O tragizmie (wyznanie i coś ponadto...)*, „Principia” 1990, nr 1, s. 18.

⁶⁹ Tamże, s. 18.

MARIAN GRABOWSKI

ZAPOMNIANA WOLNOŚĆ ADAMA

wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu

(*Fides et ratio* p. 13)

Nieustające deklamacje nowożytnego człowieka wychwalające wolność nie oznaczają, że zna on rzeczywistość, którą wynosi. Współczesny sposób prezentowania wolności jest przewrotny. Zwiększa bowiem uznanie dla formalnej strony wolności, dla samej zdolności wybierania, podkreśla wagę podmiotu, który decyduje, a równocześnie przesłania skalę istniejących możliwości wyboru. Przemilcza bowiem eschatologiczny wymiar wolności, w którym człowiek zyskuje zbawienie lub potępienie. Do znudzenia potrafi się obecnie rozprawiać o godności człowieka płynącej z jego wolności, z jego zdolności samorealizacji, a zarazem starannie zamyka się perspektywę, w której wybieramy zbawienie lub potępienie i tym samym przysyłania się ostateczny wyraz ludzkiej wolności. Niewiara w istnienie duchowego pierwiastka, który nieśmiertelny i w którym na wieczność odciska się nasz wybór Boga lub odrzucenie Go, sprawia, że nawet nie pytamy o chrześcijański obraz wolności.

Spróbujemy, idąc tropami Sorena Kierkegaarda, Petera Wusta i Karla Rahnera, zrekonstruować ten zapoznany obecnie typ wolności.

WOLNOŚĆ I NIEWINNOŚĆ

Nam, którzy przebywamy w kręgu poznania dobra i zła, w kręgu nieustannych decyzji moralnych, z najwyższą trudnością przychodzi wyobrazić sobie wolność w stanie niewinności, wolność w stanie odseparowania od zła, w stanie niewiedzy o złu. Wyobraźnia filozoficzna, któ-

ra funkcjonuje w rzeczywistości, gdzie zło jest faktem, gdzie każdy człowiek niesie doświadczenie własnej winy i dysponuje pewną wiedzą o złu, sięga kresu swoich możliwości.

Jak realizuje się wolność w stanie pierwotnej niewinności? Przecież nie jest tylko potencjalnością grzechu, możliwością upadku, zawinienia. Musi mieć swoje pozytywne realizacje. Adam, żyjąc z dala od „drzewa poznania dobra i zła”, jest wolny i aktualizuje swoją wolność. Jego wolność nie jest uśpiona, niezaktywizowana. Nie jest tylko samą możliwością. Kierkegaard, jeden z naprawdę nielicznych myślicieli, który usiłował przemyśleć spotkanie się niewinności i wolności, nie ma racji, gdy powiada, że „w stanie niewinności duch Adama drzemał”, że jego wolność to możliwość wolności, to tylko samo „móc”.¹ Żyjąc w stanie niewinności, Adam dokonuje wyborów, podejmuje decyzje. Umie chcieć i chce. Jego wola działa. Zerwanie owocu nie jest pierwszym czynem jego wolności. To bardzo ważne spostrzeżenie. Jeśli można tak powiedzieć, Adam czynnie korzysta z przyznanej mu zdolności decydowania i rozstrzygania. Gdyby było inaczej, to człowiek w stanie niewinności byłby upośledzony w swojej wolności, w tym, co uznajemy za istotny i nieredukowalny element człowieczeństwa. Nie byłby w pełni człowiekiem.

Nie chodzi tutaj oczywiście o zdolność preferowania i wybierania, która spełnia się, gdy wybieram pomiędzy dobrym i lepszym, pomiędzy małym i dużym jabłkiem ani też o wolność w Kantowskim rozumieniu inicjowania nowego łańcucha przyczynowo-skutkowego, mającego swój początek w czynie ludzkiej wolności.² Nie chodzi też o przejaw wolności jako samo-posiadania, które jest warunkiem samo-panowania w sensie, jaki nadaje tym terminom Karol Wojtyła.³ „Ja chcę”, powiada, które kształtuje się pomiędzy „mogę – nie muszę” w naturalny sposób należy do struktury człowieczeństwa, w każdym stanie, także w stanie pierwotnej niewinności⁴, podobnie jak należy do niej właściwość wolności inicjowania *novum* spowodowanego ludzką decyzją i czynem, którą Kant wyróżnia jako podstawową dla wolności. Te wszystkie przejawy ludzkiej wolności

¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 58, Aletheia, Warszawa 1996. Duńczyk rozwija osobliwą koncepcję lęku pojawiającego się jako efekt zetknięcia niewinności z wolnością. „To, co zaledwie przemknęło obok niewinności pod postacią nic lęku, teraz wniknęło do jego serca i znowu jest jakimś nic, zatrważającą możliwością: móc” (s. 52). Ten lęk nie jest zdaniem Kierkegaarda niedoskonałością, ciężarem, cierpieniem, lękiem przed winą. Kierkegaardowi ten wysoce sztuczny i kontrowersyjny element w *Pojęciu lęku* jest potrzebny jako coś, co pośredniczy pomiędzy niewinnością a stanem grzechu. W swoich rozważaniach Duńczyk odrzuca pośrednictwo pokusy, węzowego uwiedzenia między stanem niewinności i grzechu.

² „zdolność rozpoczynania w sposób bezwzględny pewnego stanu, a tym samym także szeregu jego następstw” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 186, PWN, Warszawa 1986.

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152, Wyd. TN KUL, Lublin 1994.

⁴ Patrz: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 27, Libreria Editrice Vaticana 1986.

muszą się w konieczny sposób ujawniać zarówno w stanie zawinienia, jak i niewinności. Są bowiem konstytutywnym elementem człowieczeństwa i sytuacji, w których wolność się przejawia.

Pytamy nie o te elementy współkształtujące wolność, ale o dziedzinę wyboru, o obszar, w którym wola jest aktywna i wybiera. Co znajduje się w zasięgu wolności Adama? Co tam odpowiada temu, co dla nas jest kręgiem wyborów między dobrem a jego pozorem? Co jest przedmiotem aktywności woli Adama i Ewy, zanim ulegną pokusie? Jak realizuje się wolność Adama w sferze wyborów zasadniczych i ostatecznych, w sferze życia duchowego, bo jego duch wcale „nie drzemie”, jak chciałby tego Kierkegaard?

Jego wolność nie jest samą potencjalnością „móc”. W miejscu realizowanych przez nas decyzji moralnych u Adama stoi też pewna forma wyboru duchowego stanu, jakim jest niewinność. On niewątpliwie znalazł się w tym stanie. Niewinność jest czymś mu zadany, a nie wybranym. Może jej jednak przyświadczyć lub ją zanegować. Adam przed zerwaniem owocu nie wybiera pomiędzy złem i dobrem, bo nie zna zła ani wprost, ani jako pozornego dobra, ale afirmuje stan swojej niewinności. Negatywnym opisem pierwotnej niewinności jest określenie jej jako braku kontaktu ze złem. Pozytywną charakteryzacją – bliskość Boga, bo w Bogu nie ma nawet idei zła (św. Tomasz z Akwinu). Wyrazem akceptacji stanu pierwotnej niewinności, zgody na bliskość Boga jest przestrzeganie zakazu, który poprzez konkret drzewa i owocu objawia w widzialnym świecie Bożą wolę. Podporządkowanie się zakazowi jest więc aktualizacją wolności.

Charakter tego aktywnego wydarzenia się Adamowej wolności jest trudny do uchwycenia poprzez człowieka naznaczonego doświadczeniem zła. Pierwszą przyczyną trudności jest samo ustawienie filozoficznej tematyki: realizowanie się wolności w łonie niewinności. Tę problematykę wyrażamy, odwołując się do obrazu stanu pierwotnej niewinności, opisanego na początku Genesis. Jest to najbardziej znany, wymowny i zasadniczo jedyny obraz, jakim w ogóle, przy tak postawionym problemie, się dysponuje. Dla człowieka nie istnieje bowiem żaden bezpośredni dostęp do stanu radykalnej niewinności. Zasadność używania tego biblijnego obrazu w ramach analiz filozoficznych dyskutowano gdzie indziej.⁵

Wielu nie uznaje normatywności, jaką ten obraz posiada dla naszego rozumienia niewinności. Nie uznaje z rozmaitych względów. Nie

⁵ M. Grabowski, *Antropologia adekwatna Jana Pawła II*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, nr 3, s. 83.

sposób ich tu wyliczać. Dla nas ważny jest tylko ten, który ma znaczenie dla analizy wolności w stanie niewinności. Odrzuca się mianowicie rozumienie wolności, jakie zakłada biblijny autor. Świadomość wolności jakoś obecna ukonkretnia się wobec zakazu. To gorszy i budzi sprzeciw.

Dzisiaj zakaz spontanicznie rozumie się jako ograniczenie ludzkiej wolności. I to niezależnie od tego, czy ma on służyć dobru człowieka, czy go zubażać. Naniesienie przez Boga zakazu odczytuje się więc jako próbę uszczuplenia ludzkiej swobody decyzji. Nie ma zgody na to, że przestrzeganie zakazu mogłoby być realizacją wolności.

Taka postawa jest szkodliwym uprzedzeniem. Bowiem zakaz nie uszczupla wolności w sensie pomniejszenia owego „móc”. Można go przekroczyć – jest „łamliwy”. Natomiast z pewnością intensyfikuje przeżywanie wolności. Człowiek najszybciej i najprościej dowiaduje się tego, że jest wolny, gdy spotka się z zakazem. Zakaz uświadamia mu jego wolność. „Zmusza” do decyzji: zachować czy złamać? By użyć Kierkegaardowskiej metaforyki: zakaz budzi ludzką wolność, aktywizuje ją. Właśnie dlatego, że ustanowiono zakaz, nie można powiedzieć, że ludzki duch, ludzka wolność pozostaje uszpioną w stanie niewinności. „Spałaby”, gdyby nie było zakazu.

„Przedmiotem” wolności w stanie niewinności nie jest stosunek do świata dobra i zła moralnego, ale stosunek do Boga. Dlatego wolność niewinnego Adama pojęta jako decydowanie w sferze duchowej nie istnieje dla takich projektów etycznych i antropologicznych, w których postawiono na całkowitą autonomię człowieka. Nawet najbardziej obiektywistyczny system etyczny, jak na przykład projekt etyki Immanuela Kanta czy lepiej jeszcze Nicolai Hartmanna, który uznaje niezależność i samoistność świata ludzkiej moralności i w sferze moralności widzi ostateczne spełnienie się człowieczeństwa w jego duchowym wymiarze, nie może zawierać w sobie nawet pojęcia radykalnej niewinności człowieka. Według tych zsekularyzowanych koncepcji etycznych w stanie radykalnej niewinności człowiek nie jest w aktywny sposób wolny w sferze duchowej. Jest tylko potencjalnością – „spi”, by użyć określenia Kierkegarda. Jego wolność prawdziwie aktualizuje się dopiero w świecie, w którym jest moralne dobro i zło. W stanie całkowitej niewinności człowiek nie jest w pełni człowiekiem, bo nie ma możliwości pełnego zaktywizowania swojej wolności. Nie ma w nim bowiem Tęgo, Komu można służyć. Akt wolności, jakim jest zaufanie Bogu i wolne, w pełni świadome zdanie się na Jego wolę, nie może się po prostu dokonać.

Dopóki Adamowi wystarczy zaufania, dopóty nie będzie musiał samodzielnie poznawać dobra i zła. Będzie poprzez swoją ufność i wyra-

stające z niej posłuszeństwo w Bogu. Poetyzując, można powiedzieć: będzie „tak” powiedzianym Bogu. To o charakter współprzeżywania z Bogiem toczy się gra pomiędzy kobietą i wężem: maksymalna bliskość z Panem, bliskość idąca poprzez wolę człowieka czy oddalenie i wyparcie obecności Bożej z obszaru ludzkiej woli? Konieczność wybierania pomiędzy dobrem i złem, w której tkwimy, jest konsekwencją rozgrywki we wnętrzu naszej wolności i przegranej w tej grze.

Obraz biblijny, który to wyraża, odpycha. Zbyt bogate jest w nas doświadczenie zakazów, które ustanawia przemoc, a podtrzymuje strach. Zaufanie i troska jakoś nam nie pasują do rzeczywistości zakazu. W ramach współczesnej wrażliwości trudno jest uznać możliwość przeżywania bliskości Boga poprzez wierność Jego zakazowi. Niepojęta jest obecnie matka i jej siedmiu synów z Drugiej Księgi Machabejskiej, którzy wolą dać się zabić, niż złamać zakaz spożywania wieprzowego mięsa. Oni w wierności temu zakazowi upatrują swej więzi z Panem i jej bronią za cenę życia. To nie Bóg wymusza na nich tę krwawą ofiarę, ale oni sami godzą się na nią, byle tylko nie odsunąć się Niego.

Uznanie zakazu spożycia owocu jest symbolem bliskości Boga. Skupić się na jego dosłowności nawet poprawnie egzegetycznie odcyfrowanej to zamknąć się na uniwersalność duchowej sytuacji człowieka, o której opowiada, na którą wskazuje poprzez pierwszy sens – zakazu i związanego z nim ukonkretnienia wolności.

Na czym ta duchowa sytuacja polega? Sytuację wolności w stanie niewinności określa brak znanej nam formy realizowania wolności – rozstrzygnięcia o złu i dobru moralnym. Nie ma w nim też wyborów przeciw Bogu. Wolność realizuje się jako ufne zdanie się na wolę Bożą, posłuszeństwo Bożej sugestii. Realizacja niewinności w losie każdego z nas, gdzie jeszcze ona pozostała, jest spontaniczną zgodą na zadaną nam rzeczywistość, którą umiemy uchwytać jako Bożą i rodzaj szczególnego słuchu na „podpowiedzi” Boga.

ZACIEMNIENIE OBRAZU NIEWINNEJ WOLNOŚCI

Ilu z nas czuje wewnętrzny opór, by nie rzec, odrazę, słysząc o zdaniu się na wolę Bożą? Czyż nie wpojono nam dumy z tego, czego niewinny Adam zupełnie nie zna – dumy ze zdolności wybierania pomiędzy złem a dobrem? Powtarzano nam, aż w to uwierzyliśmy, że samostanowienie o własnym moralnym kształcie jest znakiem naszej godności, najważniejszym wyróżnikiem człowieczeństwa. To ta duma, niekwestionowane ni-

gdy przekonanie o wartości wolności jako realizacji moralnego wyboru zamyka nas na zrozumienie wolności niewinnego Adama.

Trzeba wbrew tym schematom myślowym uświadomić sobie, że dostępny nam kształt wolności – wolności, w której musimy (!) rozstrzygać pomiędzy moralnym złem i dobrem, jest owocem klęski człowieka w jego kontaktach z Bogiem. Nieuchronność samodzielnego poznawania dobra i zła i samostanowienia moralnego jest fatalnym skutkiem złego rozegrania przez człowieka swojej wolności na bardziej podstawowym poziomie – na poziomie decyzji: w Bogu czy niezależnie od Boga. Nie „z Bogiem”, ale „w Bogu”, bo realizacja wolności idzie tu poprzez zanurzenie swojej woli w woli Bożej. W aspekcie woli w tym grzechu pierwotnym jest odseparowaniem przez człowieka jego woli od woli Bożej. Ciągłe aktywne skutkiem tego grzechu jest trudność otwarcia się na Boże natchnienia, opór, niechęć, odraza, pogardliwe odrzucenie samej takiej możliwości, a na gruncie filozofii zakłamanie prawdy o ludzkiej wolności i fałszywa gloryfikacja stanu upadłej wolności.

W rękę został nam owoc poznania dobra i zła. Owoc, który smakuje gorzko. Człowiek upadły nie może uciec przed decyzjami moralnymi. Są one smutną koniecznością. Zrywając zakazany owoc, zdecydował się na takie formy aktualizacji wolności, w których i brak wyboru jest wyborem, w których wybiera samodzielnie, a to znaczy ułomnie, bo nie posiada właściwej perspektywy, by jasno rozpoznać prawdziwe dobro i pełne konsekwencje swoich decyzji. Przed wyborami nie ma ucieczki. Konieczność wybierania często niewoli. W naszym stanie – stanie upadku – doświadczamy „niewoli wolności”. Są ludzie, którzy potrafiliby wiele powiedzieć o cierpieniu związanym z przymusem tkwiącym w konieczności decydowania. Lekarz, który musi wybierać między życiem matki a życiem dziecka, człowiek zmuszony układem sytuacyjnym do wyboru pomiędzy kłamstwem a wiernością, i wielu innych. Muszą wybierać i nie ma od tego odwrotu. Wszystkim im dolega kształt wolności realizujący się w naszym upadłym świecie, ale wszyscy oni z pewnością będą bezmyślnie deklamować o godności człowieka wypływającej z wolności wyboru, a już za pewnik będą mieli, że oddanie swojej wolności Bogu jest jej zdradą.

Niewinny Adam w naszych oczach jest niepełnym człowiekiem, dopóki nie dokona fatalnego wyboru, dopóki nie złamie zakazu – dopóki nie zgrzeszy. Oczywiście, uczciwiej byłoby powiedzieć, iż jego wolność i jego czyny sprzed upadku są dla nas niepojęte. My natomiast odmawiamy im sensu, a w najlepszym razie – podobni Kierkegaardowi – godzimy się na tylko potencjalny charakter Adamowej wolności.

A przecież tą wolnością sprzed upadku żyją aniołowie, tą wolnością żyje Jezus-Człowiek, Maryja, tą wolnością będzie żył każdy zbawiony. Jest to wolność, która nie wymusza niczego podobnego do wyboru Adama, a przecież Jezus, Maryja, anioł, dusza świętego są wolni, ich wola działa. Jak? Działa niezwykle prosto i naturalnie zarazem. Stworzenie zwraca się ku swemu Stwórcy i przywiera ufnie do Niego w każdym momencie swego istnienia, w każdej sytuacji. Także w momencie konkretnego wyboru. Miłość staje się tym, co umożliwia takie przyłgnięcie. Ponieważ miłość stwarzającego Ojca objawia się przez Jego wolę, więc największą troską rozumnego i miłującego stworzenia jest rozpoznanie i spełnienie tej woli. Jest to odpowiedź na Jego miłość, która jako wola się objawia. Nie ma w tym zresztą niczego nadzwyczajnego. W taki sposób przecież przeżywamy naszą każdą prawdziwą miłość – pragnąc i podejmując wysiłki, by wola tego, kogo kochamy, była realizowana. Naszą wolę podporządkowujemy woli ukochanej osoby. Wolność stworzeń realizuje się więc w pełnieniu woli Stwórcy. Anioł jest zadaniem, jak pisał św. Tomasz, Maryja pokorną służebnicą. Także celem posłannictwa Jezusa było pełnienie woli Ojca.

Bardzo charakterystyczna jest nasza reakcja – reakcja człowieka po upadku – na ten sposób realizacji wolności, jaki prezentuje Jezus, Maryja, anioł. Wydaje nam się, że zrezygnowali z wolności, ograniczyli się w swoich wyborach. Ba, dobrowolnie pozbawili się wolności. Tak to wygląda przefiltrowane przez pryzmat naszej upadłej świadomości wolności, która z konieczności jest wybieraniem pomiędzy dobrem i złem. Ten stan konieczności i przymusu wybierania uznajemy za wzorowy, a nawet za jedyny możliwy. Niewoli on naszą wyobraźnię do tego stopnia, że niektórzy teologowie, dyskutując o wolności zbawionych, bredzą o petryfikacji woli, co oznacza odebranie „dla bezpieczeństwa” przez Boga człowiekowi jego woli, bo ta mogłaby wybierać „przeciw” Bogu. Tymczasem skandalu nie będzie, bo zbawiony to ten, kto aktem wolnej decyzji „zlepił” swą wolę z wolą Boga ostatecznie i nieodwołalnie, a owym na wieczność trwałym „lepiszczem” jest miłość do Boga.

Znajdując się pod przemożną presją naszego kształtu wolności, która musi mieć alternatywę zła, widzimy wolność absolutnie niewinnego w perspektywie alternatywy odejścia, buntu, wybrania własnej drogi. Ale ani aniołowie, ani Maryja, ani Jezus nie chcą wybierać tej „swojej” drogi, ale chcą iść po drodze wyznaczonej im przez Ojca. To jest ich droga, ich najbardziej własna. Jezus krwawo się poci, Maryja cierpi, ale ani Pan, ani Jego Matka nie widzą alternatywy innej niż powierzenie siebie Bogu. Jest w nich tylko ogromne pragnienie sprostania zadaniu.

Są wtedy wolni miarą ostatecznej wolności, którą Ojciec zamierzył dla swego stworzenia.

Dla Jezusa, Maryi, anioła formalnie istnieje alternatywa odpadnięcia od Boga. Wolność w swoim formalnym wymiarze bez tej alternatywy nie jest wolnością. Ale od tego formalnego kształtu wolności do sposobu postrzegania go, do sposobu bycia wolnym daleka droga. Ani Jezus, ani Maryja nie uznają tej możliwości odpadnięcia za swoją. Nie rozważają swego losu w kategorii bycia z Bogiem lub odwrócenia się od Niego. Gdy zjawia się możliwość „odpadnięcia” od Boga, wtedy w nich jest ona tylko cierpieniem. Nie rozdarciem! Dla Adama i Ewy w tej alternatywie kryła się istota zwiedzenia. Trudno to pojąć nam, współdzwigającym grzech Adama, „grzech wybrania własnej drogi” (Bierdiajew), bo dla nas odwrót od Boga jest już możliwością zrealizowaną. Jest stanem naszego ducha. Między Ewą a Maryją istnieje jakościowa różnica. Jakąś jej daleką analogią jest różnica pomiędzy małżeństwem, które spadłe na nich nieszczęście traktuje jako próbę miłości i więzi, a takim, które rozważa możliwość rozejścia się z powodu tego nieszczęścia. To naprawdę dwa różne duchowe światy. Wolność w sensie pojawiającej się możliwości może być okazją do pogłębienia wierności albo pokusą odstąpienia. Pomiędzy jednym postrzeganiem i przeżywaniem swojej wolności a drugim ziele przepaść.

Na taki obraz wolności Jezusa i Maryi nie przystajemy. Rugujemy ten obraz z naszej świadomości jako nieprawdopodobny, a nawet wstrętny, odpychający. Te dwie realizacje wolności: bezwarunkowe przyłgnięcie do woli Ojca, zdanie się na jej niemożliwe do przewidzenia życzenie i zostawienie przy samym sobie wyłącznego prawa do ostatecznych decyzji są dwoma zupełnie różnymi światami. Pierwszy rozpoznajemy jako abdykację, jako rezygnację z wolności, jako przekazanie swojej wolności Bogu. Ten opis jest nie tylko stronniczy, ale i kłamliwy. Czy Maryja nie podejmuje decyzji, których wymaga bieg ludzkiej egzystencji? Decyduje nie mniej intensywnie niż ktokolwiek inny. Jednak charakter tych decyzji jest zupełnie odmienny od naszych. Ona otwiera się zarówno w tym, co na nią spada, jak i w tym, co sama przedsięwzię, na wolę Bożą. Zarówno w aktywności, jak i w swej pasywności pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu. Jej „ja” nie jest centrum decyzyjnym. Ceduje swoją zdolność decydowania na Boga. I nie ma w tym słabości charakteru, bezwolności czy przyrodzonej życiowej inercji.

Mistrzowie chrześcijańskiego życia duchowego – mistycy – nie posługują się w swoich opisach kategorią wolności, natomiast uporczywie mówią o pysze i pokorze. Po prostu precyzyjnie nazywają korzeń obu

rodzajów wolności. Różni je odniesienie do własnego „ja”. W wolności po upadku „ja” stoi w centrum. Postrzeganie wyboru jako ekspresji siebie, jako samorealizacji staje się elementem niewołującym ludzkiego ducha. Wybór moralny dokonujący się bez odniesienia do Boga bardzo subtelnie odbiera i zawłaszcza ludzką wolność. „Ja” musi być ważne, bo „ja” samostanowi o sobie. To wcale nie oznacza, że wybierający sam określa to, pomiędzy czym wybiera. Uznanie prawa moralnego jako czegoś ode mnie niezależnego, co winienem przestrzegać, niczego nie poprawia, a nawet powoduje wzrost pychy. Dzieje się tak, bo umacnia się świadomość „ja”. Akt moralny je wynosi, utwierdza.

W wolności Adama sprzed upadku, w kształcie wolności, jaką zyskuje święty, to „ja” usuwa się z centrum. Pragnieniem i szczęściem jest pełnienie woli Ojca. Wola Ojca – jej rozpoznanie i urzeczywistnienie staje w centrum duchowego krajobrazu osoby, a nie ona sama. Uwolniony od swego „ja”, od jego ciężaru dławiącego ducha, człowiek nie traci swojej tożsamości, ale wyswobadza się z niewoli *ego*. Przestaje być jego niewolnikiem. Jednym z efektów pychy jest podporządkowanie się własnemu *ego*. Człowiek nie żyje wtedy dla Boga, ale nieustannie potwierdza siebie. Pokorny jest wolny, jego *ego* nim nie włada. Istnieje jakies zupełnie zasadnicze wzajemne przyporządkowanie niewinnej wolności i pokory, wolności upadłej i pychy. Intuicja nauczycieli życia duchowego jest tu bezbłędna.

„DWIE WOLNOŚCI” PETERA WUSTA

Mamy potężne kłopoty z rozpoznaniem pierwotnego, niezafałszowanego obrazu naszej wolności. Kłopoty z jej myślowym uchwyceniem. Myśl filozoficzna błąka się daleko od granicy pomiędzy opisywanymi dwiema postaciami wolności. Nowożytnym analizom wolności jedna z nich jest praktycznie obca. Peter Wust, jeden z niedocenionych filozofów XX wieku, jest tu wyjątkowy. Bowiem w jego metafizycznej i antropologicznej refleksji pojawia się tematyka „wolności Adama”. Usiłuje on w terminach zasadniczo klasycznej metafizyki zrekonstruować kształt pierwotnej wolności Adama.

Jest filozofem, a nie świętym. Dla tego ostatniego najpilniejsza jest nie spekulacja nad tą wolnością, ale próba jej realizacji. Pełen kształt wolności Adama zrealizował Jezus Chrystus w konsekwentnym posłuszeństwie woli Ojca, oddaniu Mu własnej woli, w samowyrzeczeniu się jej. Sołowiow napisze: „Chrystus wyrzekł się prawa grzechu i poddał

absolutnej woli Bożej, czyniąc swój pierwiastek ludzki pośrednikiem Bożego oddziaływania.”⁶ Każdy święty z poruszająco trafną intuicją naśladowuje Jezusa i kieruje się ku przeznaczonemu Adamowi kształtowi wolności.

Oznacza to, że stan upadku nie likwiduje całkowicie możliwości pierwotnej wolności. W człowieku jakoś spotykają się oba rodzaje wolności. Wust próbuje ten tajemniczy spłot opisać.

Wolność niewinnego Adama jest dla niego zarówno czymś istniejącym załączkowo w człowieku, jak i zadaniem do zrealizowania. Jest to najbardziej otwarta możliwość ludzkiej wolności – otwarta ku zbawieniu i ku potępieniu. Wust konstruuje metafizyczny obraz obu rodzajów wolności i opisuje realizację wolności Adama jako proces duchowego rozwoju. Pierwocyny tej wolności są dla niego faktem natury metafizycznej, podobnie jak jej realizacja.

W tym, co nazywa „dialektyką ducha”, opisuje osobliwą różnicę w istocie wolności (*sehr merkwürdige Differenz im Wesen der Freiheit selbst*).⁷ Istnieją jakościowo różne dwa sposoby bycia wolnym. Pierwszym jest wolność pomiędzy „tak” i „nie” – jest to ten rodzaj wolności, który nazywamy wolnością wyboru. Jest to znana nam forma wolności. Drugim jest trwanie w niezaburzonym „tak” w ramach wiecznego porządku. Pierwszy rodzaj wolności jest konsekwencją skończoności, drugi jest właściwy absolutnie dobrej woli. W tym rozróżnieniu nie ma jeszcze niczego nowego. Jest to klasyczne opisanie wolności woli, jakie można znaleźć u scholastyków. Nowością filozoficzną i to nowością autentycznie odkrywczą opisu tych dwóch rodzajów wolności u Wusta jest stwierdzenie, że skończony duch – człowiek może uczestniczyć w drugiej formie wolności.

Wolność Boga – „wolność w wolności”, „wolność we wiecznym tak” bierze się z identyczności absolutnego Ducha z samym sobą, z jego wiecznym porządkiem. On jest sam „wieczną tezą siebie samego” – napisze Wust. Uruchamia klasyczną argumentację, że absolutna dobra wola nie może i nie umie zaprzeczyć sobie, bo wtedy zniesiona zostałaby jej tożsamość, która jest ustalona raz na zawsze jako metafizyczna podstawa jej istoty.

Nam, nieustająco oscylującym pomiędzy „tak” i „nie”, trudno jest pojąć ową nieskończoną wolność Boga, która jest Jego wiecznym „tak” dla dobra. Jeszcze trudniej jednak przychodzi pojąć tezę, że ta wolność

jest nam dostępna. Wust pisze, że ta forma wolności była już naszą właśnie w stanie pierwotnej niewinności. Wyjściowa wolność Adama tak właśnie wyglądała. „Duch ludzki już w stanie pierwotnej prostoty i harmonii posiada z natury tę formę wolności.”⁸ Nie odwołuje się do biblijnego obrazu, ale w ramach pojęć metafizycznych próbuje objaśnić złożenie obu rodzajów wolności.

Duch ludzki jest zasadniczo pewnym potencjalnym uzdolnieniem, dyspozycją (*Anlage*). Dopiero poprzez używanie swej osobowej niezależności, swego *aseitas*, może on siebie doprowadzić do pełni. Droga do realizacji tego zadania wiedzie przez wolność wyborów. Na każdym etapie tego procesu spożytkowywania swojego *aseitas* istnieją pozytywne i negatywne możliwości. Negatywną możliwością jest podwójny fenomen lucyferycznego zaślepienia i zatwardziałości – pozytywną jest osiągnięcie „stabilizacji woli w dobrym” i udział w owej wolności wiecznego „tak”. Ten stan niewzruszonej trwałości nie znosi wolności wyborów. Dla skończonego ducha bowiem, jak długo znajduje on się w ruchu, nie istnieje ostateczne zwycięstwo i pewność wobec ciągle odnawiającej się możliwości upadku.

Wust nie komentuje szerzej swoich stwierdzeń. Nie ułatwia czytelnikowi zrozumienia trwania we wiecznym „tak”, któremu nieustannie towarzyszy możliwość upadku. Otwiera raczej pole do refleksji.

Po pierwsze, widać, że oba rodzaje wolności nie różnią się formalnie, ale przedmiotowo. Od strony formalnej jedna wolność jest taka sama, jak druga. Obie realizują się przez wybór, ale ten jest inny, bo czego innego dotyczy i inaczej przebiega. Ta różnica w sferze „przedmiotów” wyboru jest na tyle radykalna, że sensownie można mówić o dwóch rodzajach wolności. Powiedzieć bowiem „tak” albo „nie” Bogu, a dokończyć jakiegokolwiek innego wyboru – to dwa nieporównywalne czyny. Wolność stworzenia w stosunku do Boga jest inną wolnością niż wolność ludzka względem czegokolwiek innego. Jest istotowo inna mimo zachowania formalnego podobieństwa.

Po drugie, wydarzanie się wolności jawi się zupełnie inaczej w środowisku miłości niż tam, gdzie wolność traktuje się po prostu jako autonomiczną dyspozycję ludzkiej natury. Uwzględnienie „tła” wolności, jakim jest miłość lub jej brak, pozwala zrozumieć coś z owego trwania istoty skończonej w wiecznym „tak”.

W miłości najwyraźniej widać, że wolność może się realizować, a nie musi przejawiać się jako seria wyborów. Konieczność nieustającego wy-

⁶ Wł. Solowiow, *Wybór pism*, t. I, s. 83, W drodze, Poznań 1988.

⁷ P. Wust, *„Naivität und Pietät”*, s. 115, Verlag Mohr, Tübingen 1925. Postępujemy dalej za zwięzłym i celnym opisem obu typów wolności zawartym w tej książce.

⁸ Tamże, s. 116.

blerania w kwestii spraw ostatecznych dla miłości jest oznaką jej słabości. Realizacja wolności dokonuje się jako jakaś zupełnie podstawowa decyzja, która bierze się z miłości. Potem wyrazem miłości jest wierne trwanie. Mężczyzna prawdziwie kochający swoją żonę nie przeżywa swej wolności w perspektywie nieustannego wyboru pomiędzy nią a kimś trzecim, a także między jej wolą a swoją. W kręgu miłości rzadko pojawia się myśl, która odnosi do podstawowej decyzji współbycia, współtrwania. Nawet ludzka miłość oblubieńcza, gdzie moment wyboru jest zarysowany niezwykle silnie, zną przeżycie, w którym kochający rozpoznają siebie jako przeznaczonych sobie od wieków. Również w miłości dziecka do rodzica sprawa wyboru nie pojawia się wcale, a przecież w tej miłości wolność umie żyć i kwitnąć, jeśli tylko rodzice potrafią ukazać dziecku, na czym polegają miłość. Dziecku nie przychodzi do głowy pomysł wyparcia się rodziców, wybierania za nimi, czy przeciw nim. Kochającemu się małżeństwu obca jest idea rozejścia się i to tak częste przed rozwodami wahanie, co nie znaczy, by ich wypowiedziane sobie wzajemnie „tak” nie było „tak” ich wolności. W kręgu prawdziwej miłości słynne zdanie Lieberta: „Uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę” – jest nieprawdziwe. Miłość potwierdza, afirmuje to, co kocha, jest właśnie tym wiecznym „tak”. W huśtawkę decyzji pomiędzy „tak” i „nie” wpada dopiero tam, gdzie słabnie.

Adam – a my z nim – zostaliśmy umieszczeni w przestrzeni wolności absolutnej. Mamy zdolność do powiedzenia Bogu „tak”, ale i powiedzenia „nie”. Ciągłe obecna możliwość upadku, o której pisze Wust, jest oznaką słabości miłości człowieka do Boga. Tam bowiem, gdzie ujawnia się możliwość upadku, tam zdanie Lieberta staje się na powrót prawdziwe. Opowiada o czujności wobec możliwości upadku.

KARL RAHNER I WOLNOŚĆ W OBLICZU OSTATECZNOŚCI

Jesteśmy przepojeni wizją wolności człowieka, jako szeregu aktów wybierania, decydowania. Wyobrażamy sobie samych siebie, jako istoty posiadające zdolność postępowania raz tak, raz inaczej, bo życie wyobrażamy sobie jako rezerwuar nieuporządkowanych możliwości. Współczesny człowiek rozumie wolność jako rodzaj „zawiasu”, na którym opiera się jego zdolność zaczynania i rezygnowania, możliwość przyświadczenia i negocjowania. Może zręczniejszą metaforą dla tak pojętej wolności byłaby metafora wolności jako siły, która umożliwia pona-

wianie naszych decyzji. Wtedy jednak całościowym obrazem spełnionej ludzkiej wolności jest po prostu suma tych szczegółowych wyborów. Jej realizacja wygląda jak nierozróżnialny szereg decyzji, wyborów, zaniechań, seria momentów życiowych, w których zapoczątkowywaliśmy nowe ciągi przyczynowo-skutkowe.

Rahner odrzuca taki obraz wolności. Rozumie jego zwodniczość: odpowiada on za odcięcie ludzkiej wolności od Boga. Ta wizja wolności jest nie tylko całkowicie zsekularyzowana, ale także zbanalizowana. Człowiek nie może poprzez czyny tak rozumianej wolności, poprzez swoje decyzje, wejść w bezpośredni związek z Bogiem. Nie może też definitywnie rozporządzić sobą. Wśród swoich decyzji człowiek nie znajduje bowiem takiej, której intencją byłoby związanie go z tym, co ostateczne. Opis ludzkiej wolności jako jednolitego szeregu wyborów nie uwzględnia możliwości istnienia decyzji, która jako swój temat miałaby odniesienie ostateczne do siebie i swojego losu. Tymczasem taka decyzja jest możliwa i dochodzi do głosu chociażby w samobójstwie, męczeństwie i poprzez to, co w niej jest wybierane albo odrzucane, różni się zasadniczo od wszelkich innych ludzkich wyborów.

Niemiecki teolog należy do grona wyjątków, bo szkicuje obraz wolności, w którym „wolność nie jest właśnie zdolnością polegającą na możliwości-nieustannie-powtarzanej-rewizji, lecz niepowtarzalną zdolnością aktualizowania tego, co ostateczne”⁹. W kolejnym zdaniu napisze, że „wolność jest zdolnością do wieczności”. Dla niego wolność jest miejscem, gdzie możemy dokonać wyboru tego, co ostateczne i nieodwracalne w naszym losie. Wolność, zdaniem Rahnera, realizujemy w wielu aktach, we wielu wyborach. Są to przejawy wolności, w których człowiek spełnia jeden jedyny i niepowtarzalny akt wobec siebie samego. Aktualizuje się w swojej niepowtarzalności. Decyduje o sobie jako o całości.

Ten opis wolności w egzystencjalno-transcendentalnych terminach relacjonuje podstawową intuicję wolności w chrześcijaństwie. Rahner wyrazi to, pisząc: „Wolność ma zasadniczo i nieuchronnie do czynienia z Bogiem”, bo „wolność do tego-co-ostateczne i wolność za albo przeciw Bogu są ze sobą ściśle związane”¹⁰. Jest to obraz wolności człowieka, w której mieści się pragnienie zbawienia lub potępienia. Cała siła ludzkiej wolności w tym się ostatecznie realizuje. Ta „podmiotowa wolność,

⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 83, Pax, Warszawa 1987.

¹⁰ Tamże, s. 85.

która stanowi o podmiocie jako całości i w kontekście jego ostateczności, może spełniać się tylko w »tak« albo »nie« powiedzianym Bogu, ponieważ tylko w ten sposób może ona dotyczyć podmiotu jako takiego i w jego całości¹¹ jest rzeczywiście wolnością Adama, która w nas tkwi. Nie dotykamy jej „empirycznie”, „fenomenalnie” Mamy do niej pośredni dostęp poprzez jej konkretne obiektywizacje. Te obiektywizacje mogą się tak rozbiec, że sens wolności, jako miejsca realizacji ostatecznego odniesienia, przestanie być dla człowieka zrozumiały.

Człowiek jako istota skończona wypowiada owo „tak” albo „nie” Bogu poprzez skończone wyrazy swojej wolności, poprzez drobne wybory życiowe, w których nie ma żadnego patosu, które ledwie muskają świadomość. Są one równie banalne jak zerwanie owocu, ale mają równie dramatyczne następstwa dla ludzkiego ducha. Tej dramatyczności warto przyjrzeć się z bliska.

POMIĘDZY ZBAWIENIEM I POTĘPIENIEM

Czy możliwa jest fenomenologia mówienia owego „tak” Bogu? Czy odpowiada temu jakiś specjalny akt mojej wolności, czy realizuje się on w cząstkowych wyborach? Jak jest ze świadomością tego aktu?

Oto grupa rozmodlonej młodzieży poświęca swoje życie Jezusowi. Oto katechumen wyznający swoją wolę definitywnego przyłgnięcia do Boga. Oni dają wyraz swemu pragnieniu bycia z Bogiem, ustami wypowiadają to „tak”. Jak ma się ono do ostatecznego „tak” lub „nie”, które zadecyduje o ich zbawieniu albo potępieniu?

Wieczne – bo w wieczności znajdujące swój wyraz – „tak” lub „nie” przejawia się poprzez akty woli, wybory, ma określone manifestacje, ale równocześnie trwa też utajone w osobie, nieraz zupełnie nieświadomione. Rahner będzie podkreślał ukryty charakter tej decyzji. Jest to jakieś fundamentalne nastawienie, fundamentalna postawa wrysowana w całokształt mojej wolności, poprzez nią dochodząca do głosu. Ta postawa jest nieustająco wystawiona na możliwość upadku, który może dokonać się poprzez absolutny drobiazg, zupełnie tak samo, jak zerwanie owocu w Edenie. Biblijny autor redukuje sam czyn do zupełnego banału, by pokazać, że tym, co katastrofalne, jest nie ów czyn, ale przez niego manifestujące się odstępstwo od Boga, rezygnacja z pierwotnej postawy przyłgnięcia. Ta rezygnacja jest czymś głęboko duchowym.

Z pewnością zdarzają się też takie odstępstwa od Boga, którym w sferze widzialnej może nie towarzyszyć żaden widzialny symptom.

W samym akcie realizacji mojej wolności, który dotyczy zwykle skończonego, określonego konkretnego życiowego, nie musi pojawić się jako bezpośredni temat: ostateczny wybór Boga, definitywna „lucyferyczna” odmowa. Zawsze jest jakiś czyn i związana z nim wina albo zasługa. Zawsze jest jakiś konkretny, który symbolizuje zakazany owoc. I na tym konkretnie człowiek skupia swoją uwagę. Fenomenologia wolności nie notuje wystarczająco mocnego doświadczenia tego definitywnego „tak” lub „nie” zwróconego w stronę Boga. Jest to jakaś najgłębsza tajemnica każdego ludzkiego serca znana wprost Bogu, a nam pośrednio. Rahner pisze, że w każdym akcie może i musi występować atematycznie owo „tak” lub „nie” wobec Boga. „W radykalny sposób spotykamy wszędzie Boga jako pytanie skierowane do naszej wolności, spotykamy Go w formie nie wyrażonej, atematycznej, nie zobiektywizowanej i nie wypowiedzianej we wszystkich rzeczach świata, a przede wszystkim w bliźnim.”¹²

Taka specyfika ostatecznego odniesienia naszej wolności sprawia, że trzeba o tym nauczać. Brak kulturowego umocowania tego wymiaru ludzkiej wolności sprawia, że staje się on dla zwykłego człowieka niemożliwy do odczytania. Z natury rzeczy obowiązek przypominania o nim, ustawicznego wskazywania na niego brało na siebie chrześcijaństwo. W masowym kaznodziejstwie nie zawsze niestety wywiązywało się z tego zadania. Stąd rozpowszechniona wizja pozytywnie realizowanej wolności jako ustawicznego ciułania dobrych uczynków. W efekcie wielu chrześcijan daje się obecnie uwodzić humanistycznej retoryce wolności, płacze rozróżnienia i myli wolność w wiecznym „tak” z fałszywym projektem wolności całkowicie zsekularyzowanej. Rahner słusznie kwestionuje mylne koncepcje wolności, które pokutują w chrześcijaństwie. „Nie” lub „tak” powiedziane Bogu nie jest algebraiczną sumą pojedynczych dobrych i złych czynów. To „nie” albo „tak” idzie poprzez te czyny, w nich się wyraża, ale równocześnie jest czymś głębszym. Jest ostateczną postawą, definitywnym wyborem, który przez te czyny dochodzi do głosu, ale jako zasadnicza całość, a nie suma cząstkowych zasług i win moralnych.

„Tak” Bogu może wcale nie kierować życiem księdza, a może być rdzeniem postawy umierającego z głodu człowieka. Jeden powierza się bez wahania „owej mocy, która nas założyła” (Kierkegaard), drugi mimo deklaracji i usiłowań nie umie zrezygnować z siebie, z własnej mocy i wy-

¹¹ Tamże, s. 87.

¹² Tamże, s. 86.

brać wolności wiecznego „tak” czegokolwiek, to „tak” by wymagało. Bywa, że za odrażającą zbrodnią nie kryje się wcale owo „nie” dla Boga, natomiast może ono tkwić za fasadą przyzwoitości, życia, w którym nie są łamane żadne zakazy Dekalogu, a którym rządzi rozczarowanie i rozgorzyczenie Bogiem. Potępienie i zbawienie jest najgłębszą tajemnicą każdego z nas.

Tę dramaturgię dodatkowo wzmacnia słabowitość, a przecież sprawczość naszej wolności. Zbawienie i potępienie stają się udziałem człowieka poprzez bezsilę, a równocześnie skuteczność „cienia wolności”, jej skończony charakter (Balthasar).

By wydobyć ten wątek, pójdźmy za liturgicznym zestawieniem dwóch tekstów biblijnych. Pierwszym jest fragment z Księgi Jeremiasza, drugim – znana historia bogacza z przypowieści o Łazarzu. Przytoczmy tylko pierwszy fragment, bo drugi jest dobrze znany.

Przeklęty mąż, który nadzieję pokłada w człowieku
i który w ciełe upatruje swą siłę,
a od Pana odwraca swe serce!
Jest on podobny do dzikiego krzaka na stepie.
Nie dostrzega, gdy przychodzi szczęście.
Wybiera miejsca spalone na pustyni,
ziemię słoną i bezludną.
Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu,
i Pan jest jego nadzieją!
Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą,
co swe korzenie puszcza ku strumieniowi.
Także w roku posuchy nie doznaje niepokoju
i nie przestaje wydawać owoców.

(Jr 17, 5-8)

W tym metaforycznym obrazie „dzikiego krzaka” zadziwiająca jest nagana za wybór spalonego miejsca na pustyni. Czyż nasienie miotane wiatrem wybiera drogę i miejsce, gdzie wiatr je rzuci? Prorok doskonale wie, że ten wiatr „ubezwłasnowalnia”, a jednak powiada o wyborze miejsca. Wiatr bowiem miota, ale nie ma siły wymusić zakorzenienia tam, gdzie rzuci. W tej niewoli nasienia niesionego przez wiatr jest niewielka przestrzeń wolności. Można ono przecież czekać, aż wiatr powieje w inną stronę i dopiero tam zacząć puszczać korzenie. Ta przestrzeń wyboru, gdzie będą duchowo żył, jest naprawdę nieduża, ale przecież decydująca. Stąd oskarżenie i nagana proroka dla tych, którzy z tego skrawka wolności nie korzystają i ich zasadniczy i ostateczny wybór nie jest wyborem Boga, ale „spalonych” miejsc pustynnych, gdzie ich życie musi zamrzeć.

W perspektywie tego tekstu można spojrzeć na wolność ewangelicznego bogacza. Była też ograniczona jego miejscem życia, pozycją społeczną. Ale decyzja o pomocy Łazarzowi znajdowała się przecież w kręgu jego możliwości. Ta niewielka przestrzeń wolności, wolności rozproszonej, niewykorzystanej, staje się decydująca dla ostatecznego losu bogacza.

To zestawienie tekstów biblijnych ukazuje całą dramatyczność wyboru „tak” Bogu. On dokonuje się w obszarze wolności skończonego stworzenia, które „przegapia” swoją wolność, roztrwania ją – nie wybierając, wybiera.

PRAGNIENIE METAFIZYCZNE

I

Pragnienie jako synonim pełnego namiętności wewnętrznego dążenia do czegoś, czego się nie „posiada” – w najszerszym tych słów znaczeniu – lub „posiada” w stopniu niewystarczającym; któż nie zna z doświadczenia, a nieraz i z analiz psychologicznych, tego, co te słowa wyrażają? Związek między pragnieniem a, mówiąc najogólniej, upragnioną wartością – to jeden z najtrwalszych składników naszego doświadczenia i zarazem nabudowujących się na nim teorii. Wydaje się przy tym, że charakterystyczne dla myśli naukowej, a także pewnego typu filozofii, redukcjonizmy, odpowiadające ludzkim skłonnościom do upraszczania obrazu świata, chciałyby sprowadzić pragnienie jako takie do jakiejś ciemnej ludzkiej „*arche*”, na przykład do pożądania seksualnego lub – w innym, bardziej patetycznym rejestrze – do „woli mocy”, dominacji, panowania. Tak czy owak, te i inne kierunki rozprawiają się zazwyczaj krótko z rodzajem pragnienia, o jakim chciałbym tu mówić: z „pragnieniem metafizycznym”, z góry dewaluując go w ramach tego, co zostało nazwane strategią podejrzeń. Pragnienie, które tu nazywam „metafizycznym”, występuje także pod innymi, w sposób nie zawsze oczywisty pokrewnymi nazwami, takimi jak pragnienie szczęścia, pragnienie bycia, pragnienie Nieskończoności, pragnienie Jedności, Piękna, Dobra, Boga wreszcie. Znaczenie użytego tu terminu „metafizyczny” nie nawiązuje w pierwszym rzędzie do arystotelesowskiej idei „filozofii pierwszej” jako nauki o bycie jako takim – nie chodzi więc tu o pragnienie

bytu jako bytu czy zgoła filozofii pierwszej. Raczej chodzi tu o to rozumienie metafizyki, które, rozpoczęte przez platońską teorię idei, skryształizowało się w arystotelesowskiej koncepcji teologii i zaczęło w europejskiej myśli dominować od czasu neoplatonizmu. „Meta” znaczy tu więc nie tyle „po” (księgach o fizyce), lecz „ponad”; pragnienie tego, co ponad – oto sedno metafizycznego pragnienia.

Filozofia metafizycznego pragnienia to stały motyw europejskiej, głównie kontynentalnej, filozofii, od Platona po Lévinasa, Simone Weil i Naberta, nawet Ricoeura. Motyw ten wydaje się trwalszy niż sama metafizyka jako filozofia o pretensjach naukowych i nie daje się wyeliminować rozmaitymi zakłęciami i anatemami w stylu, właśnie wspomnianych, „systemów podejrzeń”. Przetrwał kryzys metafizyki jako ontologii, triumfując m.in. w, tak ważnej w naszych czasach (choć krytykowanej), lévinasowskiej filozofii Dobra ponad byciem, „*epekeina tes uzias*”. Dlaczego? Warto zastanowić się nad tym fenomenem. Spróbujmy najpierw uporządkować, dość pobieżnie, główne wątki znaczeniowe zawarte w niektórych filozofiach pragnienia.

1) Pragnienie, które jawi się na początku filozofii europejskiej, to najpierw szczere i bezproblemowe pragnienie szczęścia, stale obecne w filozofii greckiej i średniowiecznej, zdewaluowane właściwie dopiero i szczególnie przetworzone w filozofii Kanta. Bez względu na różnice między filozofami, szczęście oznacza tu pewne akjologiczne maksimum „dla nas”, które pozwala człowiekowi osiągnąć także jego antropologiczne, a zarazem poniekąd ontologiczne, maksimum w języku Arystotelesa „*entelecheia*”, spełnienie najgłębszych możliwości człowieka, które od Platona oznaczało kontemplację idei i Boga – wystarczy tu przypomnieć nieśmiertelne stronice Platońskiej *Uczty*. Władysław Tatarkiewicz, autor znakomitej książki o szczęściu, ukazuje jednak wielorakość jego rozumień, pokazuje także, że dążenie do szczęścia nie musi być dominujące: może ustąpić innym dążeniom i innym sprawom, uważanym za ważniejsze. Koronnym przykładem, nad którym nigdy dosyć się zastanawiać, jest pragnienie oddania życia za kochanego człowieka lub za ojczyznę. W dziejach filozofii dopiero jednak Kant w sposób autorytatywny zarzucił, jak wiadomo, pragnieniu szczęścia pominięcie najistotniejszych, bo etycznych możliwości człowieka: pragnienie szczęścia jest dla Kanta równocześnie egocentryczne i „patologiczne”, czyli heteronomiczne, zależne od tego, co działa, niejako z zewnątrz, na zmysłowość, gdy tymczasem wielkość człowieka polega na wolności od tego, co zewnętrzne (i co podlega, *ex hypothesi*, ścisłemu determinizmowi) ku wewnętrznemu prawu moralnemu, będącemu wyrazem auto-

nomii ludzkiego rozumu i woli. Szczęście wprawdzie może – a nawet, zgodnie z logiką rozumu praktycznego, musi – być nagrodą dla istot rozumnych i moralnych; nie ma prawa być jednak korelatem pragnienia, nie mówiąc o tym, że jego osiągnięcie nie jest w żadnej mierze teoretycznie pewne.

2) Pozostając wewnątrz podstawowego przekonania Kanta, że wielkość człowieka polega na jego autonomii, pragnienie powraca w szczególności pogłębiony sposób w filozofii Fichtego, a zwłaszcza jego spadkobiercy, ostatniego wielkiego przedstawiciela francuskiej filozofii refleksji, Jeana Naberta, jako pragnienie „czystego ja” nieskażonego egoizmem, negatywnością, skończonością. Pragnienie to, które można nazwać pragnieniem czystości, definiuje samoświadomość ja, jawiącego się sobie w refleksji od razu nie na miarę „czystego ja” (w „źródłowej afirmacji”), którego afirmacja go przenika – pojawia się więc niejako zdwojone i asymetryczne, dane jedynie w pragnieniu. Zawarty w „czystym ja” moment „wniosłości” odpowiedzialny jest u Naberta równocześnie za ideę boskości i za nieustanne dźwiganie się konkretnego ja, za „promocję egzystencji”. Powrócimy do tych myśli.

3) Obecna u Kanta – naszego prowizorycznego punktu oparcia – idea „radikalnego zła”, która wyraża coraz bardziej, w świetle europejskiego racjonalizmu, gorszące i zarazem istotnie potężniejsze doświadczenie zła – doświadczenie kulminujące chyba w mijającym stuleciu – rozszerza i pogłębia problematykę szczęścia i czystości m.in. w kierunku filozofii pragnienia zbawienia. Pragnienie zbawienia – to samo serce religii. Zakłada ono, tak czy inaczej, możliwość „skoku jakościowego”, wydarzenia, przejścia ze stanu permanentnego, duchowego i fizycznego, zagrożenia w stan wolny od zagrożenia, a zarazem nasycony najwyższymi wartościami. Pragnienie zbawienia w europejskiej filozofii artykułowane jest na różne sposoby, najczęściej w zasięgu promieniowania chrześcijaństwa. Jeśli można by wskazać dwa, spośród najbardziej dominujących, rozumienia zbawienia, byłyby to: z jednej strony, wstąpienie do królestwa nareszcie możliwego poznania Boga, a zarazem spełnionej miłości do Boga i ludzi między sobą; z drugiej strony stworzenie możliwości całkowitej regeneracji ludzkiej wolności i wszystkich jej potencji twórczych. Pierwsze rozumienie jest bodaj samym sednem, obecnej we wszystkich wielkich europejskich konstrukcjach, chrześcijańskiej wizji szczęścia; rozumienie drugie, zawarte w idei odkupienia i, tak typowej dla myśli protestanckiej, idei „nowego człowieka”, charakteryzuje np. myśl Naberta, ale także może eschatologiczne, świeckie utopie? Otóż wraz z pierwszym z tych rozumień wkraczamy nieuchronnie

w „metafizyczny” właśnie wymiar pragnienia, niekoniecznie jeszcze obecny w rozumieniu drugim. W ten sposób właśnie pragnienie – i wyłaniające się z niego zagadnienie – zbawienia stawia na ostrzu noża podstawowy problem metafizycznego pragnienia, to znaczy jego odniesienie do transcendentnej rzeczywistości lub też właśnie – pozostawanie w łonie przede wszystkim ludzkiej, indywidualnej lub społecznej, immanencji. Przykładem filozofii pragnienia jako otwartego na „inicjatywę z góry” przynoszącą zbawienie, a wraz z tym dopiero możliwość poznania rzeczywistości (a nie tylko pojęcia) boskiej transcendencji, jest myśl Maurice Blondela, autora *L'Action*. Człowiek według niego dąży, poprzez wszystkie swoje konkretne, skończone cele, do nieskończoności – zaspakajanie konkretnych potrzeb i wyznaczanie wciąż nowych celów uzyskuje swój rozumiały sens w łonie pragnienia nieskończoności, czyli „tego, co jedynie konieczne”. Właśnie to ostatnie pragnienie chce przede wszystkim być zaspokojone, tyle że nie może być zaspokojone jedynie naszymi siłami. Stąd otwartość, oczekiwanie i zarazem konieczność – w razie ewentualnej „propozycji z góry” czyli Objawienia – wyboru wolności, „opcji fundamentalnej”.

4) Pragnienie Nieskończoności – to także fundamentalna kategoria Emmanuela Lévinasa. Lecz nieskończoność pojawia się tu jedynie w metafizycznym pragnieniu, oznaczając absolutny dystans między mną jako nieuleczalnie zamkniętą w sobie, razem z moim pragnieniem szczęścia, tożsamością a absolutnie innym, drugim, a także Innym absolutnym, Bogiem; pragnienie metafizyczne to pragnienie absolutnie Innego. Oto dlaczego pragnienie nieskończoności z definicji nie może być zaspokojone, bowiem zaspokojenie to immanentyzacja i wchłonięcie nieskończenie innego w skończoność. Ale dlatego też wszelka wspólnota z drugim nie respektuje w gruncie rzeczy jego odrębności: z drugim jako takim, a tym bardziej z Bogiem, wspólnota jest niemożliwa, bowiem groziłaby ona wchłonięciem go w pewną całość wzajemnej partycypacji. Skoro tak, to pragnienie musi „zmienić znak” i przemienić się w gotowość służenia, bezinteresownego dawania siebie i odpowiedzialności za bliźniego, którego wcale nie pragnę: w ten sposób pragnienie Dobra – inna nazwa na Nieskończoność – przemienia się w wymóg dobroci, zachowując w ten sposób zarazem wzniosłą transcendencję Dobra. Etyka u Lévinasa całkowicie wytrąca, jak widać, pragnienie z tego, co było nadzieją na spełnienie siebie w eschatologicznym królestwie miłosnej „pleromy”, o jakiej pisał jeszcze, w nawiązaniu do św. Pawła i do całej wielkiej tradycji myśli chrześcijańskiej, współczesny Lévinasowi filozof dialogu i egzystencji, Gabriel Marcel.

5) Jeszcze radykalniej pragnienie od spełnienia oddziela Simone Weil. Pragnienie, które określiliśmy jako metafizyczne, oznacza u Simone Weil, bardzo po platońsku, pragnienie absolutnego Dobra jako takiego. Lecz Dobro ma szczególny status: w samym swym sensie jest tym, czego tutaj nie ma, co absolutnie nieosiągalne, ale co właśnie dlatego upragnione. Dobro jest zatem dane jedynie w pragnieniu, ale wskutek tego staje się ostatecznie z nim tożsame: pragnienie absolutnego Dobra samo jest absolutnym Dobrem. Równocześnie jednak możliwość przyłgnięcia pragnieniem do Dobra zakłada „łaskę”, a więc impuls ze strony tego, co „nadenaturalne”, który jedyny jest w stanie wyrwać nas z reżymu bezlitosnej, przyczynowo uporządkowanej konieczności. Tylko że „łaska” u Simone Weil nie ma wiele wspólnego z biblijnym sensem tego słowa – jest raczej świadectwem działania w nas porządku, który w najmniej niedoskonały sposób wyrażają, ogarnięte naszą miłością, greckie transcendentalia: Dobro, Prawda, Piękno. Simone Weil zatacza koło europejskiej myśli, wracając do Platona z *Uczty i Państwa*, pozbawiona jednak złudzeń co do możliwości, a nawet sensu – tak, wydawało się, oczywistego – spełnienia metafizycznego pragnienia. W ten zarazem sposób, niebaczną na nie pozbawioną racji krytykę Nietzschego, odrywa pragnienie od życia i możliwości smakowania prawdziwego dobra w jego pulsującym łonie.

6) W ten sposób pragnienie metafizyczne zostało radykalnie oderwane od, uświadomionego także w myśli europejskiej, pragnienia bycia na przedłużeniu istnienia po prostu, pokrewnego pragnieniu życia. Wartość przeżywanego życia, wszechobecna w myśli biblijnej, została filozoficznie zinterpretowana i usankcjonowana w myśli Tomasza z Akwinu przez podkreślenie absolutnego prymatu samego istnienia, zarówno w stworzeniach, jak w Bogu, w stosunku do, odniesionych do podmiotu, „transcendentaliów” Dobra, Prawdy, Piękna. Bóg jest nade wszystko absolutnym Samoistnym Istnieniem, Byciem, w którym wszystko uczestniczy, a „naturalne pragnienie Boga” oznacza pragnienie widzenia tego Boga dzięki maksymalnemu uczestnictwu w Jego byciu. Bycie to bowiem jako absolutne jest także w pełni nasycone najwyższymi wartościami, których realizacja poprzez porządek cnót jest skądinąd najpewniejszą drogą dla człowieka do partycypacji w boskim istnieniu. Pragnienie istnienia w pobliżu Boga zakłada oczywiście nieuchronnie pragnienie wiecznego życia i nieśmiertelności, a więc wieczności.

7) Pragnienie istnienia, które jest dobre samo w sobie i które dlatego pociąga za sobą pragnienie nieśmiertelności, oznacza coś zupełnie innego w kontekście filozofii Spinozy z jego słynnym *conatus essendi*. Twier-

dzenie VI cz. III *Etyki* głosi, że „każda rzecz, o ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swoim istnieniu”, a twierdzenie VII – że ta dążność jest po prostu samą istotą rzeczy czy też z niej wynika. Istota rzeczy jest bowiem konieczna, a więc wewnętrznie niezniszczalna; ale rzecz, nie będąc Bogiem, nie jest niezniszczalna zewnętrznie. Uczestnicząc jako modus Boga w Jego nieskończonej mocy, rzecz musi jednak o swoje istnienie walczyć i dlatego „przeciwstawia się wszystkiemu, co by mogło jej istnienie usunąć” (tw. VI); stąd „każdy usiłuje zachować swe istnienie” (cz. IV, tw. XXV, dow.). Tę to właśnie dążność, czyli pragnienie zachowania swego istnienia, nieodłączne od walki o przetrwanie, Lévinas umieszcza, nie bez racji, u podstaw – tak obecnej u Schopenhauera – wojny wszystkich przeciwko wszystkim i rozmaitych totalitaryzmów; dlatego ostatecznie pragnienie bycia, pragnienie nieśmiertelności, pragnienie poznawania także jawią mu się jako szyfry woli samoafirmacji, „woli mocy”. Lévinas dosięga tu – nie wspominając o nim – Nietzschego, lecz poprzez niego Hegla; dlatego pragnienie Nieskończoności jest u Lévinasa – w oczywistej opozycji do Hegla – pragnieniem wyjścia poza istnienie i bycie, *epekeina tes uzias*.

8) Ale to właśnie w filozofii Hegla idea metafizycznego pragnienia we wszystkich swych wersjach została bowiem poddana najbardziej przenikliwej krytyce pod postacią pojęcia „nieszczęśliwej świadomości” z *Fenomenologii ducha*, o której musimy na koniec wspomnieć. Rdzeniem myśli Hegla jest, jak wiadomo, przekonanie, że ludzkie „ja” jest w dialektycznej jedności z Absolutem, który jest jednak wciąż w drodze do siebie samego, to znaczy do swojej samowiedzy, dokonującej się wraz z rozwojem samoświadomości człowieka. Człowiek poszukuje siebie samego – czyli Absolutu w sobie – a poszukiwanie to jest zarazem istotą pragnienia: człowiek dąży do swojej pełnej samowiedzy, pragnie nie tyle po prostu istnieć, ile posiadać siebie w pełni. Lecz jest to niemożliwe bez zapośredniczenia przez inność – Hegel nazywa ją życiem – to znaczy inną samoświadomość zdolną do uznania mojej i w ten sposób wyprowadzenia jej poza czystą subiektywność, wprowadzenia w świat intersubiektywnego rozumu. Jednakże inność – to właśnie jedynie, przechodząca przez różne figury, dialektyczna droga do samoświadomości, która musi inność wchłonąć i rozpoznać w niej siebie; gdyż „...samowiedza jest pewna siebie tylko wtedy, gdy doprowadza do zniesienia tego »i n n e g o«, które stoi przed nią jako samoistne Życie; jest ona w ten sposób pożądanym” (*Fenomenologia ducha*, I, 139, tłum. Landman 1963, s. 209). Otóż najważniejszą i dla całości myśli Hegla decydującą figurą na tej drodze ku pełnej samowiedzy jest, jak wiadomo, „świadomość

nieszczęśliwa". Właśnie w niej dochodzi bowiem do głosu to, że inność jest w istocie wyobcowaniem się z siebie podmiotu, wygnaniem go niejako przez niego samego. Dlatego inność – jako inna samoświadomość – jest w „świadomości nieszczęśliwej” rzutowana w transcendencję pozaświatowego Boga w postaci Uniwersalnej Istoty, w stosunku do której konkretne ja jawi się sobie jako skończone, bezwartościowe, równocześnie tęskniące i sparaliżowane strachem, rozrywane zatem przez dialektyczną sprzeczność, a więc – jak u Spinozy – walką. Istotą myśli Hegla wydaje się tu przekonanie, że świadomość pragnie, ponieważ nie wie – nie zagościł w niej jeszcze rozum. Pragnienie metafizyczne w postaci tęsknoty do Boga jest więc dla Hegla jedynie przejściową – choć konieczną i krystalizującą się w najwyższych formach religii – postacią sentymentalnego złudzenia świadomości, poszukującej w niebie metafizyki tego, co znajduje się jedynie w jej własnym, lecz jeszcze nie dojrzałym – dojrzałym dopiero w filozofii – immanentnym rozumie.

II

Jak widać, nawet najpobieżniej poprzez historię filozofii zarysowana problematyka metafizycznego pragnienia zawiera kilka zasadniczych myśli i stawia przed nami kilka fundamentalnych pytań.

1) Pierwszą z nich jest – wylaniająca się z filozofii Fichtego, Naberta, Blondela – myśl o szczególnej dialektycznej strukturze podmiotu. Podmiot budzi się do swojej własnej podmiotowości od razu rozdzielony na fundamentalną tendencję, pragnienie, „*volonte voulante*” – mówiąc językiem Blondela – i konkretne cele, dążenia, potrzeby, „*volonte voulue*”, których spełnienie tylko pogłębia i drażni poczucie głębokiej alienacji, ułomności, skończoności. Rozdzielenie to (czy zdwojenie) okazuje się naznaczone podwójną transcendencją: z jednej strony, przekraczaniem jednych dążeń przez drugie, nieustanną pogonią za nowymi celami, a także wymogiem ciągłego moralnego postępu w drodze ku nieskończonemu biegunowi; z drugiej strony – nienaruszoną transcendencją owego bieguna w stosunku do wszystkiego, co ma do niego prowadzić. Otóż podmiot dany jest sobie – taka jest konkluzja tych myślicieli – nie w kartezjańskiej statycznej intuicji własnego myślenia i konstatacji zdwojenia na „ja empiryczne” i „ja transcendentalne”, lecz w żywym przeżyciu, wtórnie dopiero naświetlonej myślą, struktury pragnienia. W tak rozumianej strukturze pojawia się nieuchronnie, jako biegun pragnienia, pewien Absolut – pytanie tylko jaki i jak go wolno rozumieć? Filozofia Hegla odpowiada, jak wiemy: ten Absolut – to my sami, jako miej-

sce rodzenia się w nas Ducha: pragnienie Absolutu jest jak pozostawanie przy otwartym grobie Chrystusa, zamiast poszukiwania Go, w Duchu Świętym, we własnym wnętrzu; transcendencja pragnienia jest złudzeniem, jest szyfrem niedojrzałej świadomości. Czy tak jest jednak naprawdę? Kierkegaard przypomina, że żadne operacje na świadomości nie są w stanie wyegzorcyzmować realności zła w nas i nieszczęścia poza nami: za każdym zakrętem czyha rozpacz, na którą odpowiedzią jest tylko wiara (lub jej odmowa) w możliwość całkowitego i realnego, a nie jedynie pojęciowego zwycięstwa nad złem. To może właśnie Hegel karmi się złudzeniem, a nie Kierkegaardowska „namiętność wiary”. Pragnienie metafizyczne to raczej szyfr cielesno-duchowej drogi egzystencji, która bierze na serio odpowiedzialność za swoją niepowtarzalną, jednostkową konkretność i zarazem wartość w obliczu zła, które paraliżuje z monotonną uporczywością próby rozumnego porządkowania świata.

2) Struktura pragnienia wydaje się odsłaniać, jak widać, nie tylko narodziny samoświadomości. Jest także *implicite* sądem – w szerokim sensie – na temat związku między istnieniem i wartościami, ontologią i aksjologią. Pragnienie triumfuje dzięki zagrożeniu złem i nieszczęściem, jest wyrazem niezgody na czystą faktyczność istnienia, które nie byłoby usprawiedliwione przez wartości. Niezgoda ta może mieć jednak, jak się zdaje, dwa różne kierunki czy adresy: A) skończoność ontologiczną jako taką lub B) zło, którego sens przekracza sens skończoności będąc raczej tym, co Nabert nazwał „*l'injustifiable*”, niemożliwe do usprawiedliwienia, monstrualne.

Ad. A) Skończoność może mieć, jak wiadomo, także dwojaką stylizację: bardziej egzystencjalną i bardziej esencjalną.

(a) Jak widzieliśmy, *conatus essendi* Spinozy, wypływający beznamiętnie z istoty rzeczy, zakłada możliwość zniszczenia tej rzeczy przez przyczynę zewnętrzną. Właśnie dlatego „każda rzecz (...) usiłuje pozostawać w swoim istnieniu (*in suo esse perseverare*)” (cz.III, tw. VI), „przeciwstawia się wszystkiemu, co mogłoby jej istnienie usunąć”. Istnienie rzeczy jest zagrożone, tylko bowiem do istoty Boga należy istnienie, tylko On nie może nie istnieć – Spinoza przypomina tu i przetwarza jedynie podstawowe twierdzenie metafizyki chrześcijańskiej. Problematyka *conatus essendi* to problematyka, leżącego poniżej tematyzującej świadomości, sprzeciwu wobec ontologicznej skończoności, egzystencjalnej kruchości, której wykonawcą, a w każdym razie siedliskiem, jest czas. Kruchość ta kulminuje oczywiście w śmierci i pragnienie oznacza tu przede wszystkim wymóg, tak czy inaczej rozumianej, nieśmiertelności. Nabiera on szczególnie dramatycznego akcentu, gdy wchodzi w grę druga, zwi-

cza ukochana osoba. Namiętne pragnienie nieśmiertelności bliskiej osoby i nieustannego trwania samej miłości nadaje wówczas sens pragnieniu własnej nieśmiertelności – podkreślał to szczególnie mocno Gabriel Marcel. W jednym i w drugim wypadku ten sprzeciw wobec skończoności zakłada coś, co w nawiązaniu do Naberta można nazwać „źródłową afirmacją” istnienia, jako zapowiedzi pełni „bycia” nie narażonego już więcej na zniszczenie. Będzie jeszcze o tym mowa.

b) Ontologiczna skończoność daje o sobie znać także, jak wiadomo, w tym, co nazwano „sytuacyjnością” ludzkiej egzystencji: rzuceniu jej w konkretne, ograniczone indywidualnie, geograficznie i dziejowo możliwości. Ludzki podmiot jest bowiem równocześnie otwarty na „świat”, czyli na całość możliwości, w świetle której jego własne pozytywne możliwości jawią mu się zarazem jako prywacja wobec innych, nieosiągalnych – w myśl spinozjańskiego *adagium*: „*omnis determinatio est negatio*”. Pragnienie – to zatem, w wersji ontologicznej, także niezgoda na własną konkretność jako ograniczoną, wykluczającą inne możliwości, niezdolną do wyczerpania bogactwa bycia. Bogactwo możliwości – oto co jawi się, tym razem w stylizacji esencjalnej, jako adresat pragnienia metafizycznego rozumianego jako pragnienie absolutnego, nieskończonego bycia. Któż jednak nie widzi – jak to dawno zauważył Kant – że owa „*omnitude realitatis*” jako obiekt pragnienia zawiera bynajmniej nie wszystkie, lecz wyłącznie pozytywne aksjologicznie możliwości, te, które, tak czy inaczej, „usprawiedliwiają” istnienie! Wydaje się w każdym razie, że w wersji ontologicznej pragnienie metafizyczne odrzuca i zarazem transcenduje negację jako przytwierdzoną do skończoności: krótkości czasowego istnienia, ograniczoności określonych możliwości. Jego złem jest nieszczęście skończoności jako takiej, jego dobrem – pełnia bytu.

Ad. B) Pragnienie metafizyczne osądza jednak także, i przede wszystkim, zło moralne, zbrodnię, perwersję woli, nieczystość intencji, których do negatywności po prostu zaliczyć nie sposób. Osądza także, tajemniczo korespondującą ze złem, monstrialność nieszczęść, grozę spustoszeń – to wszystko, co zawiera ciemną, monstrialną nieraz i demoniczną pozytywność. Korelatem pragnienia jest tu nie tyle pełnia – rozumiana jako bogactwo – bytu, ile pełnia dobra, a przede wszystkim duchowa przejrzystość, której siedliskiem jest wolny od egoizmu i silny duchowo podmiot. Tutaj pragnienie metafizyczne przepisuje szczególnie wyraźnie – bardziej jeszcze niż w wersji ontologicznej – to, co powinno być, a nie jest, protestuje przeciwko temu, co być nie powinno, przeciwko poczuciu fundamentalnej, realnej, a nie pojęciowej, alienacji egzystencji – w imię wartości, które egzystencję i istnienie usprawiedliwiają.

3) Pragnienie metafizyczne także stawia przed nami na ostrzu noża zagadnienie metafizyczności jako takiej. Metafizyka – „*ta meta ta fizyka*” – to przekraczanie „natury”, a więc świata rzeczy w najszerszym rozumieniu. U Arystotelesa i w klasycznej metafizyce przekraczanie to dokonuje się w podwójnym kierunku: pojęcia bytu jako takiego, czy, jak chce Heidegger, bycia oraz – Bytu Najwyższego, Boga metafizyki, a zarazem Dobra całego wszechświata. Co jednak oznacza metafizyczność w porządku pragnienia? Odpowiemy na to pytanie w kilku krokach.

A) Pragnienie metafizyczne odnosi się niewątpliwie w samym swoim porywie do aksjologicznego optimum, które zgodnie z tradycją platońską nazwijmy dobrem, Dobrem Absolutnym. Pytanie zasadnicze i wstępne dotyczy związku oraz sensu tego związku między dobrem a rzeczywistością. Pragnienie Absolutnego Dobra nie jest po prostu miłością tego dobra w jego aksjologicznym maksimum, ale zarazem pragnieniem urzeczywistnienia tego dobra, pragnieniem, by ono „było”.

B) Lecz podstawową daną pragnienia jest niemożliwość tego dobra w warunkach świata, w jakim żyjemy. Powoduje to, że rzeczywistość dobra jawi się z konieczności właśnie jako rzeczywistość metafizyczna, ponadświatowa, „nadprzyrodzona”.

C) Pragnienie metafizyczne domaga się jednak zarazem mimo wszystko realizacji dobra, co oznacza, że ustala ono od razu między światem i nami w nim szczególną relację teleologiczną: do dobra całym sercem dążymy. Lecz relacja ta jawi się jako paradoksalna, rozpięta między poczuciem metafizyczności i absolutności dobra, a imperatywem niemożliwego, wydawałoby się, „nadejścia” tego dobra. W tym właśnie punkcie dokonują się kluczowe teoretyczne decyzje, nie bez znaczenia dla decyzji praktycznych. Ich sens jest zarówno antropologiczny, jak ściśle metafizyczny.

D) Rozstrzygnięcia antropologiczne dotyczą pytania o samowystarczalność człowieka jako takiego, o to, czy spełnia się on ostatecznie w oparciu o swoje „transcendentalne ja”, „ja czyste”, do którego przede wszystkim jego pragnienie się odnosi, czy też znajduje się w sposób najgłębszy w relacji do innego, drugiego, rozumianego jako pewne „ty”. Co więcej, trzeba zapytać, czy także ludzkie „ty” z jego ułomnością i zawodnością jest w stanie wypełnić sobą pragnienie zasadniczego dopełnienia i czy poprzez odniesienie do każdego „ty” nie zarysowuje się głębsze odniesienie do pewnego, całkowicie zwróconego ku nam i w pełni wernego, „ty metafizycznego”, które trzeba by wówczas nazwać za dialogistami „Absolutnym Ty” czy też „wiecznym Ty”, nieredukowalnym do jakiejś abstrakcyjnej zasady. Dalsze rozstrzygnięcie dotyczyłoby pytania, czy to ostatecznie odniesienie, które zakłada, mówiąc językiem Jean-

Luc Mariona, „dystans”, mogłoby mimo to przemienić się w intymną wspólnotę taką, jaka istnieje między miłującymi podmiotami.

E) Ta antropologiczna decyzja nie jest, jak widać, niezależna od decyzji metafizycznej. Rodzi się tu jednak podstawowe pytanie, czy rzeczywistość tak rozumianego absolutnego dobra jest w ogóle możliwa i co to by miało znaczyć. Linie podziału przebiegają tu nie tylko między czystą afirmacją i czystą negacją, ale także według rozmaitej wrażliwości na pluralizm sposobów istnienia. Powróćmy do przykładów. Dla Naberta absolutne dobro to tyle, co „wzniosłość” w „ja czystym”, rozumiana jako forma bez konsystencji ontologicznej; przynagla ona nie tylko imperatywnie do „promocji egzystencji”, lecz także wypatruje z nadzieją całkowitej realizacji dobra w, doskonale pozbawionych egoizmu, wewnętrznie przejrzystych „świadkach Absolutu”, wcieleniach wzniosłości. Dlatego pragnienie metafizyczne dąży u Naberta samo z siebie do wypracowania – przy pomocy myśli filozoficznej – kryteriologii świadectwa w postaci *a priori* „boskości”, równoważącej w doskonałym człowieku całe zło świata, ale idealnej, nie zaś uprzedmiotowionej metafizycznie, za to wypatrującej historycznej realizacji. Dla Simone Weil dość podobnie: rzeczywistość absolutnego Dobra to odpowiednik śmiertelnej powagi naszego pragnienia, lecz nie znak istnienia Boga, istnienia, które obciążone jest jako takie zawsze nieuleczalną nędzą. Dla Lévinasa natomiast sensem rzeczywistości dobra jest konkretna odpowiedzialność za drugiego, którego jedynie figurą, w gruncie rzeczy, jest metafizyczna idea Nieskończoności. Metafizyczna rzeczywistość oznacza zatem dla tych myślicieli coś więcej, a nie mniej niż ontologiczna „gęstość” transcendentnego Boga metafizyki bytu, będącego dla nich kompensacyjnym tworem reifikującej inteligencji.

4) Lecz koncepcje te zdają się pomijać imperatyw pragnienia, sformułowany *de facto* w pojęciu „najwyższego dobra” i w trzecim „postulacie rozumu praktycznego” Kanta: całkowitego zwycięstwa rozumnego ducha nad całością materii, całkowitej podległości świata duchowi, który w związku z tym nie może być tylko ludzki, musi być boski w sensie ontologicznym. Oznacza to, że metafizyczne pragnienie domaga się *implicitie* idei Stworzyciela, która, jeśli jest nieuchronna praktycznie, musi być także teoretycznie możliwa, a może nawet konieczna? Bowiemy całkowite zwycięstwo ducha oznacza zarazem całkowitą pełnię sensu, która pobrzmiewa od platońskich początków w koncepcji miłosnego dążenia ku kontemplacji tego, co jedyne jest w stanie rozświetlić mroki faktyczności, bezsensowności i zarazem doświadczonej egzystencjalnej kruchości istnienia: ku idei Dobra jako Fundamentu. Czy jednak trady-

cyjna metafizyka z oboma tymi – praktycznym i teoretycznym – stronami metafizycznego pragnienia naraz sobie radzi? W każdym razie widać w niej – by użyć tu słów Maritaina – nie tylko wielkość, ale i nędzę. Podpowiada ona wprawdzie, jak możliwa jest idea Stworzyciela, nie mówi jednak, jak możliwe jest stworzenie: idea koniecznie istniejącego Bytu, czy Samoistnego Istnienia, które musi być także ontologicznie pierwotne w stosunku do wszystkiego innego, nie jest zapewne wewnętrznie sprzeczna, nie czyni jednak ani trochę bardziej zrozumiałą relację pochodności i rzeczywistego stwarzania: dlaczego samowystarczalny Absolut miałby cokolwiek stwarzać? Przenikliwe światło na to zagadnienie pada dopiero z wnętrza religijnego, ciężarnego symbolem, dyskursu, między innymi – a może głównie – dyskursu Biblii z jej logiką nie tyle dialektyczną, ile dialogiczną, logiką miłującej wolności, silniejszej niż śmierć, zniszczenie, destrukcyjny chaos. Czy można jednak przełożyć tę logikę na racjonalnie metafizyczną i powiedzieć, że pragnienie domaga się transcendencji, która byłaby „pierwszą przyczyną” immanencji świata, w jakim jesteśmy i jaki myślimy? Pragnienie jako takie z całą pewnością nie adresuje się do przyczyny! Jakkolwiek by było w całej rozciągłości, logika miłości z pewnością przekracza nie tylko przedmiotowo traktowaną logikę przyczynowości, ale także etyczną logikę powinności i odpowiedzialności. Trzeba by może powiedzieć za Gabrielem Marcellem, że obejmuje ona reżym intersubiektywnego uczestnictwa i ontologiczną tajemnicę, której nie da się przełożyć bez reszty na myślenie obiektywistyczne i w której nie zanikają odrębności, lecz konstytuują prawdziwą więź, „*religio*”, w sensie, jaki nadał temu słowu Laktancjusz.

5) Trzeba by jednak może uporać się z jeszcze jednym, dotyczącym pragnienia metafizycznego, zagadnieniem, które poruszył z całą wyrazistością Lévinas: zagadnieniem różnicy między potrzebą a pragnieniem. Różnica ta, a nawet przeciwstawienie, uzyskuje swój pełny sens w świetle heglowskiej idei świadomości nieszczęśliwej, nietzscheańskiego resentymentu czy freudowskiej kompensacji. Sednem krytyki, wymierzonej przez systemy podejrzeń pod adresem intencji metafizycznego pragnienia, jest traktowanie metafizycznej rzeczywistości – Boga – jako kompensacji naszej nędzy, narzędzia odwetu na rzeczywistości, szczydła dla słabeuszy. Inaczej mówiąc – jest to krytyka platońskiej idei pragnienia jako wypływającego z b r a k u. Dla Lévinasa brak łączy się z możliwą do zaspokojenia, to znaczy zarazem włączenia w obręb mojej immanencji, potrzebą, której zaspokojenie mój brak uzupełnia, nie pozwalając mi jednak w żadnej mierze na spotkanie z rzetelną transcendencją Innego. Dlatego metafizyczne pragnienie nie ma dla niego nic wspólnego z bra-

kiem – przeciwnie, wypływa ono z nadmiaru spełnionej tożsamości, którą dlatego stać na bezinteresowne wyjście ku drugiemu. Nieskończoność pragnienia – to tkwiący we mnie nadmiar, dzięki któremu mogę wyjść ku tym, których bynajmniej nie pragnę. Wydaje się jednak, że intuicja platońska jest nieprzekraczalna: brak jest w nas czymś znacznie głębszym niż niedostatek pożywienia czy urwana ręka. Jesteśmy dziećmi biedy i pełni, którą przenieśliśmy i nosimy w sobie, pragnąc jej, ale zarazem właśnie dlatego będąc zdolnymi do wielorakiej twórczości, do – mówiąc językiem Platona – „plodzenia w pięknie”. Jest bowiem może tak, że Absolutne Dobro, którego pragniemy, nie mając go, przecież staje się w pragnieniu naszym udziałem i zdolne jest promieniować przez nas, na miarę naszego pragnienia, twórczą dobrocią, którą odczytujemy zarazem jako nasz obowiązek. Jest tak jednak może wówczas, gdy innym imieniem Absolutnego Dobra jest dla nas uniwersalna, a zarazem w pełni konkretna Miłość.

III

O wszystkich tych trudnościach wszakże pragnienie metafizyczne w swoim porywie zdaje się nie wiedzieć. Otwiera się ono na nieskończoność aksjologicznego, a zarazem rzeczywistego i dlatego także ontologicznego maksimum, na to, „nad co nic większego nie daje się pomyśleć”. Dlatego to Bóg św. Anzelma jest może stosunkowo najadekwatniejszym pojęciowym wyrazem korelatu metafizycznego pragnienia jako takiego. Ale tylko stosunkowo: pragnienie przekracza to, co może objąć intelekt, gdyż – jak to pisał św. Tomasz – „intelekt może mniej objąć (*capere*) z tego co boskie, niż uczucie (*affectus*) może pragnąć i miłować” (De Ver. 22,11 ad. 4). Kiedyż wreszcie docenimy, jak przenikliwie św. Tomasz – intelektualista – rozumiał ograniczoność nie tylko naszych pojęciowych narzędzi, ale samego sposobu, w jaki nasze pojęciowe myślenie uzyskuje kontakt z rzeczywistością dobra, którego najgłębiej pragniemy! Pragnienie metafizyczne jest otwarte w sposób analogiczny do nadziei: przełamuje opór nieuleczalnie skończonego ludzkiego ducha, przyczynowo powiązanego świata i czasu ograniczonego śmiercią. Nie troszczy się zbyt o możliwości ani o całkowicie koherentne i jasne idee. Bardziej niż na byt, otwiera się *implicite* na wydarzenie tego, co niespodziewane, a przecież upragnione, na jakąś formę spotkania z Absolutnym Dobrem, spotkania, które wydaje się antycypować. Nie jest mu jednak zasadniczo oszczędzona – jak mówił Blondel – „opcja fundamentalna”, ponieważ wpisuje się ono w konkretne życie, któremu trze-

ba nadać sens i etyczną orientację. To dlatego, że pragnienie jest elementem konkretnego ludzkiego życia, w którym już się znaleźliśmy i które domaga się konkretnych rozstrzygnięć, pragnienie metafizyczne wyzwała pytania o sens tego życia, jego „skąd i dokąd”, jego prawdę. Lecz żadne wyczarowane przez nas i skryzalizowane w pojęciach odpowiedzi na wypływające z metafizycznego pragnienia pytania nie są w stanie spowodować nadejścia Upragnionego ani nawet wskazać do tego drogi – może przyjść ono jedynie z wnętrza gestu jakiegoś objawienia, którego jednak nie musimy przyjąć. Bowiemy przyjęcie (lub odrzucenie) szczególnej drogi do spotkania z Absolutnym Dobrem, która stanowi treść objawienia, zakłada podmiot „odseparowany” i wolny, który może powiedzieć zarówno „tak”, jak „nie”.

Nie stawialibyśmy jednak tych pytań i nie przenikałoby nas metafizyczne pragnienie – zauważmy – gdybyśmy pierwotnie życia nie afirmowali, gdyby nie było czegoś takiego, jak „źródłowa afirmacja” istnienia. Oznacza to, że naprawdę pragniemy nie tylko usprawiedliwiającego istnienie dobra, ale obecności tego dobra w życiu, podniesienia immanencji życia do poziomu transcendencji Absolutnego Dobra i zarazem zstąpienia transcendencji w immanencję, by ją rozwinąć zgodnie z jej najlepszymi możliwościami.

Czy rzeczywistnienie tego pragnienia jest w jakimkolwiek sensie możliwe – o tym nie wiemy. Przychodząca tu z pomocą symbolika religijna to nie gnoza, lecz owoc wiary w logikę pragnienia. Przyjęcie tej, jak i każdej innej, wiary nie dokonuje się wszakże – jak była mowa – bez współdziałania wolności, zwłaszcza, że pójdzie za logiką pragnienia, przynajmniej za jej dialogicznym i etycznym wariantem, może kosztować. Pragnienie obecności Absolutnego Dobra w istnieniu nie wyklucza bowiem – jak głoszą bodaj wszystkie wielkie religie – konieczności rezygnacji ze spinozańskiego *conatus essendi*, z dążenia do zachowania istnienia po prostu, a także skoncentrowanej na sobie egzystencji-w-świecie, po to, by odnaleźć paradoksalnie na innym, głębszym planie pełnię bycia nasyconego czystym dobrem.

Trzeba jednak postawić na zakończenie pytanie: co oznacza i jak się przejawia metafizyczne pragnienie w dzisiejszych czasach „zaćmienia Boga” i zmierzchu poszukiwania sensu? Nie ma na to pytanie prostej odpowiedzi. Wolno może jednak powiedzieć, że tam, gdzie tli się – pomimo całego zła świata – niezwalczona nadzieja, tam obecne jest również metafizyczne pragnienie. Związek między nadzieją a pragnieniem – to już jednak osobny temat.

STANISLAV STOLÁRIK

ŚWIAT NATURALNY W FILOZOFII JANA PATOČKI

Martin Heidegger określił kiedyś proces rozwoju filozofa jako rozwijanie jednej myśli podczas całego życia. Dla czeskiego myśliciela Jana Patočki (1907-1977) idea, która zdominowała cały jego filozoficzny namysł, była koncepcja świata naturalnego i obecna w niej idea troski o duszę. Było to odpowiedzią na współczesny kryzys moralności i próbą zakotwiczenia jej w prądach myślowych dwudziestowiecznej Europy. W ten właśnie sposób, już jako 29-letni naukowiec, zainicjował swoją drogę filozoficzną, którą potem kontynuował i rozwijał.

Pierwszym krokiem na tej drodze była jego praca habilitacyjna (1936) pod tytułem *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Już we wstępie tej pracy podkreślał dychotomię poznawczą świata – spontaniczny i naukowy aspekt w recepcji świata. Równocześnie zaprezentował „trzęcie rozwiązanie” tego problemu. Tym trzecim rozwiązaniem była propozycja, aby nie redukować tego pierwszego aspektu do drugiego lub odwrotnie, lecz opracować fundamenty filozofii subiektywnej.

Propozycja Patočki zawierała trzy etapy: (1) poziom transcendentalny (analiza fenomenologiczna); (2) poziom zamieszkania (pobytu) i dzieła (analiza egzystencjalna); (3) poziom języka (analiza logiczno-semantyczna). Język jest narzędziem naszej praktyki i wzajemnej komunikacji, i równocześnie pomaga w uchwyceniu rzeczywistości. Życ bowiem po ludzku znaczy żyć w sferze języka. Patočka podjął się wyeliminowania rozłamu, którego doświadcza współczesny człowiek. Rozłam ten występuje w pomiędzy dwoma aspektami poznawczymi. Z jednej strony, świat naturalny, doświadczany przez człowieka poprzez uczucia, podany wewnętrznym przeżyciom; z drugiej strony – świat obiektywnych

praw, na nich bazującej obiektywizacji, technicyzacji i funkcjonalizacji, co dotyczy nie tylko środowiska życiowego i natury (lepiej powiedzieć: rzeczywistości pozapodmiotowej), ale również nas samych, naszego porozumiewania się za pośrednictwem nauki.

Problemem świata naturalnego Patočka zajął się zwłaszcza pod wpływem swoich nauczycieli Husserla i Heideggera (także E. Finka), których idei nie kopiował, ale rozwijał i uzupełniał. Pytanie, dotyczące świata naturalnego, ma swoje pochodzenie w środowisku pozytywistycznym. Patočka poświęcił mu swoją uwagę, tak jakby chciał od razu rozstrzygnąć dwa problemy: pokonać pozytywizm i równocześnie zadowalająco rozwiązać kwestię, dotyczącą świata naturalnego, świata całości. Był on przedstawiony w trzech wymiarach: (1) w wymiarze obiektywnym, charakteryzowanym biegunowością domu i obcości; (2) w wymiarze czasowym; (3) w wymiarze subiektywnym. Jako cel badawczy Patočka postawił sobie zadanie stworzenia ujęcia scalającego te aspekty. Z tego zrodził się cały kompleks dalszych pytań, które jednak pozostają w zakreślonej przestrzeni dwu wyżej wspomnianych problemów.

Zainteresowanie Patočki światem naturalnym nie oznaczało zainicjowania problemów, które by nie były postawione przez filozofów tamtych czasów. Istniało już wiele propozycji rozwiązujących problem istnienia świata naturalnego. Jednak według czeskiego filozofa wszystkie one były niezadowolające. Patočka przede wszystkim miał na myśli opis świata naturalnego, prezentowany przez nauki przyrodnicze. Dotychczasowy opis proponował, co prawda, jednolity obraz świata, lecz powstał on jako zbiór wyników nauk przyrodniczych. Zdobyte wiadomości skłaniały do uznania ważności tezy Hegla, że ten świat jest znany, lecz jeszcze nie poznany. Pytanie dotyczące świata naturalnego próbował najpierw Patočka rozwiązać z punktu widzenia fenomenologii Husserla – fenomenologii transcendentalnej. Po trzydziestu latach pracy filozof ponownie przewartościowuje swoje rozważania, kładąc większy nacisk na filozofię historii i przedstawienie skończonego podmiotu w świecie, w trzech podstawowych, wzajemnie uzależnionych ruchach. Już sam powrót do swoich wcześniejszych idei oraz odwaga dokonania ich rewizji w oparciu o zdobytą wiedzę świadczy o wielkości Jana Patočki. Dokonuje on uzupełnienia namysłu filozoficznego powszechnie uznanych czeskich myślicieli, przede wszystkim Komenskigo i Masaryka. Uzupełnia ich dokonania o idee, które odnosiły się do zaproponowanego rozwiązania kryzysu w Europie.

Dzieło filozoficzne Patočki, poświęcone tematowi świata naturalnego, określa również motywację, która skłoniła czeskiego myśliciela do pójścia tą drogą filozoficzną. Siła tej motywacji tłumaczy wybór tego

a nie innego prądu filozoficznego, tego a nie innego problemu filozoficznego. Istotą tej motywacji była świadomość odpowiedzialności filozofa-tytana za stan człowieka w rozdwojonym świecie. Nie oznaczało to niedoceniań lub podważań dorobku nauki. Było to jedynie dostrzeżenie faktu, że pewne fundamenty egzystencji człowieka uległy zapomnieniu, co dokonało się przy całym godnym podziwu postępie nauk przyrodniczych. Dlatego rozszczenia nauki do posiadania jedynie prawdziwego i precyzyjnego obrazu świata Patočka uznał za nieprawdziwe. Poszukiwania filozofa poszły w kierunku człowieka, który żyjąc w tym iluzorycznym świecie, pozbawiony jest głębi osobistej egzystencji, głębi doświadczenia wolności – żyje jakby w trzeciej osobie. Współczesny człowiek zmuszony jest do istnienia w podwójnym świecie: przyrodzonym i rekonstruowanym, którego obraz kreują nauki przyrodnicze. W umyśle Patočki rodził się w związku z tym problem: w jaki sposób dokonać odnowy tego świata? Całość bowiem świata nie jest, w rozumieniu Patočki, prostym horyzontem doświadczalnego działania, ale sferą, w której pojawia się jestestwo (*Dasein*).

Jako odpowiednia droga do rozwiązania tego problemu jawi się Patočce fenomenologia Husserla. Dzięki niej można wniknąć w obręb tajemnicy ludzkiej wolności, co staje się szansą na wypracowanie odpowiedniej koncepcji subiektywności. Subiektywność jest natury transcendentalnej, to transcendentalne „ja” ludzkiej świadomości, dla której świat nie może się stać przedmiotem. Ponieważ Patočce od początku chodziło o fenomen całości, dlatego nie wahał się zrobić kroku od Husserla do Heideggera, a więc przystąpić do rewizji swoich wcześniejszych myśli. Fenomenem całości interesowała się również fenomenologia Husserla, lecz czyniła to w sposób niewystarczający. Dlatego fenomen całości opisuje w kontekście jestestwa, które jedynie jest zdolne odnosić się do całości. W ten sposób człowiek jako istota wolna nie jest już ograniczony przez jestestwo, lecz staje się zdolny ująć je w całości w sposób transcendentalny. Ten aspekt jestestwa rozwijał Patočka w swojej teorii o platonizmie negatywnym. Człowiek jako uczestnik dziania się nie może być postrzegany na sposób zamkniętego obiektu, lecz bardziej jako „*sum*” (fenomenologia asubiektywna), które jest w swej egzystencji w sposób istotnie czasowy i które ma w tym nieustanne doświadczenie transcendencji i wolności.

To pierwotne, czasowe spełnienie jest połączone z cielesnym i tak jest osadzone w rzeczowej łączności (relacje międzyprzedmiotowe), lecz równocześnie jest zdolne pokonać swoje ograniczenia w przechodzeniu w stronę nieudanego i niejawnego „dlatego”. W ten sposób poprawne poznanie nie koncentruje się na czystej istocie (idei), jak to miało miej-

sce w tradycji filozoficznej zapoczątkowanej przez Platona. Koncepcja ta przez Patočkę została nazwana platonizmem negatywnym. Fundamentem dla jego oryginalnego przedstawienia charakteru ruchu ludzkiej egzystencji jest transcendentalna fenomenologia Husserla i ontologia Heideggera. Równocześnie fenomenologia Patočki zawiera motywy, które lokują się w nieprzerwanej tradycji filozoficznej, zainicjowanej przez Platona, kontynuowanej przez Hegla, aż do Aronsta i Merleau-Ponty’ego. Dzięki tym odniesieniom do szerokiego nurtu filozoficznego, Patočka usiłował obronić przejętą koncepcję świata naturalnego, obficie korzystając z tradycji swojej ojczyzny, zajmując się dziełem Komenskigo i Masaryka. Myśl filozoficzną Patočki można w pewnych okolicznościach łączyć z egzystencjalizmem i marksizmem (pomimo niechęci filozofów marksistowskich w Czechosłowacji), czyli z naturalizmem dialektyczno-kosmologicznym. Osobliwie uwidaczniają się pierwiastki filozofii egzystencjalistycznej tak, że w opinii niektórych autorów kierunek filozoficzny Patočki zaliczony jest do jednego z nurtów egzystencjalizmu; Patočkę wówczas określa się mianem egzystencjalisty. Osobliwy jest również stosunek jego myśli do estetyki. Choć w swoich refleksjach filozoficzno-kulturowych Patočka nie nawiązuje do tego typu analiz, to jednak gdy mówi o filozofii praktycznej, dotyka i sztuki. Jest to spowodowane dostrzeżeniem możliwości realizacji filozofii praktycznej także w tym nurcie aktywności kulturowej. Istniejąca relacja pomiędzy myślą filozoficzną Patočki a sztuką (estetyką) uwidacznia się ponadto w fenomenologicznym rysie jego dzieła. Fenomenologia występuje tu nie tylko jako krytyczna metoda, lecz przede wszystkim jako moment konstytuujący wyniki badań.

Bez specjalnego podkreślania oryginalności myślenia Patočki, można z jej perspektywy osiągnąć lepsze zrozumienie dzieł wspomnianych już filozofów, Husserla i Heideggera. Nie zmienia to jednak faktu, że studium dorobku filozoficznego Patočki nadal nastęrcza wiele problemów. Dotyczą one głównie procesu ewolucji jego myśli, ale również sprecyzowania i oddzielenia podstawowych tematów. One bowiem przenikają się w taki sposób, że żaden z nich nie jest rozwiązywany oddzielnie; niejednokrotnie analizy podstawowych problemów przeplatają się, łączą i warunkują, i w ten sposób często dostrzegamy wylaniające się rozwiązania. Dlatego, z jednej strony, styl ten jawi się jako trudny w recepcji, z drugiej jednak – oddaje on sposób ujmowania życia jako całości, charakterystyczny dla myślenia czeskiego filozofa. Ten typ myślenia oparty jest na swoistym schemacie: przedstawienie jednego problemu-komponentu automatycznie przywołuje następną *explicite* (jak ma to

miejsce w licznych przypadkach), albo sprawia jego obecność na sposób *implicite*.

Pomocą w lepszym zrozumieniu dzieł Patočka może być dokładniejsza orientacja w ewolucji jego myśli. Według Kohaka można mówić o pięciu etapach w rozwoju myśli filozoficznej Patočka. Pierwszy przypada na okres studiów uniwersyteckich, kończący się około połowy lat trzydziestych. Etap ten charakteryzuje się pozostawaniem pod wpływem Bergsona. Drugi, określony przez Kohaka jako okres humanistyczny, dotyczy lat 1938-49. Wyraźne są tutaj wpływy Husserla, Masaryka, jak również myśli humanistycznej. Trzeci okres, zdominowany wpływami koncepcji Arystotelesa i Komenskigo, przypada na lata 1954-64. Czwarty etap w twórczości filozoficznej koncentruje się głównie na tematach związanych z myślą Husserla. Patočka tę linię tematyczną kontynuuje aż do końca życia. W końcu wspomniany biograf czeskiego filozofa, wskazuje na ostatnie stadium w rozwoju myśli filozoficznej. Przypada ono na lata 1968-77. „Jeżeli w całym wcześniejszym dziele Patočka podkreślał, że »głównym punktem zainteresowania nie jest filozofia czynu, lecz filozofia rozumu«, tak w ostatnich latach pisze sporo tekstów, w których akcenty są rozłożone odwrotnie” (z badań Kohaka). Kohak dodaje jeszcze, że w ostatnich latach Patočka ukierunkował swoją refleksję na myśl Heideggera.

Naszkiecowanie triady ewolucji myślenia Patočka bazuje na wielu trafnych spostrzeżeniach. Dodać jednak można, iż koncepcje wspomnianych filozofów nie zdominowały całokształtu idei czeskiego filozofa, lecz były jedynie wykorzystane w tworzeniu własnej, oryginalnej myśli. Owa oryginalność wyróżniała go od Husserla i jego redukcji fenomenologicznej; aktywność Patočka skierowana była na odświeżanie krok po kroku zakrytych elementów, tkwiących w tradycji filozoficznej i naukowej.

Patočka bywa niejednokrotnie przyrównany do Sokratesa (on sam był przekonany, że prawdziwe filozofowanie nie jest możliwe bez Sokratesa), a nawet jest uważany za najbardziej podobnego do Sokratesa wśród filozofów współczesnych (Ricoeur). Analogia ta jest najlepiej dostrzegalna przy porównaniu epok. Patočka wszedł do czeskiego środowiska filozoficznego na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych naszego wieku. Podobieństwo tego środowiska myślowego z tym, w którym żył i działał Sokrates, polega na silnej obecności nurtu sofistycznego. Filozofowie czescy początku naszego wieku zaangażowani byli bardziej w publicystykę polityczną niż w solidne filozofowanie. W tej sytuacji, podobnie jak Sokrates, Patočka kładł wielki nacisk na dialog. Uważał bowiem, że tylko w kontakcie osobistym wykorzystuje się elementy śro-

dowiska naturalnego, w którym żyje człowiek. Kierując się przykładem Sokratesa, potrafił czeski filozof postawić kluczowe dla danej epoki pytania filozoficzne, które nie straciły swojej aktualności również w przyszłości. Dlatego w jego badaniach znalazły się istotne kwestie, związane z dziejami Europy, jak również próby zrozumienia człowieka, świata i historii.

Patočka w sposób sokratejski rozumie posłannictwo filozofii i filozofa w społeczeństwie, jako elementu dynamicznego, niosącego pomoc w podtrzymaniu sił żywotnych danej społeczności. Bez filozofii ludzkość znajduje się tylko na poziomie egzystencji fizjologicznej.

W myśli Patočka podkreślanie roli filozofii posiada swoje głębokie uzasadnienie. Tak jak Sokrates, Patočka jest przekonany, że filozofia zajmuje się tym, co w sposób istotny stanowi o człowieku: troską o duszę. Troska ta pojęta jest również w duchu Sokratesa – nie jest to egoistyczna dbałość o siebie. Jest prawdą, że człowiek najpierw troszczy się o własną duszę, o samego siebie. Jednak już w tym zawarta jest świadomość posłannictwa i odpowiedzialności za dusze drugich. Co więcej, jest to odpowiedzialność za dobro wspólne, dobro całej ludzkości. W tym przejawia się najwyższa forma służby. Dlatego nie do zastąpienia jest zadanie filozofii przy szukaniu całościowego obrazu świata, (ostatecznego) horyzontu i (wszechobjmującego) uniwersum. Ten świat jest, według Patočka, uniwersalnym gruntem zażyłości, formą naszej egzystencji między rzeczami, dlatego należy do istoty naszego człowieczeństwa. Jednak nie jest to tylko określenie istoty ludzkiej jako części świata. Człowiek to istota, która posiada świat i jest jego świadoma. Tą myślą o zamieszkaniu (pobycie) człowieka w świecie uzupełnia Patočka później rozważania o trzech podstawowych momentach egzystencji. Główne *novum* owych rozważań stanowi dynamiczne ujęcie egzystencji (egzystencja jako ruch), co jest zarazem wzbogaceniem koncepcji Heideggera. Wielkie znaczenie posiada również wysiłek czeskiego filozofa, aby otworzyć drogę do zrozumienia dynamizmu (ruchu) historii i w jej obrębie kryzysu człowieka XX wieku.

W rozważaniach z zakresu historii filozofii Patočka dużo miejsca poświęcił określeniu momentu powstania europejskiej tradycji duchowej. Momentem tym, w odróżnieniu od ujęcia mitycznego, była taka refleksja nad przeszłością, w której wszystko posiada już swoje rozwiązanie. Filozofia rozpoczęła świadomie akceptować sferę tego, co niejawne i nieoczywiste, i przyjęła to wbrew dotychczasowym ocenom jako wezwanie do ponownego przepracowania swoich ujęć. Za tym poszedł również proces nowej refleksji nad człowiekiem, a w szczególności zdro-

nie się troski o duszę; i rozważania o greckim *polis*. Wezwanie to straciło jednak swoją wyrazistość zwłaszcza pod wpływem cywilizacji technologicznej. To nie oznacza jednakże zmniejszenia wagi tego problemu. Podjęcie go wydaje się szczególnie aktualne w naszym wieku, w którym tyle jest zmagani i agresywnych demagogii. Sytuacja ta wymaga zdolności do ofiary, co podkreślał Patočka w analizach trzeciego ruchu życiowego; temat ten podejmował także w rozważaniach o prawdzie.

Sam Patočka odnosił to wezwanie do swojego osobistego życia, kiedy jako uczestnik ruchu „Karta 77” nie wahał się stanąć przeciwko systemowi totalitarnemu w Czechosłowacji. Przekonanie o przezwyciężeniu kryzysu w Europie uzależniał czeski filozof od jakości człowieczeństwa i społeczeństwa, jakie stworzymy. Wiązało się to z koniecznością poszukiwania jasno sprecyzowanej transcendentnej subiektywności i moralnego sensu w świecie naturalnym. W ujęciu moralnego zakotwiczenia ludzkości Patočka utożsamiał się z poglądami Masaryka. Wołanie o moralne zakotwiczenie ludzkości, czy moralne zamieszkanie (zakorzenienie) w świecie naturalnym, jest wołaniem o moralną ekologię. Jest to niewątpliwie wielkim wkładem Patočki w kanon myślenia filozoficznego.

Być może od idei moralnej ekologii można oczekiwać wyraźniejszego wskazania na zasady chrześcijańskie, wykorzystane dla podstaw moralnej ekologii. Jest prawdą, że Patočka doceniał zadanie chrześcijaństwa w procesie odnowy Europy. Rozumienie kosmosu i ludzkiego życia, które woła o transcendencję i wskazuje na pierwiastek religijny, było istotnym momentem w namyśle filozoficznym Patočki. Potwierdza to szacunek, z jakim czeski filozof odnosił się do działania Kościoła w Polsce, poprzez uczestnictwo w działalności opozycyjnej w latach siedemdziesiątych i przez częste kontakty z Krzysztofem Michalskim (od którego czerpał bieżące informacje).

Wydaje mi się, że co do definicji chrześcijaństwa w myśli Patočki ważną, choć niepewną rolę pełni jedno sformułowanie. Wychodząc od swoich wcześniejszych rozważań, Patočka przyznawał chrześcijaństwu funkcję komunikowania tego, co już jest dane. Dlatego jego stosunek do tak rozumianej rzeczywistości był zróżnicowany. Trzeba przyznać, że chrześcijaństwo wychodzi z niezmiennych zasad, lecz jednocześnie podkreśla element przemiany w rzeczywistości ziemskiej, na różnych płaszczyznach, o czym świadczy historia Kościoła. Dlatego obawa Patočki nie jest w pełni uzasadniona. Jestem przekonany, że przy odnowie Europy i świata, o co tak usilnie zabiegał Patočka, chrześcijaństwo odegra nie drugorzędną, lecz podstawową rolę. Istnieje tylko jedno niebez-

pieczeństwo, związane ze sposobem przedstawiania zasad. Jeżeli zasad tych chrześcijanie nie będą mogli ukazywać na najwyższym szczeblu hierarchii aksjologicznej, wówczas rodzi się obawa co do możliwości przeprowadzenia owej odnowy, o której tyle się mówi.

W filozofii Patočki można dostrzec podobieństwo do myśli Sokratesa także z innego niż dotychczas było wspomniane punktu widzenia, choć może się to wydawać paradoksalne. Wiemy, że Sokrates nie pozostawił żadnego dzieła spisanego, czego nie można powiedzieć o czeskim filozofie, ale wbrew temu można określić Patočkę mianem filozofa „nie piszącego”. Paradoks ów jest łatwy do wytłumaczenia: sformułowanie to nawiązuje do okresu, kiedy myśliciel nie mógł publikować, w konsekwencji czego jego dorobek pisarski był niewielki. Wspomnieć należy jednak jego wykłady na prywatnych seminariach, a także niektóre wykłady z okresu krótkiej działalności na Uniwersytecie im. Karola, które zachowały się w postaci stenografów i notatek słuchaczy.

Patočka na końcu swojego życia utożsamiał się z Sokratesem także w innym sensie. W obronie duszy – dobra wszystkich („Karta 77”) filozof apeluje do tych, którzy w tamtych czasach posiadali władzę, a wkrótce także jego służba dopełniona zostaje ofiarą, ofiarą własnego życia. Chodzi tu o ofiarę, która u profesora Patočki rozpoczęła się o wiele wcześniej, albowiem już od momentu, kiedy zabroniono mu wstępu na teren uniwersytetu. Po raz ostatni był zmuszony do odejścia z Uniwersytetu Karola w Pradze w 1972 roku, i to po raz drugi, krótko po paroletniej aktywności na tej uczelni. Od tego momentu rozpoczęły się prywatne seminaria naukowe, a publikacje były dostępne jedynie w maszynopisie.

Jeśli i w obecnej chwili świat pozostaje pod wpływem licznych, szczegółowych kwestii, wynika to z niechęci do ujęć całościowych. Wstrząs, który przyjdzie, wyrwie ludzkość z takiego stanu. W myśli Patočki wstrząsem tym może być konkretny kataklizm, jak na przykład groźba wojny. Nie istnieje jednak, z drugiej strony, możliwość jednoznacznego określenia owych gróźb. Dlatego ludzkość stale skłania się ku determinującemu wpływowi szczegółów, ku postawie „drobiazgowych” zainteresowań. W tym miejscu rzeczą istotną jest poprawne zrozumienie Patočki, który nie chciał nam zostawić tylko apelu, o charakterze akademickim. On sam był przekonany, że nie wystarczy doświadczyć tylko samego wstrząsu, lecz niezbędne jest dokonanie pierwszego kroku – trzeba zrobić pierwszy krok w stronę świata, aby mu pomóc. Dla Patočki groźnym wstrząsem było to wszystko, co nastąpiło po okupacji Czechosłowacji w 1968 roku przez wojska Układu Warszawskiego. Odnosiło się to do tak zwanego procesu normalizacji na początku lat siedemdziesiątych. To był dla

Patočka „wstrząs”, który pozostawił swoje znamię w jego myśleniu i dokonał znamiennej transformacji. Z filozofa akcentującego rolę rozumu stał się Patočka zwolennikiem filozofii czynu.

Dokonując generalnej oceny filozofii Patočki, należy podkreślić najpierw wielki wkład jego myśli w apel o odnowę Europy i całego świata. Wołanie to bazuje na odpowiednich analizach człowieka końca XX wieku, a także tego, który będzie nadawał „formę i kształt” ludzkości XXI wieku. Patočka jednocześnie szuka i pokazuje drogę, po której powinna kroczyć ludzkość. Nie jest w tym odosobniony: w swojej refleksji filozoficznej nawiązuje do wielkich postaci XX wieku. Oni to, wychodząc z przeszłości, przyzywają teraźniejszość, a wysuwając propozycje odnowy – prowadzą ku przyszłości. Jedną z ważnych propozycji jest projekt odnowy Europy, która równolegle pragnie odnowić świat. Jest ona zawarta w całej twórczości filozoficznej czeskiego myśliciela Jana Patočki, a szczególnie w jego dziełach, które ogniskują się wokół problemu świata naturalnego i miejsca człowieka w tym świecie.

Ks. DARIUSZ OKO

METODA TRANSCENDENTALNA I SAMO-KORYGUJĄCY SIĘ PROCES UCZENIA W UJĘCIU BERNARDA LONERGANA

W artykułach *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana* i *Struktura poznania według Bernarda Lonergana* przedstawiłem Lonerganowską koncepcję ludzkiego poznania. Artykuł *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego* poświęcony był zagadnieniu obiektywności tego poznania.¹ W tej serii artykułów mających dać polskiemu czytelnikowi dostęp do kluczowych zagadnień filozofii Lonergana przyszła teraz kolej na prezentację oryginalnej wersji metody transcendentalnej tego autora. Jest to całkowicie zgodne z wewnętrzną logiką tej filozofii. Lonergan stwierdza: „Czynnościami poznawczymi kieruje metoda. Skoro zaś chodzi o czynności poznawcze, potrzebujemy pełnych i dokładnych odpowiedzi na trzy pytania: po pierwsze istnieje kwestia teorii poznawania: «Co właściwie robię, kiedy poznaję?» Po drugie kwestia epistemologii: «Dlaczego czynienie tego jest poznawaniem?» I wreszcie kwestia metafizyki: «Co poznaję, kiedy to czynię?» Kiedy na te wstępne pytania odpowiemy na poziomie uogólnienia filozoficznego, jesteśmy już w posiadaniu metody transcendentalnej, to znaczy metody, która jeszcze nie jest uszczegółowiona przez którąś ze specjalnych dziedzin poznania czy jakiś przedmiot, lecz drogą właściwych adaptacji i dodatków może być przystosowana do każdego pola badań i każdego przedmiotu mogącego interesować umysł ludzki.”² Poprzednie artyku-

¹ Por. D. Oko, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 234-252; *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 1 (1998), s. 29-45; *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego*, „Analecta Cracoviensia” 30-31 (1998-1999), s. 37-60.

² B. Lonergan, *Filozofia i teologia*, tłum. H. Bortnowska, „Znak” 231 (1973), 1148-1160, 1156. Por. tenże, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 34.

ty stanowiły odpowiedź na te zasadnicze pytania. Ich znajomość pozwala mówić metodzie transcendentalnej w ujęciu Lonergana.³

1. POJĘCIE METODY

Zgodnie z przytoczonym tekstem metoda nie jest dla Lonergana pierwszym problemem ani nauki, ani filozofii. Trzeba już posiadać pewną wiedzę, aby móc pytać o metodę jej zdobywania. Proces poznawania jest pierwotny i spontaniczny, przynosi rezultaty, zanim zapytamy o metodę, którą używamy. Metoda postępowania wynika zawsze z natury tego, czego lub kogo jest metodą. Aby mówić o najbardziej ogólnej i podstawowej metodzie poznania człowieka, jaką jest metoda transcendentalna, trzeba wcześniej wiedzieć coś o tym, kim jest człowiek, trzeba znać fundamentalną, niezmienną strukturę poznania oraz drogę, na której osiąga on rzeczywistość. Nie można mówić o metodzie *in abstracto*, nie można ustalać metody poznania bez wcześniejszego poznania konkretnych sposobów naszego dochodzenia do wiedzy. To dlatego w swoim podstawowym dziele *Insight* Lonergan, zanim sformułuje ogólne wnioski teoriopoznawcze, długo analizuje najpierw konkretne, szczegółowe sposoby poznania występujące w poszczególnych dyscyplinach naukowych, ale także w poznaniu potocznym, zdroworozsądkowym.⁴ Otrzymana w ten sposób teoria poznania (jako fenomenologiczny opis czynności poznawczych) i epistemologia (jako teoria rozwiązania problemu krytycznego) dostarczają podstawowych terminów i relacji dla sformułowania teorii metody. Najbardziej ogólna koncepcja metody musi być oparta na przyswojeniu sobie natury swojej własnej działalności poznawczej, swojego własnego intelektualnego dążenia poprzez dane i hipotezy do zweryfikowanych sądów.

Podobnie jest w naukach. Rozwój nauki, przynajmniej na początku, zwykle wyprzedza teorię jej metody. Kwestia metody pojawia się zazwyczaj dopiero wtedy, kiedy został już zgromadzony pewien materiał i pragnie się go uporządkować, usystematyzować, a także uwiarygodnić i zapewnić jak najbardziej efektywne zdobywanie go w przyszłości. Teoria metody opiera się na analizach procesów poznawczych, które już zostały przeprowadzone, szczególnie tych, które zakończyły się jedno-

³ W tym artykule opieram się na mojej wcześniejszej pracy: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991, s. 101-135.

⁴ Por. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1983, s. 33-244.

znaczonym sukcesem. Sama jest zwykle sukcesem trudniej osiągalnym, podobnie jak uzasadnienie, dlaczego działa się w określony sposób, bywa trudniejsze od samego działania.⁵

To nie oznacza oczywiście, że poszukiwania Lonergana, chociażby na początku, są całkiem niesystematyczne, niemethodyczne. Jest w nich jasno określony punkt początku – świadomość, której czynności poznawcze są badane przy pomocy analizy introspekcyjnej. Na początku tej filozofii znajduje się fenomenologiczny opis zjawisk świadomości. Taki sposób postępowania jest naturalny dla poznającego podmiotu, który chce uzasadnić prawomocność swojego poznania, wynika z jego natury, a nie z głębokich rozważań na temat metody. Jak zobaczymy, ten naturalny i spontaniczny sposób postępowania zawiera już w sobie elementy ogólnej metody poznania, ale nie są one jeszcze stematyzowane i zanalizowane. Ich tematyzacja i analiza stają się możliwe dopiero na gruncie rozwiniętej teorii poznania.

Mówiąc o metodzie – trzeba od początku unikać pewnego nieporozumienia. Ani w filozofii, ani w nauce metoda nie może zostać pomyłona z wyczerpującym systemem wskazówek i reguł, które, jeśli zostaną wiernie zastosowane, niezawodnie doprowadzą do nowych odkryć. Takie metody postępowania są możliwe tylko w tych sferach ludzkiej aktywności, gdzie cel działań jest zawsze ten sam, jest dobrze znany i został już wielokrotnie osiągnięty. Takimi są na przykład metody nauczania i leczenia, metody produkcji (choć i tam efekt nie jest zawsze zagwarantowany, zależy przecież również od szeregu innych czynników, nie tylko od właściwej metody). Metoda w nauce i filozofii jest czymś innym niż tylko instrukcją obsługi mechanizmu. Metoda rzeczywiście twórczego działania nie może zostać zredukowana do prostej receptury, która przynosi zadowalające rezultaty nawet jeśli jest stosowana ślepo, ale wiernie i drobiazgowo.⁶ Instrukcje, które wymagają mechanicznego powtarzania tych samych czynności, prowadzą do tych samych rezultatów. Tymczasem z definicji istotą autentycznego odkrycia naukowego lub filozoficznego jest jego nowość, jego uprzednia nieznanostwo, a więc jego (przynajmniej częściowa) nieprzewidywalność. To jest coś, co dotąd nie było znane i nawet nie było oczekiwane w takiej postaci. Osiągnięcie tego, co jest rzeczywiście nowe, nie może być kwestią rze-

⁵ Por. B. Lonergan, *Understanding and Being: an Introduction and Companion to Insight. The Halifax Lectures by Bernard Lonergan*, New York/Toronto 1980, s. 2.

⁶ Por. *Divinarum personarum conceptionem analogicam*, Romae 1959, 204; *Metoda w teologii*, op. cit., s. 15n; *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, s. 48. Jeżeli w następnych przypisach tak jak w tym nie podaję autora dzieła, oznacza to zawsze, że jest nim Bernard Lonergan.

mieślniczej techniki. Jeżeli dokonuje się w ten sposób, to zwykle przez przypadek. Autentyczne odkrycie nie może być kopiowane lub imitowane. To, co jest nowe w odkryciu, musi odpowiadać czemuś, co jest nowe w procesie poznawczym. Musi w nim pojawić się akt rozumienia, wgląd poznawczy, który uchwytuje coś nowego. Lonergan pisze: „akt zrozumienia przychodzi nagle i nieoczekiwanie. Nie wydarzył się wtedy, gdy Archimedes był w nastroju i postawie, którą rzeźbiarz wybrałby do sportretowania «Myśliciela». Przyszedł jak błysk, przy trywialnej okazji, w chwili relaksu. Znowu widać w tym uniwersalny, dramatyczny aspekt aktu zrozumienia. W ostatecznych analizach osiąga się go nie przez naukę reguł, nie przez zachowywanie nakazów, nie przez studiowanie metodologii. Odkrycie jest nowym początkiem. Jest początkiem nowych reguł, które uzupełniają albo nawet wyrugowują stare. Geniusz jest kreatywny. Właśnie dlatego jest geniuszem, że lekceważy ustaloną rutynę, że zapoczątkowuje nowości, które będą rutyną przyszłości.”⁷

Odkrycie rzadko kiedy może być zaledwie wnioskiem sylogizmu. Ono musi zawierać nowy element, który przekracza dotąd posiadaną wiedzę. Metoda może podać zestaw czynności, które powinny prowadzić do odkrycia, może je uzasadnić, może pokazać najbardziej efektywny sposób ich spełniania, ale nie może zapewnić ani poprawności ich wykonania, ani osiągnięcia przy ich pomocy celu chociaż jej ideą główną jest zastosowanie wszystkich środków dla jego osiągnięcia.⁸ Akt zrozumienia, rozumiejący wgląd, nie może zostać zaprogramowany.

Można jednak oczekiwać przynajmniej podstawowych wskazówek, fundamentalnych reguł naukowego poszukiwania. Metoda powinna zapewnić normatywny wzór powiązanych i powtarzalnych czynności, których spełnianie prowadzi do nawarstwiających się rezultatów, to znaczy do odkryć.⁹ Ale zespół tych czynności nie może być więcej niż modelem, więcej niż ramami dla indywidualnej i zespołowej kreatywności. Metoda jest projektem ciągu powiązanych czynności, który dobrze jest mieć pod ręką, kiedy chce się rozwiązać problem. Realizowanie tego ciągu czyni jednak odkrycie tylko bardziej prawdopodobnym, a nie pewnym. Oczywiście prawdopodobieństwo to wzrasta razem ze wzrostem liczby badaczy stosujących odpowiednią metodę, a przede wszystkim razem ze stopniem jej opanowania.¹⁰

⁷ *Insight, op. cit.*, 4, tłum. moje. Także inne tłumaczenia tego artykułu, o ile nie jest podany ich autor, są moimi. Lonergan czyni w tym tekście aluzję do odkrycia przez Archimedesza prawo wyporu cieczy akurat podczas kąpieli w łaźni.

⁸ Por. *Philosophy of God, and Theology, op. cit.*, s. 40.

⁹ Por. *Metoda w teologii, op. cit.*, s. 14.

¹⁰ Por. *Philosophy of God, and Theology, op. cit.*, s. 48.

Lonergan podkreśla często, że wiedza zaledwie książkowa, tylko pojęciowe przyswojenie metody, nie wystarcza. Przyswojenie nie dokonuje się tylko poprzez czytanie książek, albo słuchanie wykładów, albo analizę języka, ale poprzez samodzielne jej zastosowanie, poprzez samodzielne badanie. Zdolność do metodycznej pracy powstaje jedynie w ten sposób. Każdy sam dla siebie musi podjąć wysiłek dochodzenia do rozumienia, w tym przez nikogo nie można zostać wyręczonym. Dzieła Lonergana są właśnie zaproszeniem do takiego wysiłku, nie tylko mają być czytane, ale mają prowadzić do odkrycia w sobie rzeczywistości, o której mówią, i do coraz bardziej wprawnego posługiwania się rezultatami tych odkryć.¹¹

2. METODA I STRUKTURA POZNANIA

Pojęcie metody jako normatywnego wzoru powiązanych i powtarzalnych czynności, których spełnianie prowadzi do nawarstwiających się rezultatów, jest jedynie wstępnym pojęciem metody. To jest ogólny sens tego pojęcia, do którego można dojść choćby na podstawie znajomości ogólnego schematu czynności naukowych. Wtedy jednak nie wiemy jeszcze, czym te czynności są i jak są ze sobą powiązane. Jeśli jednak chce się określić, czym jest metoda filozoficzna, nie można imitować metody naukowej. Konkretna, naukowa metoda jest zawsze metodą tylko w szczególnym sensie. Ma do czynienia z pewnym szczególnym obszarem rzeczywistości, stosuje czynności odpowiednie do tego obszaru, posiada cele zamknięte w jego granicach. Metoda filozoficzna nie może z góry przyjąć takich ograniczeń, ona poszukuje przecież integralnej koncepcji wszystkich obszarów badań.¹²

Drugim powodem, dla którego metoda filozoficzna nie może ściśle naśladować metody naukowej, jest opracowywanie tej ostatniej na pod-

¹¹ Por. *Metoda w teologii, op. cit.*, s. 254; *Insight, op. cit.*, s. XVII i XXVIII oraz *Method: Trend and Variations*, w: *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, wyd. F. E. Crowe, London 1985, s. 13-22, 13. Na przykładzie własnej interpretacji św. Tomasza Lonergan pokazuje, jak bardzo przyswojenie metody musi być połączone z osobistym zaangażowaniem: „Tylko przez powolny, powtarzany, kolowy trud przechodzenia poprzez dane, przez uchwytowanie tutaj i tam trochę wglądu, poprzez kroczenie fałszywymi ścieżkami i uczenie się na wielu błędach, poprzez ciągle poprawki i kumulujące się zmiany własnych początkowych założeń, perspektyw i pojęć, można mieć nadzieję osiągnięcia takiego rozwoju własnego rozumienia, które pozwala pojąć to, co rozumiał i miał na myśli Akwinata. Taka była metoda, którą zastosowałem, i byłoby czymś pożądanym, żeby także inni zechcieli ją zastosować w odniesieniu do napisanych przeze mnie artykułów” (*Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame 1967, s. 216).

¹² Por. *Insight, op. cit.*, s. 425n.

stawie tych działań, które w nauce przyniosły największy sukces. Aby skonstruować wzorową metodę nauki, bierze się pod uwagę przede wszystkim tę dyscyplinę, która w danej epoce odnosi największe sukcesy. Tak nauka, szczególnie przyrodnicza, jest wiarygodna właściwie o wiele bardziej z racji swoich osiągnięć niż swojej metody. Zwłaszcza skuteczne zastosowanie w technologii zamyka usta krytykom. Jednak sytuacja w filozofii i naukach humanistycznych jest inna. Jak bardzo metoda decyduje o wiarygodności wyników historii, psychologii czy socjologii – tam gdzie eksperyment jest niemożliwy albo niedopuszczalny. Kryterium użyteczności też nie może tu być rozstrzygające, bo to oznaczałoby przyjęcie już z góry określonej pozycji filozoficznej. Filozofia jest istotowo skierowana na prawdę, nie na użyteczność (a prawda jest też ostatecznie najbardziej użyteczna). Jeśli filozofia i nauki humanistyczne mają uzasadnić swoje stwierdzenia, muszą najpierw uzasadnić swoją metodę. Ale usprawiedliwienie pewnej metody filozoficznej samo już jest filozofią i dzieli jej los.

Metoda filozofii nie może być wyprowadzona z analizy filozofii, która byłaby powszechnie uznana za posiadającą największe sukcesy, bo taka filozofia nie istnieje. Wiemy, jak bardzo filozofia jest terenem wiecznego sporu szkół, terenem niekończącej się konkurencji różnych modeli i interpretacji. Nie oznacza to jednak, że filozofia powinna mieć kompleks niższości. Tym łatwiej jest osiągnąć sukces poznawczy i wewnętrzną spójność wyników, im prostsza, bardziej jednowymiarowa jest badana rzeczywistość. Spójność i postępy matematyki lub fizyki budzą podziw, ale nauki te zajmują się przecież tak ograniczonymi, w sumie najniższymi poziomami bytów – relacjami liczbowymi i przestrzennymi, właściwościami ciał materialnych. Łatwo zaobserwować, jak jasność, pewność i jednoznaczność zmniejszają się wraz ze wzrostem skomplikowania, złożenia badanych obszarów. W biologii, w medycynie, a jeszcze bardziej w naukach humanistycznych badających ten wewnętrzny kosmos, jakim jest człowiek, ten najwyższy dostępny nam poziom bytowania, jaki stanowi duch ludzki, o jasność, o pewność jest zwykle o wiele trudniej. A cóż powiedzieć o filozofii, która zadaje najbardziej podstawowe pytania o rzeczy najbardziej złożone, pytania o wszystko? W każdej dziedzinie trzeba umieć zadowolić się stopniem jasności i ścisłości odpowiednim do stopnia jej złożoności, jej skomplikowania, jej trudności. Przykład nauk przyrodniczych z ich jasnością, precyzją, zgodnością i postępem często stanowił i powinien stanowić inspirację (a nawet napomnienie) dla filozofii, ale może on też stanowić (i nieraz stanowił) pewną pokusę, której ulegała. Pokusę redukcji bardziej złożonego do

prostszego, wyższego do niższego, żywego do nieożywionego. Matematyczną albo fizyczną precyzję można ostatecznie osiągnąć jedynie poprzez redukcję rzeczywistość do przedmiotów matematyki albo fizyki, czyli poprzez faktyczną ucieczkę z zamierzonego pola badań. Historia choćby neopozytywizmu pokazuje, jakim ślepym zaułkiem może być próbowanie czegoś podobnego.¹³

Poza tym sam rozwój nauki obalił szereg przekonań o niepodważalności wyników jej badań. Wbrew ideałowi Arystotelesa okazało się, że nauka osiąga nie odwieczne, powszechnie ważne prawdy, ale tylko najlepsze osiągalne aktualnie opinie. Przekonanie o nieodwołalnym charakterze twierdzeń naukowych zostało zrewidowane nie tylko przez niekończący się (i nie do zakończenia) łańcuch ulepszeń i zmian tych twierdzeń, ale także przez naukowe twierdzenia pokazujące, że twierdzenia te nie są i nie mogą być absolutnie niekwestionowalne. To z kolei doprowadziło do obalenia Kantowskiego ideału nauki pewnej przynajmniej na obszarze zjawiska.¹⁴ Niezakończone dyskusje o podstawach matematyki, wielość możliwych geometrii, ograniczenie fizyki Newtona do szczególnego przypadku fizyki Einsteina, indeterminizm Heisenberga, twierdzenie Gödla o niezupełności teorii matematycznych pokazały, że nawet w tak precyzyjnych i jednoznacznych, tak idealnych (i idealizowanych) naukach, jak matematyka czy fizyka, niemożliwe jest zrealizowanie zarówno arystotelesowskiego, jak i kantowskiego ideału. Cóż więc powiedzieć o naukach humanistycznych, a przede wszystkim o filozofii? Oczywiście nie oznacza to przyzwolenia na dowolność, byle-jakość, nieodpowiedzialność z racji trudności tematu, ale jednak uzmysławia skalę problemów, których należy oczekiwać, z którymi musi zmagać się filozof. Lonergan pisze: „Jeśli nauka nie daje nam obiektywnej prawdy, dokąd mamy pójść? Tutaj każdy musi się stać swym własnym filozofem i ja nie mam do zaoferowania nic więcej niż moje własne rozwiązanie.”¹⁵

Rozwiązaniem Lonergana jest metoda, która powinna umożliwiać zarówno osiąganie poznania, jak i niekończący się proces jego autokorekty, bo nie mamy kryterium, które gwarantowałoby nam wolność od nieścisłości i błędu, a więc wolność od konieczności poprawy. Punkt początku w konstruowaniu metody jest dla Lonergana taki sam, jak dla

¹³ Por. np. Stanisław Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów 1997, s. 281-397.

¹⁴ Por. np. Carl E von Weizsäcker, *Filozofia grecka i fizyka współczesna*, w: M. Heller, J. Życiński (wyd.), *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 155-167, 159n oraz Erwin Schrödinger, *Nauka i religia*, tamże, s. 178-187, 182.

¹⁵ *Second Lecture: Religious Knowledge*, w: *A Third Collection*, op. cit., s. 129-145, 140.

całej jego filozofii. Analiza czynności poznawczych doprowadziła zarówno do stworzenia teorii naszej struktury poznawczej, jak i do koncepcji rozwiązania problemu krytycznego. Tak samo jest w przypadku metody. Dla Lonergana pierwszą i najważniejszą zasadą metody jest podmiot, to znaczy konkretna rzeczywistość empirycznie, intelektualnie, racjonalnie i moralnie świadomego podmiotu.¹⁶ Metoda jest sposobem uporządkowania jego czynności poznawczych. Sama natura tych czynności, sama natura podmiotu stanowią zasady, które w najbardziej podstawowy i ogólny sposób określają każdą możliwą metodę poznawczą. Zanim pomyśli się o zastosowaniu i adaptacji metody do jakiegokolwiek szczególnego obszaru rzeczywistości, wie się, że musi ona wypełniać jeden podstawowy warunek: musi być zgodna z naturą ludzkiego poznania. Dla Lonergana ta natura jest fundamentem, na którym buduje on swoją metodę.

Sama natura naszej aktywności poznawczej była tematem poprzednich artykułów.¹⁷ Przy pomocy analizy intencjonalnej rozróżniliśmy trzy poziomy poznawcze i podstawowy wzorzec czynności, które są spełniane w każdym poznawczym dążeniu. W naszej dynamicznej strukturze poznawczej istnieje zespół aktywności, które są ściśle ze sobą powiązane, powtarzają się, muszą być spełniane w określonym porządku i kolejności. Jest to normatywny wzorzec czynności, który stanowi ośnowę każdego poznania, w każdym muszą być one obecne jako jego fundamentalna część, jako jego jądro. Dokładnie ten podstawowy, normatywny wzorzec czynności Lonergan nazywa metodą transcendentalną.¹⁸ Metoda ta ma więc swoje źródło w uprzedmiotowieniu struktury poznawczej, w tematykacji i wyjaśnieniu poznawczej działalności intencjonalnej, w wyjaśnieniu dynamicznego dążenia ludzkiego umysłu. Wyjaśnienie polega na zastosowaniu czynności jako intencjonalnych do czynności jako świadomych i prowadzi do odkrycia trzech poziomów poznawczych i różnych czynności poznawczych tych poziomów jako modalności świadomości, jako *a priori* poznania. Metoda transcendentalna polega na przyswojeniu sobie tej wiedzy, na samo-afirmacji podmiotu jako wykonującego właśnie te, a nie inne czynności. Jest ona kwestią podniesienia na wyższy poziom swojej świadomości, podniesienia, które umożliwia jasne i wyraźne rozumienie tego, co każdy czyni, kiedy poznaje.

¹⁶ Por. Aquinas Today: Tradition and Innovation, w: A Third Collection, op. cit., s. 35-54, 46.

¹⁷ Por. artykuły: Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana, op. cit. i Struktura poznania według Bernarda Lonergana, op. cit.

¹⁸ Por. Metoda w teologii, op. cit., s. 23.

Przyswojenie sobie własnej struktury poznawczej pozwala na sformułowanie pierwszych, najważniejszych i najbardziej ogólnych zasad metody transcendentalnej. Struktura poznania nie jest mechanizmem, który działa zawsze z tą samą precyzją i intensywnością. Czynności poznawcze są czynnościami konkretnego, żywego podmiotu, który może je spełniać z różną częstotliwością, koncentracją i owocnością, z różnym stopniem wolności od nieścisłości i błędu. Poznanie nie jest intuicyjne, nie jest prostym, bezpośrednim uchwyceniem prawdy. Poznanie jest dyskursywne, wymaga systematycznego przechodzenia od jednych czynności poznawczych do następnych, od jednego poziomu poznawczego do drugiego. Jakość tych czynności nie jest raz na zawsze dana i ustalona, zależy od zaangażowania podmiotu, który je spełnia. Podstawowy wzorzec czynności poznawczych jest dlatego normatywnym wzorcem, obliuguje do określonego sposobu postępowania, narzuca pewne reguły, zasady postępowania. Każdy z poziomów ducha ludzkiego ma swoją podstawową zasadę postępowania, swoje „przykazanie transcendentalne”, a więc poziom empiryczny: bądź uważny; poziom intelektualny: bądź inteligentny; poziom racjonalny: bądź rozumny; poziom odpowiedzialności: bądź odpowiedzialny.¹⁹ Lonergan do przykazania trzech poziomów struktury poznawczej dołącza przykazanie czwartego poziomu, poziomu woli i wolności, ponieważ poziom ten, poprzez decyzje, jakie są na nim podejmowane, ma zasadniczy wpływ na proces poznawczy, na jego intensywność i efektywność. To tutaj decyduje się, na ile intensywnie podmiot będzie dążył do prawdy i do jakiego stopnia będzie się nią kierował, do jakiego stopnia pozostanie jej wierny.²⁰

O ile jesteśmy posłuszni przykazaniom transcendentalnym, o ile jesteśmy uważni, inteligentni, rozumni i odpowiedzialni, o tyle poznajemy, o tyle osiągamy rzeczywistość, osiągamy obiektywną prawdę. Nasza subiektywność jest autentyczna w tym stopniu, w jakim jest zgodna z własną naturą, to znaczy jest zgodna z tymi przykazaniami. Lonergan stwierdza: „Staje się bowiem rzeczą jasną, że w świecie zapośredniczonym przez znaczenie i motywowanym przez wartości obiektywność jest po prostu konsekwencją autentycznej subiektywności, autentycznej uwagi, autentycznej inteligencji, autentycznej rozumności, autentycznej odpowiedzialności. Matematyka, nauki przyrodnicze, filozofia, ety-

¹⁹ Por. Metoda w teologii, op. cit., s. 30 i mój artykuł Struktura ducha, op. cit., s. 294-297.

²⁰ Philosophy of God, and Theology, op. cit., s. 44 i 62. Mocne akcentowanie znaczenia poziomu odpowiedzialności, nieobecne jeszcze w Insight, pojawia się w Metodzie w teologii i wiąże się z zwrotem Lonergana w kierunku bardziej całościowego, egzystencjalnego, a nie tylko intelektualnego pojmowania podmiotu.

ka, teologia różni się na wiele sposobów, mają jednak tę wspólną cechę, że ich obiektywność jest owocem uwagi, inteligencji, racjonalności i odpowiedzialności.²¹

Lonerger podkreśla, że ta obiektywność nie jest obiektywnością świata bezpośredniości, świata określanego jako już-tam-teraz-na-zewnątrz (*already-out-there-now*). To jest obiektywność świata zapośredniczonego przez znaczenie. Poprzez prawdę podmiot transcenduje siebie samego, osiąga to, co jest niezależne od niego, niezależne zarówno od jego kulturowych, jak i egzystencjalnych uwarunkowań. Prawda daje nam obiektywność, ale osiągnięcie prawdy jest niemożliwe bez osobowego zaangażowania konkretnego podmiotu. Kiedy pytamy samych siebie: „Czy mogę być pewny, że osiągnąłem prawdę? Czy mogę zakończyć poszukiwanie?”, odpowiedź brzmi: „Tak, o ile posiadasz wewnętrzne przekonanie, że twoja wiedza jest owocem autentycznej subiektywności, że wystarczająco zostały spełnione normy uwagi, inteligencji, rozumności i odpowiedzialności.” O ile ktoś zachowuje te normy, które stanowią wymagania bycia autentyczną osobą, o tyle jest na szerokiej drodze ku obiektywności. W ten sposób autentyczna subiektywność, subiektywność, która jest wierna własnej naturze, staje się kryterium prawdy, kryterium osiągnięcia obiektywności. A kiedy mówimy, że autentyczna subiektywność jest drogą do obiektywności, nie oznacza to popadnięcia w subiektywizm. Pokazujemy tak tylko jedyną możliwą drogę do obiektywności, jedyne jej możliwe kryterium.²² Jest to jedyna droga, bo oparta na jedynej naturze ludzkiego poznania. Wymagać czegoś więcej to wymagać zbyt wiele, to wymagać innej struktury poznania niż nasza i innych warunków jej działania. Lonergan pisze: „Nie powinniśmy oczekiwać tu odkrycia jakiegoś «obiektywnego» kryterium, sprawdzianu czy sposobu kontroli. Znaczenie terminu «obiektywność» jest bowiem zwyczajnie zwodnicze. Prawdziwa obiektywność jest owocem autentycznej subiektywności. Można ją osiągnąć tylko dzięki osiągnięciu autentycznej subiektywności. Szukanie czy korzystanie z jakiejś innej ostoji czy podpory niezmiennie prowadzi do redukcjonizmu. Jak dowodził Hans-Georg Gadamer w *Wahrheit und Methode*, nie ma zadowalających kryteriów metodycznych, które mogłyby abstrahować od kryteriów prawdy.”²³

Usiłowanie osiągnięcia obiektywności niezależnie od naszej subiektywności rodzi jedynie iluzje. Subiektywność musi utracić tu pejoratywny sens. Nie może oznaczać jedynie możliwości złamania normatywnych wymagań inteligencji i racjonalności, nie może też oznaczać czegoś zupełnie różnego od obiektywności. Subiektywność jest warunkiem, jest źródłem obiektywności. Nasza samo-transcendencja poznawcza, nasza intencjonalność wytwarza projekt horyzontu bytu, horyzontu o dwóch biegunach: subiektywnym i obiektywnym. Subiektywnym biegunem jest nasze pragnienie poznania, czyli pragnienie doświadczenia, zrozumienia, bycia rozumnym i odpowiedzialnym. To jest nasza poznawcza, heurystyczna struktura, stanowiąca antycypację przedmiotu. Natomiast przedmiot jest tym, co jest korelatem naszego pragnienia, to znaczy tym, co jest poznawalne, co istnieje, co jest dobre.²⁴ Napięcie pomiędzy tymi dwoma biegunami, pomiędzy podmiotem i danymi, jest drogą osiągnięcia bytu. Poznanie polega na powolnym odkrywaniu, czym jest obiektywny biegun horyzontu bytu. Nasze poznanie polega na trwałej, chociaż nie nieomyślnej jedności umysłu z przedmiotami osiąganymi w zgodzie z transcendentálnymi przykazaniami.²⁵

Te cztery przykazania transcendentálne stanowią twarde jądro metody transcendentálnej. Tak samo, jak struktura poznania jest niezmienna i uniwersalnie ważna, tak samo przykazania i metoda stworzona na ich podstawie są niezmiennie i uniwersalnie ważne. Samo konkretne uprzedmiotowienie struktury poznania i wyraźne sformułowanie metody transcendentálnej jest oczywiście historycznie uwarunkowane i może być korygowane, modyfikowane, uzupełniane razem z rozwojem filozofii. Ale struktura, jej wrodzona spontaniczność i nieuniknioność, jest sposób samoorganizacji, pozostaje ta sama, ona nie zmienia się wraz ze zmianą filozofii czy kultury, ale sama jest przyczyną i zasadą tych zmian, ona je wytwarza.²⁶

Metoda ta musi być więc jądrem, częścią każdej innej, bardziej szczegółowej metody. Jej teoria dostarcza podstawowych pojęć i relacji opisujących proces poznania, stanowiących istotę teorii poznania.²⁷ Metoda transcendentálna nie dostarcza jednak *a priori* specyficznych elementów jakiegokolwiek szczegółowej metody badań. Zastosowanie jej

²¹ *Metoda w teologii*, op. cit., s. 259.

²² Lonergan stwierdza: „Obiektywność jest owocem autentycznej subiektywności. Na tej drodze zawsze, o ile jesteś uważny, inteligentny, rozumny, odpowiedzialny, o tyle będziesz obiektywny. To są kryteria. Jeśli chcesz czegoś jeszcze, sam zapędzasz się do narożnika.” (*Philosophy of God, and Theology*, op. cit., s. 44.) Por. *Second Lecture: Religious Knowledge*, op. cit., 144 oraz prof. Giovanni Sala, *Intentionalität contra Intuition*, „Theologie und Philosophie” 57 (1984), s. 249-264, 263.

²³ *Metoda w teologii*, op. cit., s. 285.

²⁴ Por. *An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J.*, w: *A Second Collection by Bernard Lonergan*, wyd. W. F. Ryan, B. J. Tyrrell, Philadelphia 1974, s. 209-230, 214n.

²⁵ Por. E. L. Mascall, *Thomism, Traditional or Transcendental?*, „Tijdschrift Voor Filosofie” 36 (1974), s. 323-341, 337 oraz prof. Giovanni Sala, *Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. Coreth und B. Lonergan*, „Zeitschrift zur katholischen Theologie” 89 (1967), s. 294-338, 335n.

²⁶ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 276.

²⁷ Por. tamże, s. 31.

w jakiegokolwiek dyscyplinie, na jakimkolwiek terenie ludzkich poszukiwań wymaga odpowiednich adaptacji, wymaga dodania specyficznych, kategoryalnych nakazów. Te specyficzne nakazy opierają się na analizie działania umysłu w konkretnej, szczegółowej dziedzinie. Każda filozoficzna i naukowa dyscyplina wymaga sformułowania swojej własnej, odpowiedniej dla jej dziedziny metody. Ale wspólna podstawa i istota pozostaje zawsze ta sama. Podstawowy wzorzec czynności jest obecny w każdej dyscyplinie i przekracza ograniczenia każdej szczegółowej, kategoryalnej metody. Właśnie dlatego ta metoda jest transcendentálna,

3. TRANSCENDENTALNY ASPEKT MYŚLI ŚW. TOMASZA

W klasycznym, scholastyczno-metafizycznym sensie, transcendentálne są własności bytów, które przysługują im wszystkim, a więc przekraczają wszelkie granice kategoryalne czy rodzajowe. Transcendentálne są pojęcia o nieograniczonej denotacji, a więc byt, jedność, prawda, dobro, piękno. W sensie kantowskim, teoriopoznawczym, transcendentálne są warunki *a priori* możliwości poznania, a także badania dotyczące tych warunków. Lonergan nazywa swoją metodę transcendentálną zarówno w scholastycznym, jak i kantowskim znaczeniu.²⁸ Jest ona transcendentálna w sensie analogicznym do klasycznego, ponieważ jej pole nie jest ograniczone do żadnego konkretnego, kategoryalnego obszaru rzeczywistości, ale dotyczy całego bytu. Jej pole jest nieograniczone, pokrywa się z horyzontem istnienia, poza którym „jest” tylko nicłość. Ale ta metoda jest transcendentálna także w sensie analogicznym do kantowskiego, ponieważ jest uprzedmiotowieniem naszej struktury poznawczej, struktury, która jest niezmienna, wyprzedza i warunkuje każde ludzkie poznanie, to znaczy określa i stanowi warunki *a priori* poznania. W ten sposób metoda transcendentálna, analogicznie do struktury poznawczej, stanowi *a priori* podmiotowego pytania i poszukiwania, warunki *a priori* ludzkiego poznania.²⁹ Połączenie znaczenia scholastycznego i kantowskiego widać szczególnie w sposobie konstruowania przez Lonergana metafizyki, gdzie transcendentálnie ustalone własności poznania pozwalają ustalić transcendentálne własności bytu.³⁰

²⁸ Por. *Filozofia i teologia*, op. cit., s. 1156.

²⁹ Lonergan nazywa swoją metodę także uogólnioną metodą empiryczną. Czyni tak ponieważ jego metoda transcendentálna jest uogólnieniem tego, co doświadczamy w działaniach w ramach naszej struktury poznania. Por. *Natural Right and Historical Mindedness*, w: *A Third Collection*, op. cit., s. 169-183, 180 oraz *Second Lecture: Religious Knowledge*, op. cit., s. 140.

³⁰ Por. np. *Insight*, op. cit., s. 549-562 albo 595-607.

Lonergan, stosując metodę transcendentálną, na niejednym miejscu podaje krytyce myśl Arystotelesa, stara się o przyswojenie osiągnięć współczesnej nauki i filozofii, ale nie oznacza to dla niego zupełnego zerwania z myślą św. Tomasza. Jakkolwiek myśl ta należy tylko do określonego etapu rozwoju, pewne jej elementy pozostają również dzisiaj aktualne. Według niego, podobnie jak według innych myślicieli transcendentálnego tomizmu, szereg zasadniczych tez św. Tomasza można uzasadnić i utrzymać również przy pomocy metody transcendentálnej. Najbardziej charakterystyczną cechą tej metody jest studiowanie warunków możliwości *a priori* podmiotowych aktów poznawczych, badanie świadomości w perspektywie poznawania przedmiotów, o ile jest ono możliwe *a priori*. Ta metoda koncentruje swoje poszukiwania na tych warunkach w poznającym podmiocie, które czynią poznanie możliwym, i odkrywa wewnętrzną aktywność samego umysłu jako kryterium prawdy, z pomocą którego można wyjaśnić i uzasadnić obiektywność i pewność poznania. W istocie nie jest to nowe kryterium, ponieważ działa ono od zawsze w każdym ludzkim poznaniu. Metoda daje tylko okazję do jego tematyzacji. Lonergan formułuje swoją pozycję w następujący sposób: „Moje stanowisko jest transcendentálne w tym sensie, iż sądzę, że nasze poznanie przedmiotów jest konstruowane przez czynności podmiotu.”³¹

Jest też przekonany, że załączki transcendentalizmu są obecne w filozofii św. Tomasza i Arystotelesa, że chociaż nie opracowali oni metody transcendentálnej, to rozumieli wiele z jej istoty. Transcendentálny tomizm jest dla niego efektem nie rewolucji, ale ewolucji, jest efektem organicznego, syntetyzującego rozwoju. W swoim studium *Verbum* Lonergan wskazuje, że w pracach św. Tomasza są teksty, które mogłyby być programem krytycznej myśli. Tomasz przyjmuje w nich, że nasze poznanie prawdy jest uwarunkowane przez naturę naszego umysłu, a metoda, którą stosuje w swoich filozoficznych poszukiwaniach, to refleksja, refleksja między innymi nad ludzką możliwością poznania. Już tutaj jest typowe dla metody transcendentálnej zwrócenie uwagi zarówno na przedmiot, jaki i podmiot nie w izolacji od siebie, ale w ich wzajemnej zależności.³² Już św. Tomasz nie badał przedmiotów bez wzięcia

³¹ *The General Character of the Natural Theology Contained in Insight*, wykład wygłoszony na University of Chicago Divinity School, marzec 1967, Regis College 1973, s. 3.

³² Prof. Donceel, inspirowany między innymi przez Lonergana, stwierdza: „Są dwa prądy myślowe w epistemologii św. Tomasza: jeden mocniejszy, widoczny natychmiast, w którym utrzymuje się, że cała nasza wiedza, pochodząc ze zmysłów, jest *a posteriori*; i drugi, słabszy prąd, nie tak jawny od razu, który akcentuje aspekty *a priori* ludzkiego poznania, jego zależność od światła *intellectus agens*. Neotomizm wziął pod uwagę jedynie poprzedni, empiryczny aspekt doktryny. Tomizm transcendentálny podkreśla tak mocno ten drugi, transcendentálny aspekt, ponieważ został on przeoczony przez neotomizm. Podejmuje się też starań o pojednanie go z empirycznymi cechami systemu” (Joseph F. Donceel, *On Transcendental Thomism*, „Continuum” 7 (1969), s. 164-168, 165).

pod uwagę korespondujących z nimi czynności podmiotu i równocześnie nie badał tych czynności bez wzięcia pod uwagę korespondujących z nimi przedmiotów.³³

Poprawność takiej interpretacji, takiego rozwoju i ubogacenia myśli św. Tomasza jest potwierdzona przez fakt, że wiele centralnych tez zarówno jego filozofii, jak i tradycyjnego tomizmu zostaje utrzymana również w tomizmie transcendentalem. Zostają jednak one uzasadnione i rozwinięte bardziej krytycznie, według wymagań nowożytnego stanu filozofii, w odpowiedzi na jej krytykę, w inspiracji nią. Transcendentalny tomizm uzasadnia swoje tezy filozoficzne w oparciu o analizę warunków *a priori* możliwości każdej ludzkiej afirmacji, uzasadnia je w sposób autentycznie subiektywny, który jest też obiektywny. W ten sposób unika też bycia „filozofią całkowitej negacji”, unika skrajnej, całkowitej negacji czy to filozofii nowożytnej, czy to tomistycznej. Umożliwia pewne (częściowe chociaż) pojednanie, syntezę, która zwykle jest najbliższa pełnej prawdy, która otwiera drogi rozwoju bez gubienia skarłów czy to przeszłości, czy to teraźniejszości.

Takie zastosowanie metody transcendentalej pozwala także na osiągnięcie pewnej podstawowej jedności, jedności metody pomiędzy różnymi dyscyplinami naukowymi i filozoficznymi. Jedność dotyczy nie zmieniającej się zawartości różnych teorii, ale trwałej struktury metody. Dla Lonergana jest to klucz do jedności ludzkiego poznania. Píše: „Dzięki samopoznaniu, samoprzyswojeniu, samoposiadaniu, które są wynikiem wyrażenia normatywnego wzorca powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności ludzkiego procesu poznawczego, można przewidzieć przyszłość, kiedy przedstawiciele wszystkich dziedzin będą mogli odnaleźć w metodzie transcendentalej wspólne normy, podstawy, systematykę oraz wspólne krytyczne, dialektyczne i heurystyczne sposoby postępowania.”³⁴

³³ Por. np. *Verbum, op. cit.*, s. 75 oraz *The Future of Thomism, w: The Second Collection, op. cit.*, s. 43-54, 53. Prof. Donceel wskazuje na przykłady takich miejsc w pismach św. Tomasza, które szczególnie dobitnie potwierdzają opinie Lonergana: „Weźmy na przykład taki tekst: «Należy stwierdzić, że prawdą, według której dusza sądzi o wszystkim, jest prawda pierwsza. Jak bowiem z prawdy intelektu boskiego wypływają do intelektu anielskiego wrodzone obrazy rzeczy, według których anioł wszystko poznaje, tak od prawdy intelektu boskiego jako od wzorca przechodzi do naszego intelektu prawda pierwszych zasad, według której sądzimy o wszystkim» (*De Veritate*, I,4, ad 5.). Czy ktokolwiek mógłby oczekiwać jaśniejszego potwierdzenia istotowej funkcji *a priori* w naszym poznaniu? Jest wiele innych tekstów o tej samej doniosłości. Są one rzadko wspomniane w pismach neotomistów, którzy wolą koncentrować się na wielu fragmentach, w których św. Tomasz wyjaśnia aspekt *a posteriori* ludzkiego poznania” (J. F. Donceel, *op. cit.*, s. 166, tłumaczenie z *Questiones disputatae de Veritate* według: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999).

³⁴ *Metoda w teologii, op. cit.*, s. 34.

Uświadomienie sobie roli metody transcendentalej w całym naszym poznaniu, we wszystkich jego rodzajach, daje nadzieję na łatwiejszą komunikację i porozumienie pomiędzy przedstawicielami różnych dyscyplin, porozumienie co do kwestii kluczowej – prawdy poznania. Metody jest przecież przewodnikiem na drodze do prawdy.

4. KRYTERIUM PRAWDY

Lonergan zachowuje korespondencyjne, klasyczne pojęcie prawdy, dla niego również *verum est adaequatio rei et intellectus*, pomimo iż dobrze wie o trudnościach związanych z takim rozumieniem prawdy.³⁵ Niezależnie od tego, co można powiedzieć o historycznym procesie dochodzenia do prawdy, o tak częstych złudzeniach co do jej posiadania, o konieczności wielu zabiegów hermeneutycznych w celu jej odkrycia, korekty wymaga nie tyle samo klasyczne pojęcie prawdy, co jej uproszczone interpretacje. Nawet jeśli zupełna adekwatność pomiędzy poznaniem i przedmiotem jest często tylko nieosiągalnym ideałem, to jest to ideał konieczny dla nadania kierunku i sensu naszemu poznaniu. Zaprzeczenie odpowiedności, korespondencji pomiędzy syntezą umysłową i połączeniem realnym, jest w istocie zaprzeczeniem nie pojęcia prawdy, ale stwierdzeniem nieodpowiedności pomiędzy tymi połączeniami, a więc stwierdzeniem fałszywości.³⁶ Oczywiście mówimy tutaj o prawdzie logicznej, ale Lonergan przyjmuje też pojęcie prawdy ontologicznej oraz pojęcie prawdy jako ujęcia i pojęcia transcendentalego. Prawda ontologiczna jest wewnętrzną poznawalnością bytu, jest jego odpowiednością, otwartością wobec umysłu. Prawda jako ujęcie transcendentale jest podstawową formą naszej intencjonalności, naszego dynamizmu poznawczego, czystego pragnienia poznania na poziomie racjonalnym, a prawda jako pojęcie transcendentale jest tematyzacją, obiektywizacją tego dążenia. Prawda jako ujęcie transcendentale jest dążeniem zarówno do prawdy logicznej, jak i ontologicznej.³⁷

Dla nas istotne jest tutaj pojęcie prawdy logicznej, które ściśle łączy się z Lonerganowską koncepcją bytu. Wiemy, że dla niego byt jest celem czystego pragnienia poznania, czyli zgodnie z jego koncepcją poznania jest tym, co może zostać uchwycone w akcie zrozumienia i racjonalnie

³⁵ Por. np. *Verbum, op. cit.*, s. 50 i *Insight, op. cit.*, s. 552.

³⁶ Por. *The Dehellenization of Dogma, w: A Second Collection, op. cit.*, s. 11-32, 15n.

³⁷ Por. mój artykuł, *Lonerganowskie rozwiązanie...*, *op. cit.*, s. 39n.

zaafirmowane w sądzie.³⁸ Racjonalnie zaafirmować to znaczy zaafirmować prawdziwie. Dlatego prawda ma swoje miejsce na trzecim poziomie, poziomie racjonalnym. Na poziomie empirycznym podmiot otrzymuje tylko dane przedmiotu, na poziomie intelektualnym usiłuje odkryć jego strukturę, jego treści bytowe, zrozumieć jego naturę, na poziomie racjonalnym osądza, czy akt zrozumienia jest trafny, czy istnieje zgodność pomiędzy nim i przedmiotem. Prawda formalnie dana jest w akcie sądenia, w akcie afirmacji lub negacji istnienia czegoś, zachodzenia jakiegoś związku, jakiejś relacji. Sam sąd natomiast opiera się na uchwyceniu tego, co wirtualnie nieuwarunkowane, czyli tego, co jest uwarunkowane, ale czego warunki zostały spełnione i faktycznie istnieje. Kiedy podmiot osiąga to, co wirtualnie nieuwarunkowane, wydania sądu nie można racjonalnie uniknąć, to, co wirtualnie nieuwarunkowane, ma w sobie coś z absolutności. Lonergan stwierdza: „Bezpośrednim kryterium prawdy jest refleksyjne uchwycenie wirtualnie nieuwarunkowanego. Ponieważ akt sądenia pochodzi z racjonalną koniecznością z takiego uchwycenia, jest on aktualizacją racjonalnej świadomości i zawartość sądu ma pieczęć tego, co absolutne.”³⁹

Bezpośrednie, decydujące, bliższe kryterium prawdy wynika z samej istoty sądenia. To jest prawdziwe, co ma oparcie w wirtualnie nieuwarunkowanym. Ale wiadomo, że to, co wirtualnie nieuwarunkowane, zostanie odkryte, o ile prawidłowo będzie przebiegał proces poznania, o ile w ogóle będzie on możliwy w warunkach podmiotu. Dlatego Lonergan mówi też o drugim, dalszym kryterium prawdy: „Dalszym kryterium prawdy jest właściwe rozwinięcie oderwanego i bezinteresownego pragnienia poznania. W negatywnym określeniu to właściwe rozwinięcie polega na nieobecności wpływu innych pragnień, które powstrzymują albo wzmacniają i w każdym przypadku przeszkadzają kierownictwu czystego pragnienia.”⁴⁰ Konieczność tego dalszego kryterium prawdy wynika z faktu, że bezpośrednio, bliższe kryterium prawdy, czyli uchwycenie tego, co wirtualnie nieuwarunkowane, samo jest uwarunkowane przez poprawny, niezaburzony przebieg czynności na wszystkich poziomach poznawczych. Właściwy przebieg tych czynności określają przykazania metody transcendentalnej, dlatego można powiedzieć, że istotę dalszego kryterium prawdy stanowi poprawność zastosowania tej metody, ona określa bliżej, na czym ono polega. Osią-

³⁸ Por. tamże, s. 40.

³⁹ *Insight, op. cit.*, s. 549.

⁴⁰ Tamże, s. 550.

gnięcia prawdy, prawdziwości naszego sądu możemy być tym bardziej pewni, im bardziej wiernie stosowaliśmy się do nakazów tej metody.

Konieczność dalszego kryterium prawdy wynika z faktu, że wiedza o uwarunkowaniach i zależnościach konkretnego sądu nie jest tak niepowątpiewalna, tak niezmienna, jak wiedza o strukturze naszego poznania i jej działaniu. Ona może być błędna, może podlegać rewizji. Konsekwentnie, nasza wiedza o konkretnym bycie, która zależy od tych uwarunkowań, może być błędna, może podlegać rewizji. Jednak fakt, że kryterium prawdy nie chroni nas przed błędami, nie musi prowadzić do sceptycyzmu. Jest prawdą, że każdy podmiot może się mylić i faktycznie niejednokrotnie myli się, ale jest też prawdą, że ten sam podmiot jest zdolny do korekty tych błędów przy pomocy tej samej struktury poznawczej, w działaniu której doszło do błędu. My nie posiadamy żadnej drugiej, wyższej struktury poznawczej, przy pomocy której moglibyśmy kontrolować i korygować tę pierwszą. Nasza struktura poznawcza musi kontrolować i korygować sama siebie.

Sceptycyzm, agnostycyzm może wynikać też ze zbyt wysokich wymagań poznawczych, z postawy „wszystko albo nic”, z domagania się innego niż nasz sposobu poznawania, z domagania się w istocie kryterium nieomyślności, z domagania się poznawania wszystkiego tak, jak poznajemy samą strukturę poznania. To jest jednak zbyt wielkie wymaganie. Ani nie jest tak, że nic nie poznajemy w sposób pewny, ani tak, że wszystko możemy poznać nieomylnie. Nasze poznanie jest omylne, często nie jest wolne od błędów, ale coś jednak poznajemy. Fakt, że kryterium nieomyślności jest dla nas niedostępne, nie oznacza, że nasze poznanie jest zawsze relatywne. Prawda jest zawsze połączona z pewną absolutnością. Jest czymś niemożliwym stopniowanie prawdy. Nieomyślność nie oznacza wyższej prawdy, ale inną drogę poznawania, drogę, która gwarantuje, że nie doszło do błędu i nawet nie mogło do niego dojść.⁴¹ Nie posiadamy kryterium nieomyślności, ale nie zmienia to faktu, że posiadamy kryterium prawdy, które nie daje nam wolności od błędów, ale daje możliwość ich korekty.

⁴¹ Temat ten szerzej omawia prof. Giovanni Sala w artykule *Intentionalität contra Intuition*, „Theologie und Philosophie” 59 (1984), s. 249-264. Wobec agnostycyzmu można postawić odwrócony zarzut, który stawia on metafizyce, mówiąc, że rości ona sobie prawo do boskiego punktu widzenia. Równie dobrze można powiedzieć, że agnostycyzm wymaga boskiego sposobu, boskiej pewności poznania, a ponieważ jest to dla nas nieosiągalne, odrzuca to, co można osiągnąć na ludzkiej drodze poznania.

5. BŁĄD I SAMO-KORYGUJĄCY SIĘ PROCES UCZENIA

Powstanie błędu zawsze jest możliwe, ponieważ osiągnięcie prawdy jest zawsze zadaniem konkretnego podmiotu w konkretnym rozwoju jego intencjonalności poznawczej. Rezultaty tego rozwoju zależą od wierności podmiotu wobec zasad metody transcendentalnej, ale również od samych danych oraz od pytań wobec danych, które choć konieczne dla wydania określonego sądu, bez winy podmiotu mogą nie móc pojawić się w jego horyzoncie poznawczym. Chociaż błąd, jako opozycja prawdy, ma swoje miejsce na poziomie racjonalnym, poziomie sądu, to jego źródło może się znajdować na każdym poziomie. Dlatego też źródła błędów poznania można podzielić według poziomów, na których występują.

I tak, na pierwszym, empirycznym poziomie dane zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia, zarówno dane będące efektem pierwotnego doświadczenia zmysłowego, jak i dane zawierające i przekazujące efekty innych procesów poznawczych (zarówno własnych, jak i cudzych), mogą być efektem iluzji, mogą być niekompletne, mogą być niereprezentatywne, podane w niewłaściwych proporcjach. Może to być efektem nieprzewidywalnej, w żaden sposób niezawinionej przez podmiot niedostępności pewnych danych, ale przyczyny tego mogą leżeć również w nim samym. To sam podmiot może z góry zamykać się na pewne istotne dane, może dobierać je pod kątem z góry przyjętej teorii, która tylko ma być uzasadniona, może unikać wysiłku związanego z sięganiem do źródeł danych najbardziej wiarygodnych (danych najbardziej źródłowego doświadczenia albo danych podawanych przez największe autorytety w danej dziedzinie). Wtedy, przy braku istotnych danych, niemożność powstania pewnego aktu zrozumienia albo jego głębokie zniekształcenie stają się nieuniknione. Na przykład wtedy, gdy jak Zygmunt Freud, tworzy się teorię religii przede wszystkim na podstawie danych zaczerpniętych z badań ludzi psychicznie chorych (a w dodatku na gruncie osobistych przekonań ateistycznych oraz własnych negatywnych doświadczeń z kultem religijnym), nie dziwi, iż można potem twierdzić, że religia jest po prostu zbiorową neurozą. Dane same z siebie są nieomyślne, źródłem błędu może być ich niereprezentatywność.⁴²

Na drugim, intelektualnym poziomie zasadnicza możliwość błędu wynika z twórczego charakteru aktu zrozumienia, z wkładu podmiotu w ten akt. Z jednej strony, twórczy wkład podmiotu jest konieczny, bo

poznanie nie jest tylko kwestią naoczności, ten wkład jest zasadniczym postępowaniem, przełomem w procesie poznawczym, ale zarazem niesie ze sobą możliwość błędu, nie jest *per se* tak nieomyślny, jak dane zmysłowe. Rozumiejący wgląd nie wynika zwykle z nieodwołalną konsekwencją i logiką z procesu poznawczego. Chociaż wymaga szeregu czynności przygotowujących, to sam w sobie jest zwykle zasadniczym skokiem, nieprzewidywalną ideą, błyskiem syntezy, w której intelekt tworzy strukturę, koncepcję mającą jak najlepiej tłumaczyć dany zespół danych. Ten skok może być mniej lub bardziej udany, a staje się tym trudniejszy, im bardziej skomplikowany jest zespół danych. Na ogół łatwo jest zrozumieć to, co dane jest w jednym tylko wyobrażeniu, łatwo jest na przykład zrozumieć, że koło jest zbiorem punktów płaszczyzny, których odległość od środka jest równa promieniowi lub od niego mniejsza. Jednak już o wiele trudniej jest zrozumieć to, co wymaga bardzo wielu danych i pośrednich aktów zrozumienia oraz sądów, na przykład o wiele trudniej jest zrozumieć, dlaczego Wielka Rewolucja wybuchła akurat we Francji, a nie w innym kraju europejskim. Oczywiście po fakcie można dawać bardzo przekonująco brzmiące wyjaśnienia, ale ich słabość ujawnia się choćby w trudności przewidzenia innych, podobnych wydarzeń. Tutaj końcowy akt zrozumienia zależy od danych, których nie można mieć naraz w świadomości, zależy od całych szeregów pośrednich aktów zrozumienia. Każdy z nich niesie ze sobą możliwość błędu, a więc tym większą hipotetyczność końcowego rezultatu.

Osobnym źródłem błędu na tym poziomie może też być świadoma lub wpółświadoma ucieczka od zrozumienia, blokowanie wglądu, który już zaczyna się zarysowywać (na przykład wglądu we własną winę, albo słuszność racji przeciwnika). Rezultatem jest wtedy jakby ślepa plamka w polu widzenia, która poważnie może zaburzyć drogę do powstania innych aktów zrozumienia.⁴³ Ten błąd swoje głębsze źródło ma jednak w buncie woli wobec przeczuwanej prawdy, a więc jest w istocie problemem czwartego poziomu, poziomu odpowiedzialności, jest nie tyle błędem, co fałszem.

Na trzecim, racjonalnym poziomie, podobnie jak na drugim, zasadnicza możliwość błędu wynika z kreatywnego momentu refleksyjnego aktu zrozumienia, który ma ustalić powiązanie pomiędzy sądem i jego warunkami. Tutaj również można uchwycić nie wszystkie konieczne warunki wydania sądu albo też warunki pozorne, warunki, które nie są faktycznie warunkami tego sądu. Jedno i drugie, zarówno niedomiar,

⁴² Por. np. *Insight, op. cit.*, s. 407 i Tad Dunne, *Lonergan and Spirituality*, Chicago 1985, s. 28.

⁴³ Por. *Insight, op. cit.*, s. 191.

jak i nadmiar warunków może uniemożliwić poprawne wydanie sądu. Przypadkowo sąd może być prawdziwy, ale nie będzie uzasadniony poprzez uchwycenie tych akurat, faktycznie znalezionych warunków. To szukanie warunków można też określić jako szukanie wszystkich istotnych wątpliwości, pytań związanych z danym sądem i znajdowanie na nie odpowiedzi. Każdy możliwy do wydania sąd jawi się zwykle otoczony szeregiem podważających go wątpliwości i pytań. Dla wydania sądu konieczne jest rozstrzygnięcie wszystkich istotnych wątpliwości i odpowiedź na wszystkie istotne pytania. A to właśnie często jest niewykonalne. Nieraz, chociaż podmiot doskonale zdaje sobie sprawę z wątpliwości dotyczących jego sądu, nie ma fizycznej możliwości ich rozwiania, musi wydać sąd i podjąć decyzję spoczywającą na bardzo kruchych podstawach, ponieważ ich zawieszenie byłoby sądem i decyzją jeszcze gorszą – jak na przykład lekarz, których w warunkach wojennych, bez możliwości gruntownych badań, musi postawić diagnozy, musi leczyć i operować wielką liczbę chorych. Niewykonalne może to być również dlatego, że podmiot nie ma szans na pojawienie się w jego świadomości wątpliwości i pytań, które są w istocie nierozzerwalnie związane z danym sądem, których pojawienie się wymaga jednak szerszej wiedzy niż ta, którą aktualnie posiada. Ten zbyt wąski horyzont może być jego osobistym brakiem, jak na przykład w przypadku lekarza, który stawia diagnozę choroby, nie znając pełnych, najnowszych wyników nauki na jej temat, ale może też być ogólnym brakiem całego poznania ludzkiego na określonym etapie rozwoju kultury. Na przykład cyrulik, który w średniowieczu nawet posiadał ówczesną kompletną wiedzę medyczną na temat sytuacji, kiedy należy upuścić krew, również w ramach tej wiedzy nie miał szans na słuszne wątpliwości, czy w danym wypadku należy zastosować tę metodę, albo czy też w ogóle są choroby, w których ona jest przydatna, ponieważ to wymagałoby posiadania wiedzy nieobecnej jeszcze w całym jego kręgu kulturowym. Był do końca życia skazany na stosowanie błędnej metody, korekta tego błędu wymagała istotnego postępu w rozwoju medycyny, w rozwoju całej kultury, postępu, którego on sam nie mógł dokonać. A przecież w sumie tak niewiele jest sądów, co do których możemy być zupełnie pewni, że uchwyciliśmy zarówno wszystkie ich warunki konieczne, jak i ich spełnienie. Są to przede wszystkim podstawowe sądy epistemologiczne, metafizyczne, etyczne, ale trudniej już o takie sądy w dziedzinie poznania naukowego i potocznego. Pomimo to musimy wydawać sądy, musimy unikać zarówno błędu wydawania sądu zbyt pośpiesznie, kiedy nie wyczerpaliśmy jeszcze wszystkich faktycznie posiadanych możliwości roz-

wiania wątpliwości, jak i błędu zbyt długiego odwlekania sądu, kiedy to brak sądu doskonalszego jest gorszy od sądu słabiej uzasadnionego. Konkretnie warunki naszej egzystencji często zmuszają nas do wydawania sądów obciążonych jeszcze wieloma wątpliwościami, pytaniami, a więc sądami bardzo niepewnymi, zawierającymi w sobie być może poważne błędy. Nie ma ucieczki od tego faktu, ale nie powinno też być ucieczki od prawdy o nim. Musimy wydawać niepewne sądy, ale nigdy nie powinniśmy zapominać o ich niepewności, o kruchości podstaw, na których spoczywają, a tym samym nigdy nie powinniśmy tracić otwartości na ich korektę. Przecież ta niepewność i ta otwartość na nowe wątpliwości (albo na odpowiedź na stare, ale jeszcze nierozwiane) jest właśnie warunkiem rozwoju naszego poznania.

Omawiając zasadnicze źródła błędów poznania, nie można pominąć czwartego poziomu, poziomu odpowiedzialności, pomimo że nie należy on ściśle do naszej struktury poznawczej. Jednak to on, jako poziom decyzji, określa w wysokim stopniu kierunek i jakość procesu poznawczego. Poza najprostszymi poznaniem, które dokonują się prawie automatycznie, to na tym poziomie zapada decyzja, w jakim kierunku zorientuje się nasza intencjonalność poznawcza, co będziemy poznawać, z jaką intensywnością, z jaką efektywnością; to tutaj zapada decyzja, czy podejmiemy trud długotrwałego i trudnego procesu poznawczego, którego wyniki w dodatku są niepewne. To tutaj decyduje się, do jakiego stopnia będziemy wierni nakazom metody transcendentalnej i do jakiego stopnia będziemy wierni efektom naszego poznania – sądom. Ten poziom określa w najwyższym stopniu cele i przebieg procesu poznania, może na niego oddziaływać bardzo pozytywnie, pobudzająco, ale może też ten proces bardzo poważnie utrudniać, a nawet blokować. Ten negatywny wpływ czwartego poziomu może być nieświadomy, kiedy to podmiot nie rozumie jeszcze znaczenia określonych poznań, ale może też być świadomą winą, kiedy podmiot nie realizuje przykazania odpowiedzialności, to znaczy przykazania kreatywnej wierności w decyzjach temu, co poznane w sądach. Oczywiście zasadą czwartego poziomu jest wierność wynikom trzeciego. Ta wierność nie jest nigdy absolutnie zagwarantowana, ponieważ nie jest ona efektem jakiegoś determinizmu, automatyzmu, ale rodzi się (z definicji) z niczym niezdeteminowanej otchłani wolności. Tutaj za samo-transcendencją poznawczą, czyli przekroczeniem horyzontu dotąd zdobytego poznania, musi iść samo-transcendencja moralna, czyli wymagane nieraz przez to przekroczenie poznawcze przekroczenie dotąd uznawanej hierarchii wartości, nieraz wyjątkowo trudne obniżenie miejsca wartości szczegól-

nie nam bliskich i podniesienie rangi wartości dotąd tak dalekich. Jeżeli podmiot nie jest do tego zdolny, jeżeli w swojej decyzji okazuje się niewierny swojemu poznaniu, w samym centrum jego struktury duchowej następuje dramatyczne rozdarcie, fundamentalna niespójność. Podmiot wie, że odpowiednio do sądu A powinien podjąć decyzję X, ale zamiast tego podejmuje decyzję Y, która byłaby słuszna tylko w przypadku (nieuprawnionego i nieistniejącego) sądu B. Mniej lub bardziej jest on świadom tej sytuacji, tego fundamentalnego rozdarcia między poznaniem i działaniem (raczej bardziej, bo inaczej nie byłoby to jego winą). W tak fundamentalnym rozdarciu, rozszczepieniu swojego ducha nikt nie może długo trwać, tutaj są możliwe tylko dwie drogi wyjścia: albo podmiot nawraca się, czyli dostosowuje swoją decyzję do poznania, czyli zmienia decyzję z Y na X, albo też, na odwrót, podejmuje auto-destrukcyjny wysiłek racjonalizacji, dostosowania poznania, sądu do decyzji, usiłując przekonać siebie samego i innych, że słuszny jest jednak sąd B. To oznacza gwałt na strukturze poznawczej, to może oznaczać zniekształcające ingerencje na którymkolwiek poziomie i etapie procesu poznawczego. Wyjście z tej sytuacji może prowadzić jedynie poprzez intelektualne (i moralne) nawrócenie.

Ta analiza możliwych źródeł błędów oświetla od innej strony nieemożliwość posiadania przez nas kryterium nieomyślności. Jak widać, ludzki proces poznawczy jest tak kruchym, tak wieloroko zagrożonym procesem, może zostać zaburzony i zniekształcony na tak wiele sposobów – zarówno z winy podmiotu, jak i zupełnie bez tej winy, tylko z racji niesprzyjających okoliczności zewnętrznych. Rzadko dane są nam świadectwa, które w absolutny sposób wykluczałyby możliwość jakiegokolwiek błędu. To jest zaledwie faktem, że dane poznanie jest poprawne albo błędne i ten fakt nie może zostać nieodwołalnie wyprowadzony z niezmiennych, koniecznych, odwiecznych przesłanek.⁴⁴

Ale fakt omyślności naszego poznania nie wprowadza nas w bez nadziejną sytuację poznawczą, bo chociaż w naszym poznaniu zawsze mogą pojawić się błędy, mamy też przecież środki zaradcze na nie. To prawda, że popełniliśmy już tyle błędów (i wiele jeszcze popełnimy), ale jest też prawdą, że tyle spośród nich już uświadomiliśmy sobie i wyeliminowaliśmy. Jednak nie wszystko jest tak wątpliwe i tak omylne. Według Lonergana, w całym „miękkim”, nie do końca pewnym obszarze naszego poznania jest jego „twarde jądro”, a jest to (choćby

nietematycznie, niewyraźnie dana) wiedza o strukturze naszego poznania, o fundamentalnych elementach metody transcendentalnej, które wynikają z prawdy tej struktury. To właśnie ta metoda jest trwałą podstawą ludzkiego poznania, zarówno w filozofii i naukach, jak i w obszarze zdrowego rozsądku. Najpewniejszym fundamentem naszego poznania nie jest jakaś część którejś z tych dyscyplin, nie są jej konkluzje ani nie są jej prawa. Prawie wszystkie spośród nich są jeszcze otwarte na rewizję, na udoskonalenie. Natomiast takim zmianom nie podlega już ani niezmienna struktura naszego poznania, ani metoda transcendentalna z niej wynikająca. Ta struktura (oraz metoda) może być doskonałej formułowana, ale nie istotnie zmieniana, ona nie podlega zasadniczym rewizjom, ale sama może być i jest źródłem rewizji wniosków, praw i zasad, które dzisiaj (jeszcze) uznajemy. To właśnie metoda pozwala nam korygować nasze poznanie, gdy odkrywamy w nim kolejny błąd lub nieścisłość. Dlatego świadomość naszej omyślności nie powinna nas prowadzić do sceptycyzmu, do zwątpienia w możliwość poznania. Całkowite zwątpienie nie jest ani dobrą filozofią, ani dobrym początkiem filozofii. Lonergan, powtarzając Newmana, podkreśla, że raczej przeciwnie rozwiązanie jest lepsze: „Newman zauważył w związku z metodycznym wątpliwym Kartezjusza, że lepiej byłoby wierzyć we wszystko, niż we wszystko wątpić. Całkowite wątplenie bowiem pozbawia człowieka podstawy wyjściowej, całkowite zaś wierzenie może zawierać jakąś prawdę, która wcześniej czy później może stopniowo wyrugować błąd.”⁴⁵

Uniwersalne zwątpienie mające prowadzić do usunięcia złudzeń i błędów samo może się okazać podstawowym złudzeniem i błędem, może być próbą zwątpienia w coś, w co w rzeczywistości zwątpić nie wolno, zwątpić się nie da. Może też pozbawić wszelkiego punktu oparcia w rozwijaniu poznania, zmuszając do szukania i przyjmowania dróg wyjścia jeszcze bardziej wątpliwych, niż to, w co właśnie się zwątpiło. Lepiej jest „uwierzyć we wszystko”, oczywiście nie dosłownie we wszystko, bo w każdej wiedzy od początku są obszary bardzo wątpliwe, hipotetyczne, budzące poważne podejrzenia o bycie obciążone błędem. Trzeba uwierzyć w to, co wydaje się najbardziej niepowątpiewalne, co należy do najlepszej części wiedzy zdobytej osobiście i przejętej od innych, trzeba uwierzyć w to, za czym stoją największe autorytety, najwięksi mistrzowie danej dziedziny. Oczywiście twardym jądrem tego, w co uwierzyć się na początku, powinna być wiedza o naszej strukturze po-

⁴⁴ Por. *Insight, op. cit.*, s. 347.

⁴⁵ *Metoda w teologii, op. cit.*, s. 219.

znawczej, o normatywnym wzorcu czynności, o metodzie transcendentnej. Kiedy na podstawie tej pierwotnej wiary próbujemy rozwijać nasze poznanie i działać, kiedy jesteśmy konfrontowani z innymi poglądami i badaczami, niedoskonałość, niekompletność i błędność naszej wiedzy nieuchronnie wychodzi na jaw, nieuchronnie powstają nowe pytania, prowadzące do nowych odkryć, również do korekty błędów i nieścisłości, które przyjęliśmy w ramach wiedzy początkowej. Nasze poznanie przebiega po kole, nowe akty zrozumienia i sądy każą powrócić do starych, na podstawie których również powstały, aby je skorygować. Tak jest rozwiązywany problem błędnego koła, problem polegający na fakcie, że nowe akty poznawcze, które mogą zawierać błędy, opierają się na starych, które również mogą nie być od nich wolne. Lonergan stwierdza: „Tak więc proces uczenia przelamuje błędne koło. Sąd o poprawności aktów zrozumienia zakłada uprzednie zdobycie dużej liczby poprawnych aktów zrozumienia. Ale uprzednie akty zrozumienia nie są poprawne dlatego, iż sądzimy, że są takimi. One wydarzają się w ramach samo-korygującego się procesu uczenia, w którym braki każdego aktu zrozumienia prowokują następne pytania, aby dostarczyć uzupełniające akty zrozumienia. Samo-korygujący się proces uczenia zmierza ponadto do pewnej granicy. Stajemy się obeznani z konkretnymi sytuacjami, wiemy, czego należy oczekiwać. Kiedy zdarza się coś nieoczekiwane, potrafimy zorientować się, co i dlaczego się wydarzyło oraz co można uczynić, aby sprzyjać albo też żeby zapobiec powtórzeniu się tego, a jeśli to, co nieoczekiwane, jest zupełnie nowe, wiemy wystarczająco dużo, aby wznowić proces uczenia się i możemy rozpoznać, kiedy, raz jeszcze, samo-korygujący się proces uczenia osiąga swoje granice w znajomości konkretnej sytuacji oraz w łatwym radzeniu sobie z nią.”⁴⁶

Nasze poznanie może zostać poprawione nie poprzez całkowite, totalne odrzucenie, negację, ale tylko poprzez samo-korygujący się proces uczenia. Oczywiście olbrzymią rolę w tym procesie odkrywa współpraca z innymi, podział zadań, uczenie się od innych, ale przede wszystkim decydująca jest wierność naturze naszego poznania, wierność naszemu nieograniczonemu pragnieniu poznania, wierność zasadom metody transcendentnej. Samo-korygujący się proces uczenia rozwiązuje też podstawowe napięcie, podstawowy dramat naszego ducha. Wiemy, że główną zasadą postępowania na czwartym poziomie jest kreatywna, ale możliwie całkowita, absolutna wierność naszemu poznaniu, możliwie absolutna wierność wolnych, twórczych decyzji wobec

⁴⁶ *Insight, op. cit.*, s. 286n.

aktów sądenia. Oczywiście, im większe konsekwencje może mieć decyzja i im bardziej niepewne jest poznanie, akt sądu, na którym ją opieramy, tym większe mamy prawo (i obowiązek) zawiesić ją, przynajmniej czasowo (jeśli to możliwe) powstrzymać się od niej. Ale podstawowe dążenie do możliwie absolutnej wierności swojemu poznaniu nadal obowiązuje. Stąd dramat: mamy być możliwie absolutnie wierni czemuś, co samo bynajmniej nie jest absolutne. Rozwiązaniem jest absolutne otwarcie na poprawę, na korektę tego nieabsolutnego poznania, korektę właśnie przy pomocy samo-korygującego się procesu uczenia się, przy pomocy metody transcendentnej.

ZUSAMMENFASSUNG

Bernard Lonergan hat eine originelle Version der kantischen, transzendentalen Methode geschaffen (deren Ansätze übrigens findet er schon bei Thomas). Für ihn ist sie ein fundamentales, normatives Muster von kognitiven Aktivitäten, die auf der einzelnen Ebenen des Erkenntnisprozesses stattfinden, d. h. auf der empirischen Ebene, der intellektuellen Ebene, der rationalen Ebene und der Ebene der Verantwortlichkeit, von welcher der ganze Prozeß geleitet wird. Die Methode besteht eigentlich in der Thematisierung und Objektivierung der Struktur der Erkenntnis und besitzt deshalb ähnliche wie sie Unveränderlichkeit und universelle Geltung. In diesem Sinne ist sie auch transzendent, da sie die Apriori-Bedingungen der Erkenntnis bestimmt und zu keinem der kategorialen Gebiete der Wirklichkeit begrenzt ist, sondern alle erfaßt. Alles endlich Erkannte ist unvollständig und offen für Ergänzungen und Revisionen, aber die Struktur der Erkenntnis und die transzendentale Methode, mit Hilfe derer alles erkannt wird, selbst unveränderliche, sind die Quelle der zukünftigen Hinzufügungen, Revisionen und Paradigmenwechsel. Als die Methode des Erfindens von etwas wirklich Neues kann sie nicht als ein automatischer Mechanismus funktionieren. Die Einsicht ist im wahrsten Sinne kreativ. Die wahre Entdeckung ist ein neuer Anfang. Man kann sie weder vorprogrammieren noch voraussehen. Das Genie bricht die alten Regeln, um die Regeln der Zukunft zu schaffen. Auch deshalb gehören zum harten Kern der Methode die transzendentalen Gebote, die auf den einzelnen Ebenen gelten: sei aufmerksam, sei intelligent, sei rational, sei verantwortlich. Diese Methode bestimmt das entfernte Kriterium der Wahrheit als „die angemessene Entfaltung des unvoreingenommenen und uneigennütigen Erkenntnisstrebens“. Das ist kein Kriterium der Unfehlbarkeit. Es kann nicht alle Fehler verhindern, aber es gibt uns zur Hand das Instrument der Korrektur und der Entwicklung: den selbst-korrigierender Lernprozeß.

JAK NALEŻY ROZUMIEĆ ἕὸν MELISSOSA?

Melissos poświęcił pojęciu ἕὸν swój traktat ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ Η ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ¹, w którym starał się określić naturę tego pojęcia. Z lektury traktatu można wysunąć wniosek, że jego rozważania są kontynuacją myśli Parmenidesa. Właściwe więc zrozumienie ἕὸν u Melissosa wymaga przeanalizowania jego myśli w odniesieniu do jego poprzednika.

Analizy Melissosa wydają się potwierdzać, że punktem wyjścia jego rozważań są tezy, jakie w swoim poemacie przyjął Parmenides. Jednakże opinie wśród interpretatorów co do znaczenia analiz przeprowadzonych przez Melissosa w kontekście Parmenidesa są podzielone. Giovanni Reale, wskazując na brak uzasadnienia albo na niewystarczające uzasadnienie niektórych tez poematu Parmenidesa, widzi w Melissosie systematyzatora myśli swojego mistrza.² Natomiast Stokes wskazuje, że chociaż analizy Melissosa, opierające się na argumentach Parmenidesa, wzmacniają tenże argument, przedstawiając go bardziej jasno lub inną jego stronę, to jednakże brak istotnych innowacji w stosunku do argumentu Parmenidesa.³ Pierwsza opinia proponuje nam spojrzenie na myśl eleatów przez pryzmat Melissosa. Natomiast druga nakazuje nam większą powściągliwość w ocenie Melissosa jako myśliciela wpływowego, mimo że pokusił się on o jaśniejsze logicznie ukazanie problemu poruszonego przez jego nauczyciela.

Jednakże rozstrzygnięcie, która z przedstawionych racji jest silniejsza, a która słabsza, nie jest naszym celem. Istotna dla nas jest tutaj tylko

jedna sugestia, że w rozważaniach Parmenidesa i Melissosa dotyczących ἕὸν istnieje różnica. Czy jest ona tak istotna, by można było stwierdzić, że Melissos, używając pojęcia ἕὸν, ma na myśli coś innego niż jego poprzednik? Uzyskanie odpowiedzi na to pytanie może nas przybliżyć do właściwego zrozumienia ἕὸν Melissosa.

1. OKREŚLENIE RÓŻNIC W SPOSOBIE ORZEKANIA O ἕὸν U PARMENIDESA I MELISSOSA

Arystoteles przedstawiając w swojej *Metafizyce* poglądy myślicieli, którzy go poprzedzili, o wzajemnym stosunku Parmenidesa i Melissosa wyraził się w następujący sposób: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπεισθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δὲ ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό.⁴ „En, czyli jedno, o którym wspomina Arystoteles, jest dla obu tych myślicieli istotną własnością ἕὸν. W swoich rozważaniach dotyczących ἕὸν dochodzą do momentu, w którym stawiają tezę, że ἕὸν jest ἕν, co staje się dla nich przesłanką do dalszych analiz.⁵ Poza podobieństwem, jakim jest użycie ἕν, Arystoteles dostrzega, że każdy z nich orzekał o tym pojęciu inaczej: pierwszy według λόγον, drugi według ὕλην. Ta sugestia Arystotelesa pozwala sądzić, że obaj ci myśliciele różnili się nie tylko terminami, czy też precyzyjnością wnioskowania, ale samym rozumieniem ἕὸν jako ἕν. Wydaje się więc, że Melissos nie był bardziej precyzyjny od swojego mistrza, ani nie był tylko zwykłym komentatorem, czy też systematyzatorem myśli Parmenidesa.

Przytoczona wyżej teza Arystotelesa prowokuje nas do tego, by jeszcze raz przeanalizować poglądy Melissosa na temat ἕὸν w świetle myśli jego nauczyciela i tym samym podjąć próbę zdefiniowania, czym jest owo ἕὸν, o którym mówi Melissos.

A) RÓŻNICA W STOSOWANIU OKREŚLEŃ CZASOWYCH I WYNIKAJĄCE STĄD KONSEKWENCJE DLA DALSZEGO OPISU ἕὸν

Już w pierwszym zachowanym fragmencie traktatu Melissosa pojawia się różnica w stosunku do podobnych założeń w poemacie Parme-

¹ H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1922, 20 B.

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1993, t. I, s. 162.

³ Por. C. M. Stokes, *One and many in presocratic philosophy*, Cambridge, Massachusetts 1971, s. 148.

⁴ *Metafizyka*, A 1, 986b 18-21: „Parmenides zdawał się uchwytywać jedno wg słowa, Melissos zaś wg materii, i dlatego pierwszy mówił, że jest ono ograniczone, drugi, że jest ono nieograniczone” (tłumaczenia tekstów greckich W. K. Gródek).

⁵ Por. C. M. Stokes, *One and many...*, s. 148.

nidesa. Różnica ta dotyczy określeń czasowych, jakie obaj myśliciele przypisywali $\epsilon\acute{\omicron}\nu$. Melissos bowiem w początkowej tezie, która brzmi: $\acute{\alpha}\epsilon\iota \ \eta\acute{\nu} \ \delta\ \tau\iota \ \eta\acute{\nu} \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\epsilon\iota \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$ ⁶, wyraża się pozytywnie o przeszłości ($\eta\acute{\nu}$) oraz o przyszłości ($\epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$) przypisując im określenie $\acute{\alpha}\epsilon\iota$, czyli *zawsze*. Jest to więc teza stojąca w opozycji do myśli Parmenidesa, który wyraził się w sposób negatywny o przeszłości i przyszłości: $\omicron\upsilon\delta\delta\epsilon \ \rho\omicron\tau' \ \eta\acute{\nu} \ \omicron\upsilon\delta\delta' \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$ ⁷. W związku z tą różnicą nasuwa się pytanie: dlaczego Melissos przyjął taki sposób orzekania? Wydaje się, że jest to podyktowane ustosunkowaniem się Melissosa do dotychczasowych koncepcji dotyczących natury *kosmosu*, między innymi do myśli Heraklita, który wypowiada się na ten temat w następujący sposób: $\text{Κόσμον τόνδε (τὸν αὐτὸν ἀπάντων) οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβευνόμενον μέτρα}$ ⁸. Występują tu dwie istotne myśli: (1) określenia czasowe odnoszą się do *κόσμου*, którym jest tutaj $\pi\acute{\upsilon}\rho \ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$; (2) występuje *miarowy* ruch, który jest własnością *wiecznie żywego ognia*. Jeżeli więc Melissos przyjmuje określenia czasowe, podobnie jak to czyni Heraklit, to należy przypuszczać, że ma on na myśli $\acute{\omicron}\nu \ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu$, czyli *porządek*, o którym mówi Heraklit. Przyjmując podobne określenia czasowe Melissos przypisuje je nie owe-
mu $\pi\acute{\upsilon}\rho \ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$, lecz $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, które przejął od Parmenidesa. Tym samym odrzuca on nieustanny ruch będący istotną cechą *porządku* u Heraklita, przyjmując go jako zasadę *ogień wiecznie żywy*. Z tym wiąże się jednak pewna trudność. Pojęcia $\acute{\alpha}\epsilon\iota \ \eta\acute{\nu}$ i $\acute{\alpha}\epsilon\iota \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$ zakładają jednak procesualność wynikającą z istoty czasu, albowiem $\eta\acute{\nu}$ i $\epsilon\acute{\sigma}\tau\alpha\iota$ są jego istotnymi własnościami. To sugerowałoby, że $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ Melissosa jest procesem lub podlega ciągłemu ruchowi. Taka teza wydaje się jednak nie do przyjęcia, zważywszy dalszą treść jego traktatu, co akcentuje Reale, stwierdzając: „Wielu badaczy utrzymywało, że sformułowanie Melissosa: »Zawsze istniało to, co istniało i zawsze będzie istnieć«, na nowo wprowadza do bytu element czasu. Jest to jednak błędne, ponieważ Melissos pojmuje swój byt jako ściśle aprocesualny.”⁹ Dlaczego niektórzy badacze utrzymywali, że określenia czasowe, jakie zastosował Melissos, wprowadzają ponownie w $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ procesualność i jak można przezwyciężyć tę trudność? Wydaje się, że z trudnością tą można się uporać, wykazując ewentualną różnicę w pojmowaniu $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ przez Parmenidesa i Melissosa.

Parmenides rozpoczyna swoje rozważania od założenia drogi: $\eta \ \mu\acute{\epsilon}\nu \ \delta\ \rho\acute{\omicron}\omega\varsigma \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$...¹⁰ W stwierdzeniu tym mamy do czynienia z brakiem jasno ukazanego podmiotu. Nie pyta się o to, *co jest* ($\tau\iota \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$), a używając w dalszych rozważaniach podmiotu $\tau\acute{\omicron} \ \epsilon\acute{\omicron}\nu$, przypisuje mu *teraźniejszość*, czyli $\nu\acute{\omicron}\nu$, która jest właściwa tylko $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$, wykluczając przy tym *przeszłość* i *przyszłość*. Jeżeli więc istnieje tutaj ścisły związek $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ i $\tau\acute{\omicron} \ \epsilon\acute{\omicron}\nu$, to przypuszczano, iż mamy tu do czynienia z analizą czystego *Bycia*, w sensie *istnienia*. Jednakże ostatnie badania dowiodły, że jest to inne, bardziej centralne użycie czasownika $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ niż idea *istnienia*. Charles Kahn wskazuje tutaj na prawdziwościowe użycie tego czasownika przez Parmenidesa. „Parmenides czyni oczywiście, ale nie całkiem trywialne twierdzenie, że cokolwiek wiemy, cokolwiek może być znane, jest – i musi być – tak określone, że to musi być rzeczywiście przypadkiem w rzeczywistości lub w świecie.”¹¹ $\tau\acute{\omicron} \ \epsilon\acute{\omicron}\nu$ jest więc faktem spełniającym warunki właściwe $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$, by można było wydać o nim prawdziwy sąd. Dzięki bowiem temu, że coś się nam ujawnia, czyli *jest*, możliwe jest jego poznanie, czy też dokładniej w terminologii Parmenidesa *myślenie*, czyli $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Możliwość takiej interpretacji potwierdzają słowa Parmenidesa, mówiące o wzajemnej zależności między *myśleniem* a tym, dzięki czemu jest ono możliwe.¹² Czy Melissos mówi więc o tym samym, co Parmenides?

W przytoczonej tezie początkowej Melissos używa jasno określonego podmiotu $\delta\ \tau\iota$, czyli *to, co*. Ten podmiot ujawnia się w kontekście pozytywnego wyrażenia się Melissosa o *przeszłości* i *przyszłości*, którym przypisuje on przymiot *zawsze*. Nie jest to więc próba zdefiniowania warunków możliwości *myślenia*, lecz przeniesienie dotychczasowych osiągnięć Parmenidesa na określenie *porządku* panującego w świecie, który charakteryzuje się pewną stałością i jednością. Aby to osiągnąć, Melissos był zmuszony przypisać tak rozumianemu przedmiotowi swoich rozważań, jakim było $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, te same określenia czasowe, jakie przypisywał swojemu $\pi\acute{\upsilon}\rho$ Heraklit. Opozycja względem Heraklita ujawniałaby się w przyjęciu aprocesualnej natury samego $\epsilon\acute{\omicron}\nu$. Stąd jest ono jakby niezależne od przebiegającego procesu czasowego, pozostając takie samo w każdym czasie.

¹⁰ H. Diels, 18B 4, 3: „pierwsza, jak jest...”

¹¹ Charles Kahn, *The thesis of Parmenides*, „Review of Metaphysics” 1969, nr 22, s. 711.

¹² H. Diels, 18B 5: ... $\tau\acute{\omicron} \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron} \ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu \ \kappa\alpha\iota \ \epsilon\upsilon\alpha\iota$, „... to samo bowiem jest myśleć jak i być [możliwym do pomyślenia]”; 18B 8, 34–36: $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \ \delta' \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota \ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \ \kappa\alpha\iota \ \omicron\upsilon\upsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota \ \nu\omicron\eta\mu\alpha$. $\omicron\upsilon \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \ \tau\omicron\upsilon \ \epsilon\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu \ \bar{\eta} \ \rho\epsilon\phi\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$, $\epsilon\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma \ \tau\acute{\omicron} \ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, „tym samym zaś jest myśleć, jak również z powodu czego jest myśl. Albowiem nie bez przyczynienia się będącego, w którym jest wypowiedziana [myśl], będziesz odkrywał myślenie.”

⁶ H. Diels, 20B 1: „Zawsze było to, co było i zawsze będzie.”

⁷ H. Diels, 18B 8, 5: „ani kiedyś był, ani będzie”.

⁸ H. Diels, 17B 30: „Obecny porządek (ten sam cały) ani przez jakichś bogów, ani ludzi został uczyniony, lecz był zawsze, i jest, i będzie; ogień wiecznie żywy, wnieciany miarowo i gasnący miarowo.”

⁹ G. Reale, *Historia filozofii...*, s. 163.

Wydaje się, iż ukazana różnica pomiędzy εὐν Parmenidesa a εὐν Melissosa usuwa wątpliwości co do ponownego wprowadzenia przez tego drugiego procesu do przedmiotu swoich rozważań. Jednocześnie otwiera to przed nami nowy horyzont myślenia na ten temat. Albowiem różnice, jakie występują w sposobie orzekania o εὐν, nie dotyczą tylko, jak się wydaje, samych określeń, lecz wynikają z odmiennego sposobu pojmowania samego podmiotu tychże określeń. Należy więc przeanalizować, w jakim stopniu odmiennie rozumienie εὐν wpłynęło na różnicę w sposobie orzekania.

B) KONSEKWENCJE W DALSZYM OPISIE WYNIKAJĄCE Z UJAWNIONEJ RÓŻNICY
W POJMOWANIU ΕὐΝ

Melissos, przyjmując założenia Parmenidesa, że εὐν nie powstało ani nie ginie, oraz swoje własne określenia czasowe αἰεὶ ἦν i αἰεὶ ἔσται, formułuje następującą tezę: ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν.¹³ Określenia Melissosa: οὐκ ἐγένετο oraz ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν są zbliżone w swoim sensie do użytych przez Parmenidesa predykatów: ἀγέννητον, ἀναρχον i ἀτέλεστον. Chociaż obaj myśliciele używają podobnych pojęć, to jednak wypowiadają je w innym kontekście, dochodząc do zgoła odmiennych wniosków.

Parmenides, mówiąc o εὐν, że jest ono ἀγέννητον, czyli *niepowstałe*, w jednym ciągu wymienia takie cechy jak: ἀνώλεθρον (nieprzemienne), μονογενές (jedyne), ἀτρεμές (niewzruszone), kończąc na ἀτέλεστον, czyli *bez końca*. Całość tych określeń nabiera odpowiedniego znaczenia w kontekście zanegowania *przeszłości i przyszłości, przy jednoczesnej akceptacji teraźniejszości*. W konsekwencji Parmenides określa εὐν jako ἔν, συνεχές. Jest ono ἔν, albowiem zawsze mamy do czynienia z tym, co *jest*, a nie *było i będzie*, gdyż one *nie są*. Tym samym jest ono συνεχές, czyli *ściągnięte do samego siebie*.¹⁴ Stąd wynika jego *bezruch* (ἀκίνητον) i *brak początku* (ἀναρχον), albowiem nie powstając i nie ginąc, nie może się zacząć ani zakończyć, lecz jest *nieustanne* (ἀπανοστον). *Bezruch εὐν ściągniętego do samego siebie jest wynikiem wielkich więzów* (μεγάλων δεσμῶν),

¹³ H. Diels, 20B 2: „skoro więc nie powstało, jest już też zawsze było i zawsze będzie, i początku nie ma ani końca, lecz jest nieograniczone”.

¹⁴ Takie rozumienie συνεχές posiada swoje uzasadnienie w 8, 25: τῷ συνεχές πάν ἐστιν εὐν γὰρ ἐόντι πελάζει., „ku temu [będącemu] wszystko jest ściągnięte; albowiem będące ku będącemu się przybliża”.

którymi *silny Przymus* (κρατερὴ Ἀνάγκη) trzyma (ἔχει), nie pozwalając na to, by została przekroczona *granica* (πέρας)¹⁵, poza którą εὐν przestaje *być faktem* umożliwiającym jakiegokolwiek poznanie, czyli przestaje być możliwym do pomyślenia. *Nic innego* (οὐδὲν ἄλλο) *nie jest* ani *nie będzie* obok *będącego*¹⁶, *które jest faktem*. Zawsze mamy więc do czynienia z tym, co *jest*. W związku z pojęciem *granicy* pojawia się określenie *pięknie zaokrąglonej kuli* (εὐκύκλου σφαιρῆς), sugerujące, iż mamy do czynienia z opisem kosmologicznym, nawiązującym do poprzedników Parmenidesa, w szczególności do Anaksymandra i pitagorejczyków. Niewątpliwie jest faktem, że w myśli Parmenidesa mamy do czynienia z tezami kosmologicznymi. Jednakże o znaczeniu tych tez i zawartości całej myśli kosmologicznej niewiele możemy powiedzieć ze względu na szczupłość zachowanych fragmentów, co może nam sugerować małe ich znaczenie dla późniejszych komentatorów Parmenidesa, na co zwraca uwagę Charles Kahn, stwierdzając, że „problem, który Parmenides podnosi od początku swego poematu, nie jest problemem kosmologii, ale problemem wiedzy, dokładniej problemem poszukiwania wiedzy, wyborem pomiędzy alternatywnymi drogami dla myśli i poznania, by podróżować w pogoni za Prawdą”.¹⁷ Wszystkie cechy opisujące naturę εὐν nabierają właściwego znaczenia, gdy przyjmiemy, że chodzi tutaj o *bycie faktem*, umożliwiające jakiegokolwiek poznanie, albowiem tylko to, co *jest* (ἔστιν), jest możliwe do pomyślenia.

Podobieństwo rozważań Melissosa do Parmenidesa kończy się już na samym początku, albowiem przyjmując za swoim poprzednikiem podobne określenia, jakimi są: οὐκ ἐγένετο oraz ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, Melissos uznaje, iż εὐν jest ἀπειρον, czyli *nieograniczone*. Pojęcie ἀπειρον jest konsekwencją zniesienia ograniczeń, jakimi są *początek i koniec*, które ściśle należą do określeń czasowych *przeszłości i przyszłości*. Należy więc za Melissosem przyjąć wniosek, że *to, co nie powstało, lecz zawsze było, jest i zawsze będzie, jest jednocześnie nieograniczone* (ἀπειρον) w czasie. Kontynuując swoją myśl, Melissos przypisuje pojęciu ἀπειρον, którego użył na określenie nieskończonego ciągu czasowego, jeszcze jedno bardzo istotne znaczenie. Czyni to w następujących słowach: ἀλλ' ὡςπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπειρον αἰεὶ χρῆ εἶναι.¹⁸ Punktem wyjścia tej tezy jest trwałość tego, co jest w nieskończonym czasie. Melissos używa tutaj określenia ἔστιν αἰεὶ, czyli *jest zawsze*. Wy-

¹⁵ Por. H. Diels, 18B 8, 30-31.

¹⁶ Por. H. Diels, 18B 8, 36-37.

¹⁷ Ch. Kahn, *The thesis of Parmenides*, s. 705.

¹⁸ H. Diels, 20B 3: „lecz jak jest zawsze, tak i wielkość nieograniczona być musi”.

dawałoby się, że jest to określenie podobne do Parmenidesowego $\nu\upsilon\upsilon$ ἔστιν. Jednakże podobieństwo jest pozorne, albowiem $\nu\upsilon\upsilon$ dotyczy pewnego momentu, natomiast $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ wskazuje na trwanie w niezmiennym stanie, rozciągnięte w nieograniczonym przebiegu czasu. Dlatego Melissos w dalszych rozważaniach prowadzonych w ramach swego traktatu używa na określenie tego, co *jest zawsze* pojęcia $\alpha\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$, czyli *wieczne*.¹⁹ Jeżeli to, co jest, *jest zawsze*, to nie powstało ani nie ginie, $\epsilon\acute{\iota}$ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδέν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.²⁰ Melissos w wyżej przytoczonych słowach sugeruje nam, że nie ma nic obok *tego, co jest*. Jeżeli nie ma nic obok *tego, co jest*, to tym samym jest ono w swojej wielkości (μέγεθος) nieograniczone (ἄπειρον). Nieograniczoność ta dotyczy więc zniesienia w pierwszym rzędzie granic zewnętrznych. Melissos bowiem neguje istnienie *innego* (ἄλλο) obok *tego, co jest*, $\epsilon\acute{\iota}$ γὰρ εἴη, ἐν εἴη ἄν.²¹ Negacja ta wynika stąd, że to *inne* byłoby czymś obok *tego, co jest*. Taka jednak alternatywa, jak wspomnieliśmy wyżej, nie jest możliwa, ponieważ *inne* obok *tego, co jest* musiałoby być *niczym*, czyli dokładniej *ani jednym*. Możliwość *granicznia* z *innym* (περανεῖν πρὸς ἄλλο) istniałaby jedynie wtedy, gdy to, co jest, *nie byłoby jednym* (εἰ μὴ ἐν εἴη) ale wiele²², co sprzeciwia się tezie poprzedniej. Dlatego też *to, co jest*, nie ma granicy. Wydaje się więc, że $\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ukazane w tym opisie jako *to, co jest*, jest nieograniczoną co do wielkości „przestrzenią”.

Melissos nie poprzestaje na tym wniosku. Albowiem na początku fragmentu 7, podsumowując dotychczasowe ustalenia, pisze w następujący sposób: οὕτως οὖν αἰδῖόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἐν καὶ ὁμοιον πᾶν.²³ Pojawia się tu pojęcie *ὁμοιον πᾶν*, czyli *całe jednakie*.²⁴ Melissos w ten sposób zaznacza, że oprócz jedyności wynikającej z trwałości i nieograniczoności *tego, co jest*, mamy do czynienia z wewnętrzną jednakowością w całości *tego, co jest* nieograniczonej przestrzeni. Jednakowość ta wyklucza – jego

¹⁹ Por. H. Diels, 20B 4 i 7, 1. Pojęcie to wydaje się odpowiadać Heraklitowemu $\alpha\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$, czyli *wiecznie żywy*. Powstaje jednak pytanie, dlaczego Melissos nie powtórzył pojęcia Heraklitowego. Wydaje się, że pominął on pojęcie $\alpha\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$, ponieważ dotyczy ono życia, które było istotnie związane z ruchem.

²⁰ H. Diels, 20B 1: „albowiem jeżeli powstało, to koniecznym jest, że jest niczym wpraw w nim powstało; jeżeli więc byłoby niczym, to w żaden sposób nie mogłoby powstać nic z niczego”. Teza ta jest powtórzeniem myśli Parmenidesa. Por. H. Diels, 18B 8, 20.

²¹ H. Diels, 20B 6: „Albowiem jeżeli byłoby, to byłoby jedno.”

²² Por. H. Diels, 20B 5.

²³ H. Diels, 20B 7, 1: „Tak więc wieczne jest i nieograniczone i jedno i jednakie całe.”

²⁴ Określenie to przyjął od Parmenidesa, który twierdził, iż οὐδὲ διαπετὸν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοιον (nie jest ono podzielone, gdyż wszystko jest jednakie), H. Diels 18B 8, 22. W uzasadnieniu Parmenides podaje, że nie można mówić o będącym, iż jest go mniej lub więcej, albowiem wszystko napełnione jest będącym. Będące więc w swej istocie sprowadza się do będącego: τῷ ζυνηχῆς πᾶν ἐστιν, H. Diels, 18B 8, 25.

zdaniem – możliwość *niszczenia* (οὐτ’ ἂν ἀπόλοιτο), *stawania się większym* (οὐτε μείζον γίνοιτο), *zmiany porządku* (οὐτε μετακοσμέοιτο), *odczuwania bóleści*, czy też *bycia obciążonym* (οὐτε ἀλγεῖ οὐτε ἀνιάται).²⁵ Niedoznanie tego wszystkiego jest warunkiem jedności i stałości będącego. Cała argumentacja jest oparta na początkowym zaprzeczeniu powstawania i zniszczenia. Przybieranie innego kształtu jest wynikiem zniesienia poprzedniego. Stąd wcześniej będące musiałoby być zniszczonym, a powstałoby wcześniej nie będące, co jest sprzeczne z założeniami, jakie były poczynione wobec tego, co jest. Jeżeli więc będące nie przybiera innego kształtu, to tym samym *nie może zmienić porządku* (οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν). Wraz bowiem ze zmianą kształtu zmieniłby się *porządek* (κόσμος).²⁶ Jeżeli porządek nie ulega zmianie, to mamy do czynienia z brakiem jakiegokolwiek wewnętrznego ruchu w przeciwieństwie do ἄπειρον Anaksymandra, z którego dzięki wiecznemu ruchowi (κίνησιν αἰδῖον) powstają nieba (οὐρανοί) i w nich światy (κόσμοι),²⁷ czy też κόσμον Heraklita, gdzie występuje nieustanny ruch. Eliminując ruch, Melissos pozostaje jednak wierny swoim poprzednikom, przypisującym swoim zasadom atrybuty boskości. Anaksymander mówi bowiem, iż ἄπειρον, które obejmuje wszystko (περιέχειν ἅπαντα) i *wszystkim rządzi* (πάντα κυβερνᾶν), jest *nieśmiertelne* (ἀθάνατον) i *nieprzemienne* (ἀνώλεθρον).²⁸ Melissos przypisuje więc *jednemu będącemu* atrybut *zdrowia* (ὕγεια) jako warunek stałości i niezmienności, przeciwstawiając mu to, co powoduje wszelakiego rodzaju zachwianie, czyli *cierpienie* (ἄλγος) i *bycie obciążonym* (ἀνιάται). Argumentuje więc w sposób następujący: οὐδ’ ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγήσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὀλοῖτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ εἶν, τὸ δὲ οὐκ εἶν γένοιτο.²⁹

Logicznym następstwem dla *jednego będącego*, które nie zmienia swojego porządku i ujawnia się jako zawsze zdrowe, nie dopuszczając żadnego rodzaju dolegliwości mogącej zachwiać jego stałość i niezmienność, jest wykluczenie możliwości jakiegokolwiek *próżni* (κενέον), która jest utożsamiana z *niczym* (οὐδέν). Melissos podaje dwa powody, dla których obecność *próżni* jest niepożądana w *jednym będącym*. Pierwszy to całkowite przeciwieństwo *próżni* względem *jednego będącego* – *próżnia* byłaby więc przyczyną wszelkiego rodzaju braku. Natomiast drugi powód to możliwość ruchu, czyli przemieszczania się z jednego miejsca w inne, związana z istnieniem *próżni* obok *będącego*. Z wykluczeniem elementu *próżni*

²⁵ Por. H. Diels, 20B 7, 2.

²⁶ Por. H. Diels, 20B 7, 3.

²⁷ Por. Simplicius, *Physica*, 24, 13, i Aëtios, *Placita philosophorum*, II 25, 1.

²⁸ Por. Arystoteles, *Physica* 4, 203b 6nn.

²⁹ H. Diels, 20B 7, 5: „Ani nie mogłoby odczuwać bóleści to, co jest zdrowe: albowiem odtąd byłoby zgładzone zdrowe i będące, nie będące zaś mogłoby powstać.”

łączy się brak zróżnicowania na to, co jest *grube* (πυκνόν), oraz na to, co jest *cienkie* (ἀραιόν). Albowiem jeżeliby takie zróżnicowanie w *jednym* będącym miało miejsce, to nie byłoby już ono *całe* *jednakie* (ὁμοιον πᾶν), ponieważ to, co jest *cienkie*, nie jest *jednakie* z grubością, jest bowiem *bardziej próżne* (κενεώτερον) od niej. Z tym wiązałyby się możliwości ruchu wynikająca z *cofania się* (χωρεῖν) lub *przyjmowania* (εἰσδέχεσθαι) czegoś przez to, co jest *cienkie*. Natomiast w *będącym* nie ma żadnej części *bardziej próżnej* od innej, dlatego też jest ono *zupelne* (πλήων).

Mając świadomość, że jedno będące nie posiada żadnego zróżnicowania, Melissos kończy swoje rozważania następującym stwierdzeniem: εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἐν εἴῃ.³⁰ Zróżnicowanie bowiem jest możliwe, kiedy jakaś całość posiada możliwość podziału na jakiegokolwiek części (μόρια), a jest to możliwe, gdy całość taka posiada miarę, czyli grubość, ciężar (πάχος). Wtedy jednak to, co nieograniczone, nie byłoby takie, albowiem w każdym punkcie jego obszaru mogłoby być ograniczone przez jakiegokolwiek podział. Wyznaczenie bowiem jakiegoś punktu byłoby ograniczeniem pod jakimś względem tego, co jest nieograniczone. Wykluczając taką determinację, Melissos uznaje, iż ἐν δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν.³¹ Na tej podstawie można więc przypuszczać, że jedno będące jest nieograniczoną co do wielkości pustą przestrzenią, czyli bez żadnych obiektów naruszających jej nieograniczoność i powodujących jakiegokolwiek różnicowanie. Czy można jednak mówić o pustej przestrzeni, czy ona nie jest tożsama z niczym? Jak mogliśmy dostrzec, Melissos zaprzecza, jakoby ona była niczym, czyli ani jednym (οὐδέν), które przysługuje tylko próżni, jako czemuś, co jest inne od jednego. Natomiast jedno jest zawsze *zupelne* i *zdrowe*. Melissos pod koniec sygnalizuje, że chodzi mu o *jedno samo w sobie* (αὐτὸ ἐν εἶναι). Nie jest to więc ani jedno w sensie całości zakładającej jakieś części, ani też jedności wchodzącej w relacje z innym. Czym jest więc jedno samo w sobie opisane przez Melissosa? Wyjaśnienia należy poszukiwać u myślicieli podejmujących trud interpretacji jego rozważań.

2. PRÓBA ZROZUMIENIA JEDNEGO BĘDĄCEGO NA PODSTAWIE ANALIZ PRZEPROWADZONYCH PRZEZ GORGIASZA I ARYSTOTELESA

Ἐὸν Melissosa poddaje krytyce Gorgiasz, który stwierdza, że przyjęcie wobec jednego będącego takich określeń, jak αἰδίων, ἄπειρον, ὁμοιον

³⁰ H. Diels, 20B 9, 3: „Jeżeli zaś miałoby grubość (ciężar), to mogłoby mieć części i już nie byłoby jedno.”

³¹ H. Diels, 20B 9, 2: „jedno zaś będące musi samo nie mieć ciała”.

πᾶν, doprowadza ostatecznie do niedorzeczności, których nie da się przewyciężyć. W swoim traktacie ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ przedstawia paradoks myślenia Melissosa w następujący sposób: τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ αἰδίων ἀγέννητον καθεστὼς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἄπειρόν ἐστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν.³² Wniosek, że będące jest nigdzie, uzasadnia, przedstawiając warunki zaistnienia czegoś w jakimś miejscu. Swoje analizy na ten temat rozpoczyna od założenia εἰ γὰρ ποῦ ἐστιν.³³ Konsekwencją tej tezy jest, że jeżeli będące jest gdzieś, to jest ono w czymś innym (ἔτερον), czyli w tym, w czym się zawiera (τὸ ἐν ᾧ ἐστιν).³⁴ A to jednocześnie warunkuje ograniczenie wynikające z zawierania się w czymś innym, καὶ οὕτως οὐκετ' ἄπειρον ἐσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενον τι.³⁵ Natomiast to, co zawierałoby w sobie coś, w naszym wypadku będące, byłoby większe (μεῖζον) od tego, co w sobie zawiera.³⁶ W stosunku jednak do nieograniczonego nie można przyjąć atrybutu mniejszości w odniesieniu do czegoś większego. Dlatego dodaje: τοῦ δὲ ἄπειρου οὐδὲν ἐστὶ μεῖζον.³⁷ Przypisując więc będącemu nieograniczoność, nie można ograniczyć go tym, w czym by się zawierało. Stąd *zawieranie się w czymś* i *nieograniczoność* są ze sobą sprzeczne i wzajemnie się wykluczają. Jeżeli wzajemnie się wykluczają, to w stosunku do będącego, które jest nieograniczone, należy postawić wniosek, że οὐκ ἐστὶ που τὸ ἄπειρον.³⁸

Po przeanalizowaniu możliwości bycia będącego, nieograniczonego w czymś innym i po jej wykluczeniu, Gorgiasz przystępuje do rozpatrzenia możliwości bycia w sobie tego, co jest wieczne i nieograniczone. Według niego przyjęcie takiej możliwości, że będące samo w sobie się zawiera, doprowadza do pewnych rozróżnień na atrybuty związane z zawieraniem się, które istniałyby w samym będącym, i zależności pomiędzy nimi. W będącym, które zawiera się w samym sobie, będą jednocześnie istniały dwie rzeczywistości wynikające z podziału, a mianowicie miejsce (τόπος), w którym się coś zawiera, oraz ciało (σῶμα), które zawiera się w tym czymś, czyli w miejscu.³⁹ Bycie byłoby podwójne na miejsce i ciało. Jeżeli przyjmujemy, że będące jest *wieczne* i *nieograniczo-*

³² H. Diels, 76B 3, 22-25: „Wszystko bowiem, co powstaje, ma jakiś początek, wieczne zaś, jako w sposób oczywisty nie zrodzone, nie ma początku. Nie mając zaś początku, jest nieograniczone. Jeśli zaś jest nieograniczone, jest nigdzie.”

³³ H. Diels, 76B 3, 25: „jeżeli bowiem gdzieś jest”.

³⁴ Por. H. Diels, 76B 3, 25.

³⁵ H. Diels, 76B 3, 26: „i tak już nie nieograniczone będzie będące zawierające się w czymś”.

³⁶ Por. H. Diels, 76B 3, 27.

³⁷ H. Diels, 76B 3, 27: „zaś [w stosunku do] nieograniczonego ani jedno jest większe”.

³⁸ H. Diels, 76B 3, 28: „nie jest gdzieś nieograniczone”.

³⁹ Por. H. Diels, 76B 3, 29-30.

ne, to nie może ograniczać się ono jednocześnie samo w sobie, a tym samym, jak było udowodnione, nie może mu przysługiwać atrybut miejsca. Cały więc ten sposób myślenia o będącym zawierającym się w samym sobie Gorgiasz uważa za niedorzeczność. Dlatego też stwierdza, że οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστὶ τὸ ὄν.⁴⁰

Cały ten wywód dotyczący będącego, któremu przysługiwałyby atrybuty wieczności i nieograniczoności, Gorgiasz kończy następującym wnioskiem: ὥστ' εἰ αἰετὸν ἐστὶ τὸ ὄν, ἀπειρόν ἐστὶν, εἰ δὲ ἀπειρόν ἐστὶν, οὐδαμοῦ ἐστὶν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστὶν, οὐκ ἔστιν.⁴¹ Wniosek postawiony przez Gorgiasza, że będące opisane przez Melissosa faktycznie nie jest, albowiem aby coś było, to musi być gdzieś, a będące wieczne i nieograniczone jest nigdzie, stawia całą myśl Melissosa w sytuacji bardzo trudnej do obrony.

Powstaje więc pytanie, czy jedno będące Melissosa w ogóle jakoś jest, a jeżeli jest, to czym ono jest, jeżeli nie spełnia warunków, by być tak, jak opisuje to Gorgiasz. Będące Melissosa nie da się bowiem opisać w kategoriach przysługujących bytowi. Wydaje się, iż warunki odpowiadające jednemu będącemu Melissosa może spełniać przypisywane mu przez Arystotelesa pojęcie ὕλη. Arystoteles określa ὕλη w następujący sposób: λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν.⁴² Określenie to wydaje się zbliżone do stanowiska Gorgiasza, że to, o czym mówi Melissos, nie jest na sposób bytu, który da się opisać za pomocą przysługujących mu kategorii. Czym jest jednak owo ὕλη u Arystotelesa? Pojęcie to pojawia się w związku z rozważaniami na temat ὑποκείμενον, którego istotę wyraża w słowach: τὸ δ' ὑποκείμενον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου.⁴³ Stąd wynika, że ὑποκείμενον samo z siebie nie determinuje niczego, ponieważ nie przysługuje mu żaden predykat, który pozwalałby na ograniczanie tego, czego jest podłożem, natomiast sam jest determinowany przez predykaty, których jest podłożem. Ὑποκείμενον samo z siebie jest więc czystą możliwością przyjęcia jakichkolwiek określeń. Takie właśnie warunki spełnia ὕλη. Można więc powiedzieć, że ὕλη jest ὑποκείμενον w ścisłym sensie, które Arystoteles określa w następujący sposób: ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο

⁴⁰ H. Diels, 76B 3, 32: „ani w sobie samym jest będące”.

⁴¹ H. Diels, 76B 3, 32-33: „Tak, że jeżeli wiecznym jest będące, to nieograniczone jest, jeżeli zaś jeżeli wiecznym jest będące, to nieograniczone jest, to nigdzie jest, jeżeli zaś nigdzie jest, to nie jest.”

⁴² *Metafizyka*, 1029a 20-21: „Nazywam zaś materią tę, która przez samą siebie ani czymś, ani ilością, ani niczym innym jest nazwana, którymi określane jest będące.”

⁴³ *Metafizyka*, Z 6, 1028a 36-37: „Podłoże jest tym, względem którego orzekane są inne, zaś ono samo już nie jest orzekane względem innego.”

οὐθὲν ἐστὶν. οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις καὶ γὰρ αὐταὶ ὑπάρξουσιν κατὰ συμβεβηκός.⁴⁴ To określenie dobrze przystaje do jednego będącego Melissosa, które nie jest niczym zdeterminowane, albowiem nie posiada wewnętrznego zróżnicowania jakościowego, czy też ilościowego, i nie jest niczym ograniczone. Słusznym wydaje się więc stwierdzenie Arystotelesa, że Melissos mówi o ἐν według ὕλη.

3. TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z UZNANIEM ΕὐΝ MELISSOSA ZA ὕλη I POSZUKIWANIE MOŻLIWYCH ROZWIĄZAŃ

Wydaje się jednak, że ὕλη Arystotelesa nie jest czymś będącym. Albowiem nie przysługuje mu pojęcie οὐσία. Nie jest bowiem czymś, *co jest* (τί ἐστὶ), ani określoną rzeczą (τόδε τι), czyli bytem jednostkowym, któremu przysługuje oddzielne bycie.⁴⁵ Natomiast u Melissosa mamy do czynienia z *tym, co jest* (ὃ τι ἔστι), które jest *zupełne* (πλήρον), czyli wypełnione będącym samym, bez żadnego zróżnicowania. To sugerowałoby, że również tak rozumianemu ἐόν przysługuje pojęcie οὐσία, tak samo, jak ὑποκείμενον, czyli *podłoże* wszelkich określeń. Zgadza się to z twierdzeniem Arystotelesa, że ὑποκείμενον jest w pierwszym rzędzie οὐσία.⁴⁶ Wydaje się więc, że ὑποκείμενον jest punktem stycznym dla ἐόν Melissosa i οὐσία Arystotelesa. Uznając jednak ἐόν Melissosa za ὕλη, Arystoteles wycofuje je poza horyzont wszelkich rozważań na temat bytu, jak to uczynił również Gorgiasz, albowiem nie może ono być *czymś*, czyli bytem jednostkowym, któremu przysługuje konkretna istota. Jednakże przedmiot jednostkowy nie jest pozbawiony tego, że jest, czyli, że jest bytem (τὸ ὄν), albowiem *jest* przysługuje οὐσία w sposób pierwotny.⁴⁷ Rozumowaniu Arystotelesa wydaje się więc bliższe myślenie Parmenidesa o ἐόν jako *fakcie*, czyli czynniku, który decyduje, że *coś jest* i nam się objawia tak, jak jest, i że możemy o tym, *co jest*, cokolwiek powiedzieć – niż myśl Melissosa o ἐόν jako przedmiocie samym w sobie.

Czy Melissos w swoich rozważaniach popełnił jakiś poważny błąd? Arystoteles oddzielając ὑποκείμενον ω sensie ścisłym od rozważań na temat οὐσία i uznając je za ὕλη, czyli za coś, co przyjmuje formę, natomiast niczego nie formuje, przesunął je w sferę niebytu i tym samym

⁴⁴ *Metafizyka*, Z 6, 1029a 24-26: „tak, że ostateczne [podłoże] samo ani czymś, ani ilością, ani niczym innym jest, ale też nie przeczenia i one bowiem przysługują przypadłościowo”.

⁴⁵ Por. *Metafizyka*, Z 6, 1029a 27-28.

⁴⁶ Por. *Metafizyka*, Z 6, 1029a 1-2.

⁴⁷ Por. *Metafizyka*, Z 6, 1030a 21-23.

pozbawił wszelkiego sensu myśl Melissosa. Jak jednak widać z przeprowadzonych analiz, wraz z powstaniem konkretnego przedmiotu mamy nieodłącznie do czynienia z tym, że on jest, że posiada swój konkretny sposób bycia oraz że jest podmiotem, czyli podłożem, swoich wszystkich określeń, co decyduje o jego indywidualności. Nie można więc mówić o ὑποκείμενον w oderwaniu od bytu.

Próbę wyjaśnienia tego problemu odnajdujemy w rozważaniach formalno-ontologicznych Romana Ingardena. Analizując problem czystej materii, o której mówił Arystoteles, doszedł on do specjalnej formy w sensie formalnej ontologii. Postawił on bowiem pytanie: czym jest to, co samo w sobie jest pozbawione wszelkiej kwalifikacji, a tylko może przyjmować kwalifikacje, co ma kwalifikowaniu podlegać? A więc czym jest pierwsza materia w sensie Arystotelesowskim? Chodzi bowiem tutaj o to, co jest pozbawione funkcji określania, co jest całkiem bezjakościowe, a co jest zdolne przyjmować określenia. Ingarden przypisał tej czystej materii pojęcie formy i nazwał ją „podmiotem określeń”, a w szczególności sposób „cech” lub „własności”.⁴⁸ Podmiot ten stanowi formę przynależną do formy własności, do „określania czegoś”. Jest on jedynym punktem oparcia własności, które jemu przysługują. Posiada tym samym własne bezpośrednie określenie jakościowe w przedmiocie. To określenie wprost przysługuje tylko podmiotowi własności. Dzięki temu, że jest określeniem podmiotu własności, „rozpościera” się na cały przedmiot. W sposób jednolity obejmuje wszystko w przedmiocie, całe jego uposażenie, cały jego byt. Dlatego też Ingarden to bezpośrednie jakościowe określenie podmiotu własności (cech), a jednocześnie i samego przedmiotu, nazywa „konstytutywną naturą przedmiotu”⁴⁹. Stąd widzimy, że podmiot własności jest określony przez naturę. Dzięki więc naturze, która konstytuuje podmiot własności, możemy uchwycić „coś”, czyli przedmiot sam w sobie, w swoim „ja”. Podłoże jest więc tożsame z byciem przedmiotu. Nie można więc oddzielić podłoża przedmiotu od tego, czym on jest, i od jego bycia. Wraz z zaprzestaniem bycia ginie również natura konstytutywna przedmiotu, albowiem jest ona pozbawiona podmiotu określeń, czyli tego, co Arystoteles nazywał podłożem. Wydaje się, iż w ten sposób została obroniona teza, że εὖν Melissosa jako ὑποκείμενον nie jest jednak niebytem, lecz jest tożsame z bytem.

Melissos nie popełnił więc błędu, uznając, że εὖν nie posiada zróżnicowania, albowiem nie decyduje o tym podłoże określeń. Nie popełnił

również błędu, mówiąc, że εὖν nie podlega zmianom, albowiem pozostaje ono zawsze niezmiennie jako podmiot przedmiotu decydujący o jego tożsamości i ciągłej obecności przez czas swego bycia. Wydaje się, że błąd Melissosa polegał na wprowadzeniu kategorii *wieczności* (ἀίδιον), która była konsekwencją pozytywnego orzekania, inaczej niż u Parmenidesa, o *przeszłości* (ἦν) i *przyszłości* (ἔσται). To spowodowało, że εὖν, jako przedmiot sam w sobie i nie podlegający żadnym zmianom, został całkowicie odseparowany od bytów jednostkowych. Takie ujęcie nie pozwalało na wprowadzenie εὖν ani jako tego, co przysługuje bytowi jednostkowemu w sposób pierwotny, ani jako jego podmiotu.

SUMMARY

HOW SHOULD ONE UNDERSTAND 'EON OF MELISSOS?

The present article shows possible interpretations of notion εὖν of Melissos. Melissos puts thesis that Being is one. Commenting upon a εἰν Aristotle claims that Melissos refers to it as a ὕλη. So author of this article tries to demonstrate if Aristotle was right. To secure this aim it was necessary to realize an analysis demonstrating difference between Being of Parmenides and Being of Melissos. Melissos maintains that Being always was and always will be, whereas Parmenides claims that what wasn't – it will not be but is now. Parmenides says about fact while Melissos says about what is, i. e. about Being as object. This assumption was confirmed by further analyses showing that it is unlimited empty space. In Gorgian's criticism was exposing that such object is not something what is, because it not satisfies conditions of object, i. e. neither is somewhere, nor possesses any qualifications, which let us to attain knowledge about it what is. What not possesses but only accepts of qualifications, Aristotle names pure ὕλη, which is ὑποκείμενον, i. e. a basis of qualifications. However οὐσία, which is adequate to specified unit thing, not belongs to pure ὕλη. So Aristotle withdraws εὖν of Melissos from sphere of what is, i. e. to non – existence. Subject of considerations of Melissos stays as a basis separated itself from object. In opinion of author of present article this problem explains Ingarden, because he recognizes a pure matter, i. e. a pure basis of Aristotle as a subject of each unit object, which is the first form in his ontology. In Ingarden's opinion, without this subject is

⁴⁸ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, Warszawa 1987, s. 13.

⁴⁹ Por. R. Ingarden, *Spór ...*, s. 67.

impossible to say about essential nature of object, i. e. about this, what is it? Conceivable misconception of Melissos didn't consist in deletion from *éov* all the qualifications, which belong to unit thing, but in introduction a principle of eternity, which caused that be have the object separated from the other things. This caused insuperable barrier between *éov* and unit things.

MAREK DRWIĘGA

KILKA UWAG O ANTROPOLOGII ŚW. AUGUSTYNA

Stanowisko autora *Wyznań* nie posiada w antropologii filozoficznej wyłącznie znaczenia historycznego, ale zawiera szereg ważnych, także współcześnie, stwierdzeń. Oprócz niezaprzeczalnego faktu, że stanowi jeden z najbardziej wyrazistych przykładów chrześcijańskiej antropologii filozoficznej, było i jest przedmiotem wielu inspiracji dla myślicieli rozmaitych orientacji filozoficznych.

Roli św. Augustyna w filozofii człowieka trudno nie docenić. Hannah Arendt w książce *The Human Condition*¹ zauważa nawet, że św. Augustyn był pierwszym filozofem, który postawił tzw. kwestię antropologiczną, w *Wyznaniach* rozróżnił on bowiem dwa rodzaje pytań: „Kim jestem?” i „Czym jestem?” Pytanie pierwsze kierowane jest przez człowieka do samego siebie, „Zwróciłem się – pisze Augustyn w ks. X – do siebie samego i zapytałem: kim jesteś? (*tu, quis es?*) Odpowiedziałem człowiekiem.”² Drugie pytanie: „czym jestem?” skierowane jest do Boga. Augustyn pyta: „Czymże więc jestem, Boże mój? Co jest moją naturą? (*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*).”³ Augustyn stawia pytanie „czymże jestem?” w obecności Boga, a w słowach pełnych niepokoju wyznaje: „Przed oczyma Twoimi stałem się dla siebie problemem (*quaestio mihi factus sum*) i na tym właśnie polega moja choroba.”⁴ Ale jednocześnie powiada: „To prawda, że nikt z ludzi nie wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest. Ale jest też

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1958, s. 10-11.

² Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, wyd. PAX, Warszawa 1987, s. 224.

³ *Ibidem*, s. 237.

⁴ *Ibidem*, s. 255.

coś, czego nie zna nawet duch człowieczy, który w nim jest. Ty zaś, który stworzyłeś człowieka, wiesz o nim wszystko.”⁵ Można więc powiedzieć, że odpowiedź na pytanie „kim jestem?” brzmi: jestem człowiekiem, ale odpowiedź na pytanie „czymże jestem jako człowiek?” może być udzielona jedynie przez Boga, który stworzył człowieka. A zatem pytanie o naturę człowieka jest w nie mniejszym stopniu pytaniem o naturę Boga. Tym sposobem już na wstępie ujawnia się specyficzna cecha tej antropologii, tj. człowiek rozpatrywany jest zawsze w relacji do Boga jako swego stwórcy, a nawet więcej: człowiek jest *imago Dei*.

Augustyn wprowadził kolejne, ważne dla jego antropologii rozróżnienie, tym razem na człowieka zewnętrznego i wewnętrznego. Człowiek zewnętrzny odnosi się do tego, co cielesne, zmysłowe, i do tego wszystkiego, co mamy wspólne ze zwierzętami. Człowiekiem wewnętrznym zaś jest dusza, przy czym Augustyn jednoznacznie wskazuje, że trzeba skupiać się właśnie na wnętrzu, podkreśla to z naciskiem w często cytowanym fragmencie: „nie idź na zewnątrz, zwróć się do samego wnętrza, we wnętrzu człowieka mieszka prawda” (*in teipse redi, in interiore homine habitat veritas*). Można zapytać: skąd tak radykalne zwrócenie się do wnętrza? Odpowiedź jest prosta: właśnie przez wnętrze człowieka droga wiedzie do Boga.⁶

Étienne Gilson w książce o św. Augustynie zauważył, że w myśleniu autora *Wyznań* istnieje jeden długi „dowód” na istnienie Boga, choć stosowniej byłoby mówić o „drodże” do Boga.⁷ Droga ta, według Gilsona, składa się z wielu etapów. Rozpoczyna się ona wątpieniem, na następnym etapie Augustyn rozważa świat zmysłów, a więc to, co należy do człowieka zewnętrznego; w świecie tym jednak nie może on znaleźć prawdy, kieruje się zatem w stronę własnego wnętrza. Po rozważeniu swej własnej omylności i zmienności dochodzi on do przekonania, że umysł potrafi jednak ujmować konieczne i niezmiennie prawdy, prawdy, które nie mogą być ani moje, ani twoje, lecz są dla wszystkich. Warto też dodać, że prawdy te są wyższe od umysłu, który je odkrywa i uznaje. Umysł dostrzega przy tym, że nie tworzy tych prawd, że one przewyższają go i nim rządzą. Jeśli prawdy nie są równe naszemu umysłowi, to muszą być większe i wspanialsze od niego. Człowiek jako mniej

⁵ *Ibidem*, s. 222.

⁶ Patrz Ch. Taylor, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, rozdz. VII zatytułowany „In interiore homine”. Taylor umieszcza Augustyna na początku długiego procesu historycznego, w którym kształtuje się współczesne pojęcie podmiotowości (ang. *self*). Augustyn jest jego zdaniem myślicielem, za sprawą którego dokonuje się po raz pierwszy niezwykle ważne dla tego procesu zjawisko uwewnętrznienia, por. s. 127-142.

⁷ Patrz E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1931.

doskonały nie mógł ich stworzyć. Skąd się więc wzięły, co jest ich zasadą bytową? Decydujące przejście dokonuje się w chwili, gdy Augustyn stwierdza, że wieczne prawdy muszą być ugruntowane, osadzone w bycie odzwierciedlającym zasadę wszelkiej prawdy. Przydatna jest tu pewna analogia: tak jak ludzkie wyobrażenia odzwierciedlają niedoskonałość i zmienny charakter ludzkiego umysłu, w którym są osadzone, tak jak wrażenia zmysłowe odbijają cielesne przedmioty, tak też i prawdy wieczne odzwierciedlają samą Prawdę, ich Przyczynę, a przez to konieczność i niezmiennosc Boga. Streszczając powyższą argumentację, można powtórzyć za Gilsonem, że Augustyn odbywa następującą drogę poszukiwania Prawdy: z zewnątrz do wnętrza i już we wnętrzu stopniami do góry.⁸

W świecie panuje pewien porządek (*ordo*). Pojęcie to jest niezwykle ważne, gdy chodzi o poglądy autora *Wyznań*. Gdy mowa o porządku, to można mówić o przynajmniej dwóch podstawowych znaczeniach tego słowa: pierwsze dotyczy porządku istnienia, że tak powiem, od zewnątrz, porządku bytu; drugie znaczenie odnosi się zaś do porządku wewnętrznego, porządku duszy. W pierwszym człowiek jest szczytem stworzenia, bowiem wyniesiony jest ponad ciała nieożywione, rośliny i zwierzęta, ale, należy dodać, że umieszczony jest poniżej aniołów i Boga. Składa się z ciała (człowiek zewnętrzny) i nieśmiertelnej duszy (człowiek wewnętrzny). Śmiertelne ciało jest bytem przestrzennym, dusza zaś nie posiada ani rozciągłości, ani wymiarów przestrzennych. Jest niecielesna, wie o tym, że istnieje i poznaje. Jest bytem myślącym, Augustyn powie: wiem, że jestem, ponieważ myślę i żyję.

Jak rozumieć relację dusza-ciało? Z tym jest pewna trudność, bowiem dusza jest niematerialna, a więc nie może rozpościerać się na wskroś ciała. W jaki sposób zatem ona działa? Otóż dokonuje ona w ciele ciągłego aktu witalnej uwagi. Inaczej mówiąc, nic nie zdarza się ciału, co uchodziłoby uwagi duszy. To, że „dusza jest życiem ciała”, oznacza właśnie taką witalną uwagę. Gdy ciało umiera i rozpada się, dusza żyje nadal. Potrzebny jest więc dowód jej nieśmiertelności. Jest ich u Augustyna kilka, najczęściej stanowią powtórzenie dowodów platońskich. Tak na przykład w *De quantitate animae* wyróżnia Augustyn duszę zwierzęcą, która wprawdzie posiada władze zmysłowe, ale nie posiada władzy poznania i rozumowania, wchodzących w skład duszy ludzkiej. Za sprawą tych właśnie zdolności dusza ludzka może poznawać prawdy wieczne, które nie podlegają zmianie i zniszczeniu. Przez ową zdolność po-

⁸ Ch. Taylor, *The Sources of the Self*, op. cit., na s. 136 przytacza to lapidarne sformułowanie Gilsona.

znawania jest ona złączona z tym, co niezmiennie i wieczne. Przy czym zakłada się tutaj, że to, co zmienne i przemijające, nie może poznawać tego, co niezmiennie i wieczne. Dusza dzięki owej zdolności posiada coś boskiego, wiecznego i niezmiennego, a jeśli tak, to jest nieśmiertelna.

Św. Augustyn odkrywa w duszy władzę, której żaden z filozofów przed nim nie uczynił jednym z centralnych zagadnień swej filozofii – chodzi mianowicie o wolę.⁹ Do refleksji nad wolą zaprowadzić miały Augustyna własne wewnętrzne doświadczenia oraz lektura Listów do Rzymian św. Pawła, opisujących zmagania, które określić można jako „chcę i nie mogę”. Ten konflikt woli i sama wola, odkryta we wnętrzu człowieka, „wolność woli” (*liberum arbitrium voluntatis*) jako zdolność odmienna od pragnienia i rozumu także należy do głównych tematów antropologii Augustyna.

Na początku Augustyn odnosi się do interpretacji św. Pawła, który, jak wiadomo, głosił tezę o walce duszy i ciała. Uważa on, że teza ta jest błędna. Dlaczego? Odwołując się do doświadczenia wewnętrznego, pisze tak: „Skorzej ciało słucha najłżejszego odruchu woli duszy, aby na pierwsze skinienie wprawić członki w ruch, niżeli sama dusza sobie była skłonna otworzyć drogę do wypełnienia swego wielkiego pragnienia – wypełnienia samym tylko aktem woli.”¹⁰ Skoro więc kłopot – owo „chcę i nie mogę” – nie polega na dwoistej, cielesnej i duchowej naturze człowieka, to wobec tego źródła problemu należy szukać w samej woli. „Dlaczego tak się dzieje – pisze – umysł rozkazuje ciału i ono jest natychmiast posłuszne. Umysł rozkazuje sobie i stawia sobie opór.”¹¹ Powstaje problem: kto tutaj rządzi, czy umysł (*animus*), czy wola? Czy to umysł nakazuje woli, a ona opiera się, czy też wola takiego nakazu nie otrzymuje? Augustyn powiada, że wola nie otrzymuje takiego nakazu od umysłu, bowiem jedyny nakaz, jaki ona otrzymuje od siebie samej, brzmi: „aby była wolna”. Innymi słowy: konflikt nie wywodzi się ani z rozdzielania umysłu i woli, ani też z podziału dusza- ciało. Trzeba zatem stwierdzić, że rozszczepienie pojawia się w samej woli. Moje ja chce i nie chce, jednocześnie. W tym miejscu wypada przypomnieć, że manichejczycy uważali, iż stan ten jest wynikiem obecności w człowieku dwóch różnych natur: jednej złej, drugiej dobrej, które toczą odwieczną walkę o człowieka. Takie stanowisko biskup Hippony i dawny zwolennik manicheizmu starał się przezwyciężyć.

⁹ Patrz H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piła, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 126-164, w części poświęconej woli u Augustyna nawiązuje do powyższego tekstu.

¹⁰ *Wyznania*, op. cit., s. 180.

¹¹ *Ibidem*, s. 180.

Jak wybawić wolę z tych wewnętrznych konfliktów? Gdzie szukać rozwiązania? Augustyn znalazł – jak sugeruje Hannah Arendt w książce o *Woli* – rozwiązanie w nowym podejściu do zagadnienia. Na czym ono polegało? Otóż wcześniej traktował on problem woli niejako w izolacji, później zaczął go traktować w relacji do innych władz duszy. A zatem teraz pytanie brzmiałoby: jak funkcjonuje umysł jako całość i jaką rolę w jego działaniu spełnia wola? Takie nowe podejście znajdujemy w traktacie *O Trójcy Świętej*.¹² W tym sławnym tekście Augustyn podejmuje, między innymi, teologiczne zagadnienie relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, będącymi trzema odmiennymi substancjami, ale kiedy odniesie się je do siebie, tworzą jedność.¹³ Wzorem relacji tego wzajemnego odniesienia jest przyjaźń. O przyjaciółach mówi się, że są niezależnymi substancjami we wzajemnym odniesieniu do siebie. Przyjaciele tworzą jedność, nie zmieniając swoich substancji, choć tracą swoją niezależność i tożsamość. Taki jest sposób istnienia Trójcy Świętej. Inaczej mówiąc, Bóg pozostaje jednością, gdy jest odniesiony sam do siebie, ale jest On jednocześnie trójcą w jedności z Synem i Duchem Świętym. Taka relacja może zachodzić jedynie między równymi, wynika stąd niemożność zastosowania jej do relacji dusza-ciało w człowieku, bowiem dusza w tej relacji pozostaje zasadą rządzącą. Ale jako że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, trójca ta musi tkwić gdzieś w naturze ludzkiej. „Jest we mnie coś, co jest bardziej mną niż ja sam” – powie Augustyn. Ponieważ dusza, umysł odróżniają człowieka od innych stworzeń, właśnie tam trzeba szukać owej jedności w trójcy. Innymi słowy, Boga pomyśleć można jako najbardziej fundamentalną, porządkującą zasadę, która jest w człowieku, i tak jak dusza ożywia ciało, tak Bóg ożywia duszę.

Jaka to porządkująca trójca jest w duszy ludzkiej? Prawdę powiedziawszy, mówi się o kilku trójcach; wspomnę tutaj o dwóch najważniejszych. Pierwszą trójcą jest: myśl (*mens*), poznanie (*notitia*) i miłość (*amor*). Myśl dąży do poznania siebie, a przez to do miłości siebie. Na tej samej zasadzie opiera się druga trójca: pamięć (*memoria*), intelekt (*intellegentia*) i wola (*voluntas*). Wszystkie trzy władze duszy posiadają równą rangę¹⁴, ale jedność uzyskuje się za sprawą woli. W jaki sposób? Wola

¹² Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, wprowadzenie J. Tischner, Znak, Kraków 1996. Wydanie łacińskie *De Trinitate Aurelii Augustini Opera*, Pars XVI, I Libri XI-XXII, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLVIII.

¹³ K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*. Philipp Reclam jun, Stuttgart 1980. Autor podkreśla, że u Augustyna można mówić o rehabilitacji kategorii relacji, która nie jest już traktowana jako coś akcydentalnego, por. s. 336.

¹⁴ *De Trinitate*, op. cit., lib. X, „*Haec igitur tria memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres sed una vita (...) una mens (...) una substantia*”, s. 330.

mówi pamięci, co ma zachowywać, a co zapominać; z kolei intelektowi nakazuje, co ma obrać za przedmiot swego spostrzeżenia i rozumowania. Zarówno pamięć, jak i intelekt są bierne, to właśnie wola sprawia, że działają. Wola jako siła jednocząca łączy aparat zmysłowy człowieka ze światem zewnętrznym oraz łączy władze samego umysłu, ma ona przy tym taką właściwość, że jest rzeczywistym „źródłem działania”. Ale co dzieje się w takim razie z fundamentalnym dla woli konfliktem między *velle* (chcieć) a *nolle* (nie chcieć)? Augustyn sądzi, że konflikt ów uzyskuje rozwiązanie poprzez wewnętrzne przekształcenie woli w miłość. Tym samym pierwsza i druga trójca duszy ludzkiej pozostają ze sobą w bezpośrednim związku.

Dlaczego właśnie miłość? Jest ona bowiem najlepszym czynnikiem scalającym. Oprócz siły scalającej ma ona ponadto taką właściwość, że nie wyczerpuje się, nie znika w chwili, gdy osiąga swój cel. Fakt ten sprawia, że umysł może „utrzymywać spokój, by mógł cieszyć się tym stanem”. Wywołuje to błogość i zadowolenie. Owo zadowolenie wskazuje, że wola znajduje się w stanie spoczynku, a zatem trzeba by stwierdzić, że jedynie miłość jest na tyle silna, by uciszyć nieustanny niepokój woli. Miłość więc buduje trwanie. Działa ona jak „ciężarek” (Augustyn nawiązuje w tym do arystotelesowskiej fizyki), który dany jest duszy po to, by powstrzymać jej wewnętrzne rozchwianie. Przy przekształceniu woli w miłość zostaje zachowana właściwość woli polegająca na akceptowaniu i negocjowaniu. Augustyn sądził, że nie ma większej akceptacji niż kochanie: kochać oznacza „chęć, byś był” (*amo: velo ut sis*). Analogicznie sprawa przedstawia się w przypadku negocjowania.

Przy tak ujętej koncepcji człowieka natychmiast pojawiają się często podnoszone krytyczne uwagi. Pierwszą z nich dałoby się sformułować w formie pytania: w jaki sposób pogodzić wolną wolę Boga, który postanowił stworzyć świat, z wolną wolą człowieka? Problem jest ważny, bowiem jeśli Bóg rzeczywiście jest wszechmocny, oznacza to, że ma władzę także nad ludzką wolą, a gdy dodać do tego jeszcze boską przedwiedzę, na którą Augustyn często się powoływał, to wówczas ludzka wolność zdaje się zupełnie przekreślona. Druga kwestia związana jest z problematyką zła, z pytaniem o jego genezę i naturę. Czym bowiem jest zło? Jak to się dzieje, że w ogóle jest w świecie, wliczając w to człowieka i jego dobrą wolę, które są dziełem dobrego Boga? Trzecia, równie skomplikowana kwestia, odnosi się do zawilej doktryny predestynacji, która nawiązując do nauki św. Pawła, mówi, że zbawienie leży nie w uczynkach, lecz w wierze i dawana jest mocą łaski boskiej. Wynika z niej zatem, że nawet wiara nie leży w mocy człowieka. Inaczej mó-

więc, chodzi tu o relację między wolną wolą człowieka a łaską, a więc o to, czy człowiek może sam z siebie czynić dobro, czy też potrzeba mu do tego niezbędnie łaski, a ujmując rzecz bardziej radykalnie: jeśli istnieje predestynacja, to po co nam w ogóle wolna wola?

Pierwszą z wyżej wymienionych trudności Augustyn starał się rozwiązać podkreślając, że co innego oznacza wiedzieć, a co innego zmuszać. Bóg istotnie posiada przedwiedzę, ale nie oznacza to, że przymusza człowieka do czegokolwiek. Takie stwierdzenie raczej nie rozwiązuje trudności, chwilowo ją tylko oddala. Można bowiem pytać dalej: jak wszechmocny, dobry i wszechwiedzący Bóg może dopuścić do tego, aby stworzenie będące jego obrazem czyniło zło? Z tym pytaniem Augustyn zmagał się przez całe swoje życie. Jego rozwiązanie znane jest jako prywatywna koncepcja zła, która stała się podstawą chrześcijańskiej teodycji. Augustyn rozważał tę kwestię w wielu miejscach. W dialogach *O naturze dobra* i *O wolnej woli*¹⁵ widać ją bardzo wyraźnie. Z jednej strony, doktrynę Augustyna przenika optymizm, bowiem pisze on: „Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg (...) Wszystkie inne dobra pochodzą od Niego (...) Jest tak wszechmocny, że może nawet z niczego, to znaczy z tego, czego w ogóle nie ma, stwarzać dobra, wielkie i małe, niebiańskie i ziemskie, duchowe i cielesne (...) Skoro więc wszystkie dobra, czy wielkie, czy małe, jakiegokolwiek tu przyjąć hierarchie i stopnie, mogą pochodzić jedynie od Boga, cała zaś natura, jako natura, jest dobrem.”¹⁶ Zło jest brakiem dobra. Z drugiej strony, źródło zła leży w człowieku, w zepsutej grzechem pierwotnym naturze ludzkiej, a ściślej mówiąc, w woli człowieka. Jest tu jakiś paradoks. Wola, choć sama dobra, postępuje dziwnie, odwraca się od wyższego dobra ku światu zmysłowemu, w stronę materii, „żyje w błędzie i upadku”. Wolność człowieka została przez grzech tak naruszona, że sama o własnych siłach nie może skierować się ponownie ku Bogu. Człowiek potrzebuje łaski, czyli wewnętrznej pomocy działającej bezpośrednio na wolę człowieka. Można powtórzyć pytanie: czy takie działanie nie unicestwia wolności człowieka? Augustyn podkreśla, że dla osiągnięcia poprawy potrzebna jest zarówno łaska, jak i wola człowieka. Dlaczego? Otóż łaska jest pomocą udzieloną wolnej woli. Gdyby łaska niszczyła wolę, wówczas nie pozostawałoby nic, co mogłoby przyjąć jej pomoc. Augustyn wyraźnie nie ufa w jakiegokolwiek możliwości człowieka, jedyne, na co człowieka stać, to

¹⁵ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. III, przeł. A. Trombala, Wyd. PAX, Warszawa 1953; *O naturze dobra*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. IV, przeł. M. Maykowska, Wyd. PAX, Warszawa 1954.

¹⁶ *O naturze dobra*, op. cit., s. 168.

oczekiwanie, że jemu zostanie udzielona łaska. Sam z siebie zrobić wiele nie może. Tutaj najwyraźniej ujawnia się trzecia kwestia, związana z doktryną predestynacji. Ci, którzy otrzymują dar łaski, należą do wybranych. Przeznaczeniem wybranych jest wieczna szczęśliwość, potępionych zaś – wieczne męki. Ale pozostaje nieodgadnioną tajemnicą, dlaczego jedni mają być wybrani, a inni nie. Nie ma żadnego zewnętrzno dostępnego ludziom kryterium. Wpływy fatalizmu Greków wyraźnie odbijają się w tej paradoksalnej doktrynie.

W filozofii człowieka św. Augustyna można znaleźć jeszcze jeden niezwykle ważny wątek, na który warto zwrócić uwagę. Jego najlepszy wyraz stanowią fragmenty traktatu *O państwie Bożym*. W dziele tym problem człowieka, jego duszy, wszystkich jego władz potraktowany zostaje z punktu widzenia czasu.¹⁷ W księdze XII, rozdz. XV rozważa kwestię następującą: jeśli świat został stworzony wraz z czasem, to w takim razie jaki cel przyświecał Bogu, kiedy stwarzał człowieka?¹⁸ „Któż zdoła dociec tę niedocieczoną i niezbadaną wielkość Bożą, przez którą Bóg uczynił człowieka doczesnego [*hominem temporalem*, człowieka czasowego – przyp. MD], człowiekiem, przed którym żaden inny człowiek nie istniał?”¹⁹ Człowiek bowiem jest stworzeniem, które nie tylko żyje w czasie, ale w istotny sposób jest bytem czasowym, zbudowanym na czasie.

Za podstawę takiego określenia człowieka trzeba by uznać analizę zagadki czasu, przeprowadzoną przez Augustyna w XI księdze *Wyznań*. W tekście tym Augustyn pyta, czymże jest czas, i przeprowadza analizę tego pojęcia.²⁰ Gdyby uwzględnić punkt widzenia czasu, to „obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie [łac. *contuitus* – nakierowane spojrzenie obejmujące rzeczy – przyp. MD], a obecnością rzeczy przyszłych oczekiwanie.”²¹ Ta kolejna triada pamięci (*memoria*), dostrzegania (*contuitus*) i oczekiwania (*expectatio*) sama w sobie nie konstytuuje czasu. Dzieje się to o tyle, o ile jedna przechodzi w drugą, „czas teraźniejszy może wylaniać się tylko z przeszłości, przebiegać tylko przez teraźniejszość i zdążać tylko ku przeszłości, przy czym teraźniejszość jest najbardziej ze wszystkich krótkotrwała, gdyż nie ma żadnej rozciągłości” (tamże). Czas zatem biegnie z tego, co jeszcze nie istnieje, bowiem przyszłości jeszcze nie ma – przez to, co nie

ma rozciągłości, bowiem taka jest teraźniejszość, ku temu, czego już nie ma, bowiem przeszłości już nie ma. Czyli to, co można mierzyć, jest w umyśle. Jest to możliwe dlatego, że umysł zachowuje w swej własnej teraźniejszości oczekiwanie teraźniejszości tego, czego jeszcze nie ma, na co następnie „zwraca uwagę i pamięta, kiedy to coś wreszcie przemija”. Uwaga jest w tym procesie ciągle obecna, przez nią przechodzi w przeszłość to, co było przyszłością. Uwaga (*attentio*) – jak pamiętamy – to jedna z funkcji woli, jest ona – jak powiada Arendt – „wielkim unifikatorem”, który w tym, co Augustyn nazywa „rozcągłością duszy” (*distentio animi*), wiąże wszystkie części czasu w teraźniejszość umysłu.

Augustyn, jak się wydaje, nie rozwiązuje zagadki czasu. Jego opis bowiem bardziej oddaje sposób, w jaki doświadczamy czasu w naszym życiu, tego, jak niezwykle ważną rolę on odgrywa, niż to, czym on sam jest. Ale przy okazji refleksji nad czasem Augustyn dokonuje interesujących spostrzeżeń. Mówi, że owa „rozcągłość” stosuje się do całego życia ludzkiego (*ecce distentio est vita mea*), ponieważ bez rozciągłości życie nie stanowiłoby nigdy całości, której składnikami są wszystkie działania człowieka (również zmiany w jego cielesnym wyglądzie), a także do całej historii ludzkości, której częściami są wszystkie żywoty ludzkie. Takie stwierdzenie umieszcza po raz pierwszy człowieka w obrębie historii, procesu dziejowego, w którym zajmuje wyznaczone mu za sprawą czasu miejsce. Wielu późniejszych myślicieli pójdzie szlakiem przetartym przez Augustyna.

Wątek czasu i historyczności łączy się bezpośrednio z innym ważnym zagadnieniem, które poruszone zostało w traktacie *O Państwie Bożym*. Augustyn stawia tam pytanie: dlaczego było konieczne stworzenie człowieka i dodanie go do żyjących już wcześniej stworzeń? Na tak postawione pytanie autor *O naturze dobra* odpowiada, że było to konieczne, by na świecie mogło zaistnieć coś nowego, to zaś zaistnieć może tylko wtedy, gdy istnieje początek. I właśnie po to, by zaistniał początek, stworzony został człowiek. Dokładniej rzecz ujmując, Augustyn odróżnia ten właśnie początek (*initium*)²² od początku stworzenia nieba i ziemi (*principium*). Inne żywe stworzenia uczynione przed człowiekiem były stworzone jako byty gatunkowe – inaczej człowiek: on stworzony został jako jednostka. Przed człowiekiem nie było „nikogo”, kogo można by nazwać o s o b ą . Inaczej mó-

¹⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. Wl. Kubicki, Wyd. Antyk, Kęty 1998, ks. XI-XIV, s. 403-547.

¹⁸ *Ibidem*, s. 457-458.

¹⁹ *Ibidem*, s. 458.

²⁰ Na ten temat patrz: P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. I-III, ed. Seuil, Paris 1983-85. K. Flasch *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993.

²¹ *Wyznania*, *op. cit.*, s. 289

²² W *Państwie Bożym* czytamy: „nie może przecież (...) wzrastać i dochodzić do końca swej ilości, nie mając jakiegoś początku, a tegoż początku nie miałyby nigdy nie być? Żeby więc był ten początek, człowiek stworzony został, a przed tym stworzeniem nie było żadnego początku” (*qui profecto crescere et ad suae quantitatis terminum provenire sine aliquo non posset initio, quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*) ks. XII, r. 21, s. 468, s. 379. Drugi przypis odnosi się do wyd. łac. *De Civitate Dei*, Aurelii Augustini Opera, Pars XIV, 2 Libri XI-XXII, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLV.

wiąc, w świecie, w którym panuje ruch i zmiana, człowiek został umieszczony przez Stwórcę jako nowy początek. Człowiek nie tylko wie, że ma początek, ale ponadto w pełni zdaje sobie sprawę z tego, że będzie miał koniec. „Ten czas życia terażniejszego – pisze Augustyn – niczym innym nie jest, jeno biegiem do śmierci.”²³ Świadomość ta jest szczególnego rodzaju. Z jednej strony, pozwala dobitnie uświadomić sobie, że skończoność to podstawowa cecha człowieczeństwa, a tym samym oceniać właściwie zmiany w świecie, zbytnio nie przywiązywać się do spraw świata i nie absolutyzować ich (ujawniają się tutaj bez wątpienia wpływy stoików). Ale z drugiej strony – świadomość ta jest niezbędna w procesie indywidualizacji człowieka. Dzięki niej bowiem człowiek staje się sobą, kimś różnym nie tylko od rzeczy i zwierząt, ale także od innych ludzi. Tym samym może sobie w pełni uświadomić miejsce swojej wolności i odpowiedzialności.

Na zakończenie można postawić pytanie o znaczenie antropologii Augustyna. Jego poglądy da się rozpatrywać na wiele sposobów. Spróbuję krótko powiedzieć o kilku z nich. Po pierwsze, można w autorze *De Trinitate* widzieć postać wyłącznie historyczną, a w związku z tym traktować go jako „jedynego filozofa łacińskiego” lub „tego, który ochrzcił Platona” itd. Trzeba powiedzieć, że takie ujęcie jest uzasadnione i często praktykowane. Augustyn jest więc tutaj ważnym autorem należącym do historii filozofii zachodniej, a jego antropologia stanowi ważne ogniwo historycznego procesu kształtowania się idei człowieczeństwa. Po drugie, postać św. Augustyna łączy się z rolą, jaką odgrywa on w tradycji filozofii chrześcijańskiej. Prawdę powiedziawszy, jego filozofia stanowi w tej tradycji jedno z najważniejszych odniesień. Wypada powiedzieć, że myślenie o człowieku w chrześcijaństwie zostało w znaczny sposób ukształtowane przez Augustyna, zresztą także wraz ze wszystkimi swoimi dyskusyjnymi konsekwencjami. Trzeci sposób odnosi się do podejścia do Augustyna jako autora tekstów filozoficznych, które inspirowały i wciąż inspirują autorów o różnych orientacjach filozoficznych. Można zauważyć duże podobieństwo między niektórymi wątkami filozofii św. Augustyna a, na przykład, Kartezjuszem, biorąc pod uwagę jego dualizm duszy i ciała oraz związek myślenia i istnienia, koncepcjami Kanta, uwzględniając choćby dwa porządki: przyczynowości i wolności, czy też Hegłem, gdy mowa o historyczności i centralnym problemie wolności. Odległa historycznie antropologia Augustyna wywarła wpływ również na wielu wybitnych współczesnych myślicieli: na wczesnego Heideggera, na Merleau-Ponty'ego, Sartre'a i Ricoeura, by wymienić kilku ważniejszych.

²³ *Państwo Boże, op. cit.*, ks. XIII, r. X, s. 483.

Z WARSZTATU MŁODYCH

JOANNA MATUZIK

NA POCZĄTKU BYŁ MISTYK...

Z czym zazwyczaj kojarzy się termin „Kabała”? Z magią, z tajemniczymi operacjami dokonywanymi na tekście biblijnym, zwłaszcza zaś na literach imienia Boga, tetragramu JHWH, wreszcie z niebezpiecznymi próbami skonstruowania golema – sztucznego człowieka. Z czymś tajemniczym i ezoterycznym przede wszystkim. I słusznie. Kabała bowiem jest nauką tajemniczą i ezoteryczną. Mało kto jednak potrafi to uzasadnić, gdyż czytelnik polski zna to określenie przede wszystkim z lektury *Ziemi Ulro* Czesława Miłosza, *Wahadła Foucaulta* Umberto Eco, barwnych powieści i opowiadań Isaaka Bashevisa Singera, tudzież z licznych, ogólnie dostępnych na rynku pozycji z kręgu tzw. literatury *New Age*. A niekoniecznie wynika z niej, iż terminem tym określa się po prostu nurty mistyczne w judaizmie.

Wydaje się, iż powyższe skojarzenia z nazwą „Kabała” mają u swych źródeł pierwsze dzieło niezydowskiego autora poświęcone tematyce Kabały: *De verbo mirifico* Jeana Reuchlina, które ukazało się w roku 1494. Jego fragment przytacza Gershom Scholem, wybitny badacz mistyki żydowskiej. Reuchlin określa w nim Kabałę następująco: „jest to nauka o sprawach boskich i ludzkich, o opiniach (wierzeniach) i o wierze, o cudach, mocy słów i liczb, o sekretnych czynnościach i tajemnicach znaków”.¹

¹ Cyt. za: G. Scholem, *L'étude de la Kabbale depuis Reuchlin jusqu'à nos jours*, w: *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. M. R. Hayoun, G. Vajda, Paris 1988, s. 192. [*Die Erforschung der Kabbala, von Reuchlin bis zur Gegenwart*. Vortrag gehalten anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim am 10. September 1969, opublikowana w: *Judaica III*. Frankfurt am Main 1973, s. 247-263.]

Te słowa, zdaniem Scholema, w rzeczywistości zdeterminowały europejskie rozumienie tego, czym jest Kabała. Niektórzy myśliciele chrześcijańscy upatrywali w kabalistach krypto-chrześcijan i rozwijali „chrystopologię kabalistyczną”, inni, wskazujący na związki Kabały z filozofią Spinozy, woleli w nich widzieć racjonalistów – panteistów. Te spekulacje były jednak najczęściej wynikiem niepełnej znajomości tak judaizmu rabinicznego, jak i oryginalnych żydowskich pism mistycznych.

W odpowiedzi na to dziewiętnastowieczni spadkobiercy *maskilim*, zwolenników *Haskali*, ruchu odrodzenia intelektualnego w łonie judaizmu, rozpoczęli działania zmierzające do deprecjacji Kabały jako nurtu antyracjonalnego, w ich rozumieniu przeczącego całą swą istotą osiągnięciom *Aufklaerung*. Zarówno najwybitniejszy historyk żydowski, Heinrich Graetz, jak i Leopold Zunz, Juda Rapaport oraz inni twórcy ruchu *Wissenschaft des Judentums* uważali Kabałę za „ciemnotę i zaboron”, z góry niejako skazując ją na zagładę, nie podejmując żadnych wysiłków zgłębienia jej tajemnic. „Świat Kabały był w istocie zamknięty dla żydowskiego «oświecenia» w XIX wieku (...) Naturalnym i oczywistym wynikiem tej wrogości wielkich żydowskich-uczonych, którzy położyli podwaliny pod judaistykę, było to, że kiedy właściwi strażnicy opuścili powierzone sobie pole, natychmiast zawładnęli nim najrozmaitsi fantaści i szarlatani. Pojawiły się najbardziej fantastyczne i najosobliwsze teorie – od często błyskotliwych nieporozumień i przekręceń Alphonse’a Louisa Constanta, który zyskał sławę pod pseudonimem Eliphasa Lévięgo, aż do pretensjonalnych oszustw Aleistera Crowleya i jego zwolenników; wszystkie one mieniły się prawomocnymi interpretacjami Kabały.”²

Tym to sposobem na rozpoczęcie rzetelnych badań nad mistyką żydowską trzeba było czekać aż do wieku XX. Zadania tego podjął się jako pierwszy wspomniany wyżej Gershom Gerhard Scholem: Swoimi badaniami otworzył całą nową „dyscyplinę akademicką” (wedle słów Martina Bubera³), która dziś rozwija się już bardzo prężnie. W wywiadzie udzielonym redaktorom pisma *Shdemot* wyznaje: „pragnąłem wniknąć w świat Kabały z powodu mojej wiary w syjonizm jako żywotną rzeczywistość, jako odnowę narodu, który był głęboko zdegenerowany.”⁴

² G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997.

³ Cyt. za: D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, London 1982, s. 1.

⁴ *Entretien avec Gershom Scholem*, w: G. Scholem, *Fidélité et utopie*, trad. M. Delmotte, B. Dupuy, Paris 1978, s. 38 [tekst oryginalny w j. hebrajskim opublikowany po raz pierwszy w czasopiśmie „Shdemot”, wiosna 1975, s. 11-54].

Szansę tej odnowy widział w zwróceniu się ku dziedzictwu kulturowemu przodków, w nowym odkryciu tradycyjnych źródłowych tekstów.

Ku mistycyzmowi popchnęła studia Scholema jego wielowątkowa koncepcja historii żydowskiej. Judaizm rozumie on jako zespół różnych tradycji, w którym „Kabała funkcjonuje jako przeciwhistoria”.⁵ Tradycja żydowska stanowi żywą całość, której element mistyczny jest najbogatszą częścią, najbardziej paradoksalną i najplodniejszą zarazem. Z całą pewnością jest to ten element, który – zdaniem Scholema – natchnął nowym duchem zagrożone skostnieniem i zepsuciem ciało judaizmu. Scholem jest przekonany, że to właśnie Kabała stanowiła o sile przetrwania narodu żydowskiego, nadając głęboki wymiar wysiłkom tych, którzy w obliczu różnorodnych prześladowań i zagrożeń podjęli decyzję pozostania Żydami.⁶ Nie jest ona więc zjawiskiem marginalnym, herezją czy obskurantyzmem. Jej odmiennosc i ezoteryczność zarazem zasadza się na innej logice i innym języku, który ma za zadanie przekazać nieprzekazywalne. To stanowi o jej hermetyzmie, oddzielającym ją od wszelkiego rodzaju racjonalizmów. Kabała okazuje się teozofią łączącą filozofię z mitologią.⁷

Powróćmy do pytania postawionego na początku: czym więc jest Kabała? Gershom Scholem rozumie pod tym pojęciem cały wielki ruch religijny trwający od czasów talmudycznych aż do dnia dzisiejszego, obejmujący różne tendencje, systemy doktrynalne i spekulatywne. „Niewiele wspólnego – pisze – odnajdziemy między najstarszymi zachowanymi pismami mistyków żydowskich z epoki talmudycznej i potalmudycznej a dziełami wczesnych kabalistów hiszpańskich oraz pismami kabalistów młodszych, tych z Safedu – świętego miasta Kabały w XVI wieku – i chasydzkich rabinów z epoki współczesnej.”⁸

A jednak te różnorodne nurty i systemy mają jeden wspólny cel. Wszystkie one stanowią swoiste próby przewyciężenia radykalnej przepaści pomiędzy światem (człowiekiem) a absolutnie transcendentnym wobec niego Bogiem. Na ich podjęcie nie miały wpływu konkretne wydarzenia historyczne. Zburzenie Jerozolimy w 70 roku, krwawo stłumione przez Rzymian powstanie Bar Kochby wytworzyły klimat religijny sprzyjający przekonaniu, iż Bóg wycofał się z jakiegokolwiek oddziaływania na sprawy świata doczesnego i zamknął

⁵ D. Bourel, *Gershom Scholem – in memoriam*, tłum. P. Błoński, „Znak” 2-3 (1983), s. 532.

⁶ *Entretien...*, s. 70-71.

⁷ D. Bourel, dz. cyt., s. 532.

⁸ G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 44-45.

w swym niebieskim królestwie. W ten sposób uniemożliwiony został wszelki zwykły związek pomiędzy Nim a tym, co skończone.

Odpowiedzi na pytanie, jak dotrzeć do Boga, w jaki sposób zmniejszyć ów dystans, udzielić miała mistyka. „Im mniejsza, nędzniejsza i okrutniejsza była częśćka rzeczywistości dana Żydom w zawieruchach wygnania, tym większa jej przejrzystość, tym wyrazistszy jej symboliczny charakter i tym promienniejsza mesjańska nadzieja, która miała ją rozsadzić i przemienić. W sercu tej rzeczywistości, jako wielki obraz odrodzenia, osadzony był mit o wygnaniu i zbawieniu” – pisze Scholem we wprowadzeniu do *Kabały i jej symboliki*.⁹

Jest więc Kabała w rzeczywistości zespołem różnorodnych systemów, nierzadko przeczących sobie wzajemnie opinii, poglądów i doktryn. Nie dostrzega tego bogactwa Claude Tresmontant, który w swoim *Eseju o myśli hebrajskiej*, znając już pracę Scholema *Mistycyzm żydowski...*, opiera się jednak przede wszystkim na dokonanych przez chrześcijan interpretacjach Kabały: *Kabbala denudata* Knorra von Rosenrotha, napisanej w latach 1677-84, oraz śledzącym związku Kabały z filozofią spinozjańską dziele Johanna Wachtera *Elucidarius Cabalisticus* (1706). Dla Tresmontanta Kabała to jedynie system panteistyczny, w dodatku heterodoksyjny w stosunku do myśli hebrajskiej w jego rozumieniu, bo czerpiący przede wszystkim z obcych jej źródeł greckich.¹⁰

Oprócz kwestii dotyczących poszczególnych nurtów w obrębie mistycyzmu żydowskiego, Scholem nie waha się podejmować zagadnień bardziej ogólnych, takich jak badanie zjawiska mistyki jako takiego, szczególnego miejsca Kabały na tle mistyk innych religii oraz w intelektualnej historii Europy, jej charakterystycznych cech i pojęć, a także badań lingwistycznych nad rolą i znaczeniem języka w mistyce żydowskiej. Z równą skrupulatnością oddaje się zgłębianiu filozoficznych problemów, wynikających z koncepcji *creatio ex nihilo* i próbom ich rozwiązania przez filozofów i mistyków żydowskich, analizie takich kategorii jak tradycja, objawienie czy autorytet i sposobom ich funkcjonowania w judaizmie, jak i roztrząsaniu najbardziej palących aktualnych spraw dotyczących jego narodu. Zarówno w kwestii teologii żydowskiej, dialogu między Żydami i Niemcami, procesu Eichmanna lub dzieła Bubera czy Benjamina, Scholem zawsze stawia radykalne pytania i proponuje oryginalne odpowiedzi. Jest pierwszym, który wykazał historyczną ciągłość

⁹ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 6.

¹⁰ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 21. 33. 72-73. 105. 156. 164. 181. 184. 188.

i spójność mistyki żydowskiej na przestrzeni wieków, w jej różnorodnych nurtach.

W niniejszym artykule chciałabym przyglądnąć się sposobowi, w jaki Scholem rozumie relację pomiędzy autorytetem religijnym a mistyką. Analizę tego problemu podejmuje on oczywiście w oparciu o swoje badania nad mistyką żydowską, wydaje się jednak, że jego rozważania nie tracą na wartości również gdy chodzi o systemy mistyczne wszystkich trzech monoteizmów.

Zobaczmy więc, czym jest mistyka w ujęciu Gershoma Scholema, bowiem analiza stosunku mistyk – autorytet dokonana przez niego stanowi w rzeczywistości dopełnienie jego koncepcji mistyki w ogóle. Próba zbadania tych zagadnień oparta zostanie przede wszystkim na pierwszym rozdziale książki *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, w której Scholem zajmuje się tymi kwestiami, nie podejmując ich już niestety w innych dziełach.

Nie stara się on stworzyć nowej definicji, aby jednak jakoś odnaleźć się w różnorodności sposobów rozumienia pojęcia mistyki, jakie funkcjonują w historii badań historycznych, religioznawczych i filozoficznych nad tym zjawiskiem, przytacza dwa określenia, które wydają się najbliższe jego sposobowi myślenia. Pierwszą jest definicja sformułowana przez Rufusa Jonesa w książce *Studies in Mystical Religion*. Określa ona mistykę jako „typ religii kładącej główny nacisk na bezpośrednie doznanie łączności z Bogiem, na głębokie i nieomal namacalne doświadczenie Bożej Obecności. Jest to religia w najintymniejszej, najgłębszej i najwyższej formie.”¹¹

Tym samym tropem szedł również święty Tomasz, którego sformułowanie – dużo bardziej lapidarne – Scholem również przyjmuje za swoje. *Cognitio Dei experimentalis* to przecież nic innego, jak uzyskanie wiedzy o Bogu na drodze żywego, konkretnego przeżycia. Nie bez znaczenia jest tu cytaty przytoczony z Księgi Psalmów: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 34,9). Takie właśnie doświadczenie stanowi – według Scholema – upragniony cel mistyka.

Już tutaj widać więc wyraźnie, iż Scholem nie będzie zajmował się w swoich badaniach rozważaniem tych świadectw mistycznych, które mówią o poczuciu głębokiej jedności z naturą czy wchodzeniu w kontakt z własną jaźnią. Samo zjednoczenie, owa *unio mystica*, która zwykle uważana jest za rdzeń przeżycia mistycznego, postawione zostaje przez Scholema pod znakiem zapytania. Oba te fakty związane są z zawęże-

¹¹ Cyt. za: G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 28.

niem pola rozważań do mistyk ukształtowanych przez trzy monoteizmy. W tym to bowiem obszarze teza o możliwości absolutnego zjednoczenia z Bogiem podawana była w wątpliwość. W wierzeniach monoteistycznych istotną zawsze była nieprzekraczalna przepaść rozciągająca się pomiędzy Stwórcą a stworzeniem.

To prowadzi nas do pytania o „warunki możliwości” rozwinięcia się nurtów mistycznych w religii. Scholem rozważania na ten temat rozpoczyna od podziału dziejów religii na trzy okresy. Pierwszy z nich, okres „młodości ludów” jest okresem bezpośredniej, naturalnej świadomości religijnej. Nie istnieje w nim jeszcze przepaść między sferą *sacrum* i *profanum*. Przedmiot doświadczenia religijnego – bogowie – zamieszkuje świat razem z człowiekiem, będąc jego partnerem w każdej czynności. Nic nie stoi na przeszkodzie codziennych spotkań, wchodzenia w głęboką zażyłość. Człowiek doświadcza jedności zarówno ze światem, jak i z boskością. Kontakt z jednym jak i z drugim jest bezpośredni, nie potrzeba żadnych specjalnych środków ani mediatorów. Sceną relacji bosko-ludzkich jest natura, której człowiek czuje się integralną częścią. Będąc w niej zanurzony, nie ma on kłopotów ani ze zrozumieniem siebie, ani swojej relacji z boskością. Religia – więź człowieka z Bogiem (bogami) jest czymś naturalnym i nie wymaga usprawiedliwienia.

Kolejnym etapem w dziejach religii jest etap formowania się „właściwej” religii, nazwany przez Scholema „klasycznym”. Następuje tu wyraźna przemiana świadomości religijnej człowieka, w której zarysowuje się przepaść pomiędzy nim a Bogiem. Człowiek zostaje wyrwany z przeżywania głębokiego zjednoczenia ze światem i Absolutem, „wyalienowany”. Dostrzega zasadniczą różnicę pomiędzy swoją skończoną, ograniczoną egzystencją a nieskończeniem doskonałym bytem Boga. Równocześnie przestaje czuć się częścią natury, która już nie objawia mu Boga. Bóg „wyprowadza się” ze świata, nie jest już naturalnym partnerem, okazuje się kimś Absolutnie Innym. Bezpośrednia relacja zostaje zerwana. Najmocniej odczuwają tę sytuację trzy monoteizmy, widząc konieczność Objawienia jako jedynej możliwości przekroczenia otchłani między Bogiem a człowiekiem. Bóg-Osoba może zostać poznany tylko pod warunkiem, że sam da się poznać, do Niego należy inicjatywa spotkania. Jedyńm środkiem kontaktu staje się GŁOS: głos Boga zwracającego się do człowieka i odpowiedź człowieka – modlitwa. Tylko on ma moc przepłynięcia nad przepaścią. W świadomości tego rozdzielenia rodzi się religia instytucjonalna, która przesuwając scenę religijną z natury w sferę etyczno-religijnej działalności człowieka. Miejszem „hierofanii” nie jest już świat, lecz historia.

Etap klasyczny jest etapem formowania się wspólnoty życia i wiary. Zwrócenie się ku innym jest praktyczną konsekwencją przekonania o nieosiągalności Boga. W miejsce bezpośredniego spotkania z Bogiem wchodzi spotkanie z drugim człowiekiem, wobec którego mam obowiązek wypełniać prawo nadane mi przez Najwyższego. Wreszcie uznaję także, że ponieważ znajdujemy się po tej samej stronie przepaści, nasza droga może być wspólna drogą w kierunku tego, co Niewidzialne.

Trzecim wreszcie etapem jest okres „romantyczny”. Jest to okres powstawania nurtów mistycznych w religii. Mistyka może wykielkować jedynie na glebie przygotowanej przez religię zinstytucjonalizowaną, jako próba przerzucenia pomostu nad przepaścią zarysowaną (uświadomioną) w okresie klasycznym. Pragnie ona zrozumieć przyczynę zerwania jedności i przywrócić tę jedność na nowej płaszczyźnie. Jej celem jest doprowadzenie do spotkania mitu i objawienia, a szukając miejsca, w którym mogłoby się ono dokonać, natrafia na duszę ludzką. Tylko głęboka interioryzacja doświadczenia religijnego może spowodować, iż odzyskany zostanie bezpośredni kontakt z Absolutem. Tylko zstąpienie w głąb siebie może umożliwić przejście od wielości dostrzeganej w świecie do absolutnej jedności Boga scalającego wielorakość rzeczywistości. W ten sposób zostaje zrealizowany mit jedności. Nie należy jednak zapominać, iż istnieje zasadnicza różnica między jednością sprzed rozdwojenia a jednością przywróconą wysiłkiem nowego porwywu świadomości.¹²

Scholem przytacza jeszcze jeden warunek możliwości pojawienia się mistyki. W okresie romantycznym mamy do czynienia z pewnymi nowymi prądami pojawiającymi się w danej zinstytucjonalizowanej wspólnocie religijnej. To właśnie one generują mistykę, dążąc do odnowienia doświadczenia religijnego członków wspólnoty, do przekształcenia Boga z przedmiotu wiedzy i dogmatów w nową, żywą rzeczywistość. Tylko wówczas, gdy prądom tym uda się pozostać w obrębie starych struktur, mogą one rzeczywiście zaowocować mistyką. Można zaobserwować tu dość szczególne zjawisko historyczno-socjologiczne. Otóż w miarę formowania się religii instytucjonalnej w członkach wspólnoty religijnej wygasa pierwotny zapał, w coraz mniejszym stopniu czerpią oni swe soki żywotne ze źródła religijnego doświadczenia. Inaczej mówiąc, instytucjonalizacja sprzyja pewnemu skostnieniu, ale nie zatrzymuje sił formotwórczych religii. Owe pojawiające się impulsy reformatorskie są właśnie reakcją na to stopniowe zastyganie. Efektem ich dążenia do przywrócenia żywotności doświadczeniu religijnemu, a zarazem pragnienia

¹² G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 32-33.

znalezienia dla siebie miejsca w obrębie danej tradycyjnej wspólnoty jest przewartościowanie starych treści, wejście w ich głąb i ponowne odkrycie najistotniejszych sensów. Zostają one zindywidualizowane i zreinterpretowane tak, by mogły odpowiadać nowemu, żywemu doświadczeniu.

Tym samym mistyk zmienia sens tradycji, na gruncie której żyje. Dawne wartości widziane w nowy sposób uzyskują nowy sens również tam, gdzie nie było to wcale zamierzone i często wręcz nieuświadomione. Procesowi temu towarzyszy nieodłącznie niebezpieczeństwo popadnięcia w konflikt z dziedzictwem wartości religii historycznej. Daje ono o sobie znać przede wszystkim w sposobie rozumienia ważności autorytetu objawienia przez mistyka. Mistyk nie neguje, co prawda, rangi objawienia historycznego, ale na równi z nim stawia objawienie, jakiego doświadczył on sam. To „objawienie prywatne” jest najczęściej objawieniem dokonującym się nieprzerwanie i za każdym razem wnoszącym coś nowego do rzeczywistości religijnej mistyka. Nie sprzeciwia się ono objawieniu „staremu”, wręcz przeciwnie: mistykowi zależy na powiązaniu ich obydwu. W wyniku takiego wysiłku sprzężenia ze sobą tradycji i *novum* rodzą się nowe interpretacje świętych tekstów, które dotąd pozostawały niezrozumiałe lub nie do końca eksploatowane.¹³

Mystyk od początku znajduje się w punkcie zetknięcia dwu rzeczywistości: swoją nową świadomość Boga ubiera świadomie w szatę postawy konserwatywnej, która nie chce bynajmniej obalać tradycji, lecz raczej potwierdzić ją z nowego punktu widzenia. Ruch transformacji przekazu historycznego odbywa się w dwie strony: popycha go do przodu, a zarazem odkrywając nowe warstwy doświadczenia bóstwa, w rzeczywistości wydobywa znowu na powierzchnię elementy archaiczne. „Odmłodzenie sfery religijnej znajduje zawsze wyraz w sięganiu po najstarsze obrazy i symbole.”¹⁴

W ten sposób mamy już z grubsza zarysowaną koncepcję Scholema. Przyjrzyjmy się jej bliżej, stawiając jednocześnie pytanie, które wydaje mi się tu kluczowe: czy – zdaniem Scholema – mistyk jest indywidualistą i samotnikiem, czy działa w tradycyjnej wspólnocie religijnej, czy też całkowicie poza jej obrębem?

Zaprezentowałam już Scholemowską definicję mistyki. Teraz poszerzę ją o jego rozumienie postawy mistycznej. „Mystyk to ktoś, komu dane lub podarowane jest bezpośrednio i odczuwane jako realne doświad-

¹³ Dostrzec to można zwłaszcza w mistycyzmie żydowskim – teksty kabalistyczne nigdy nie są tekstami samodzielnymi, to raczej komentarze dzieł kanonicznych i „komentarze do komentarzy”.

¹⁴ G. Scholem, *Tradycja i nowum w rytuałach kabalistów*, w: *Kabala...*, s. 132.

czenie boskiej obecności, czyli rzeczywistości ostatecznej, lub kto przynajmniej stara się świadomie je uzyskać.”¹⁵ Scholem, podobnie jak i inni badacze tej dziedziny, uważa, że istotą postawy mistycznej jest dążenie do nawiązania bezpośredniego, intymnego kontaktu z boskością: „i dusza widzi, smakuje i doświadcza, że Bóg jest jej bliższy niż ona sama (...)”¹⁶, niezależnie od tego, czy kontakt ów rozumiany jest jako rozplynięcie się jednostki we wszechpochłaniającym Absolucie, czy też jako intymna więź z umiłowanym.

Najważniejsze dla obecnych rozważań wydaje się tu słowo „bepośredni”. Sugeruje ono bowiem, iż mistyk z góry będzie traktował wszystko, co stanie na drodze pomiędzy nim a Bogiem jako przeszkodę w osiągnięciu celu, którym jest niezapśredniczona *unio* (*communio*). Pokusą mistyka jest więc wymykanie się wszelkim strukturom próbującym „zorganizować” religijność jednostki, zamknąć ją w systemie, w którym wszystko ma ściśle określone miejsce. Sam system w takim ujęciu stanowiłby rodzaj pośrednika, który poprzez nakazy i zakazy dotyczące postępowania (np. sprawowania kultu) wskazywałby możliwość nawiązania łączności z Boskością.

W tym miejscu zarysowuje się wyraźnie różnica w pojmowaniu istoty religii przez mistyka i kapłana. Dla mistyka religia to więź łącząca człowieka z Bogiem, należy więc dążyć do tego, aby była ona jak najbardziej intymna i bezpośrednia, natomiast kapłan, jako przedstawiciel „systemu” wskazuje raczej na zbiór wierzeń i praktyk, które domagają się przestrzegania.

Użyłam słowa „system”, aby zaakcentować napięcie między indywidualizmem mistyka a wspólnotą zinstytucjonalizowaną, choć oczywiście tym, co stawia znak zapytania nad możliwością bezpośredniego stosunku do Boga, jest tradycja, a w sposób szczególny osadzony w niej autorytet religijny. Jego powstanie, zdaniem Scholema, ma swoje źródła w oddziaływaniach pomiędzy wspólnotą a jednostkami, które rościły sobie pretensje do interpretacji objawienia będącego udziałem owej wspólnoty, pomagając w ten sposób w jego wyrażeniu. Autorytet tak rozumiany jest więc medium pośredniczącym między słowem objawienia Bożego a jego odbiorcą, uprzystępniającym niejako to słowo członkom danej wspólnoty religijnej. Jego wyłonieniu się sprzyja przekona-

¹⁵ G. Scholem, *Autorytet religijny a mistyka*, w: *Kabala...*, s. 10.

¹⁶ B. de Canfeld, cyt. za: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwie- niach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987, s. 67.

nie o historyczności wspólnoty, która wymaga dostosowania raz danego objawienia do ciągle zmieniającej się sytuacji.

Scholem wymienia trzy podstawowe typy autorytetu religijnego:

- o charakterze bezosobowym (np. święta księga)
- o charakterze osobowym (np. papież w katolicyzmie)
- stanowiący kombinację dwu poprzednich (np. zgromadzenia duchownych)

Ich funkcją jest nie tylko ubieranie w słowa podstawowych doświadczeń religijnych, ale również taka interpretacja objawienia, jaka mogłaby odpowiadać wymaganiom współczesnego im członka wspólnoty.¹⁷

Scholem wskazuje na dość powszechnie panujący pogląd, że mistyk faktycznie działa „poza i ponad płaszczyznę historyczną, że w sferze doświadczenia zajmuje stanowisko obce doświadczeniu historycznemu”.¹⁸ Gdyby uznać to przekonanie, wówczas pomiędzy historyczną orientacją autorytetu a ahistoryczną orientacją mistyka musiałoby zaznaczyć się nie tylko napięcie, ale wręcz skrajne przeciwstawienie, które z kolei prowadziłoby do wniosku, że mistyk działa całkowicie poza zasięgiem autorytetu, ignoruje go, a więc ich spotkanie jest w gruncie rzeczy niemożliwe. Scholem uznaje jednak ów pogląd za błędny. Jego zdaniem „historyczność” mistyka ujawnia się na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, mistyk nigdy „nie działa w próżni”.¹⁹ Od samego początku istnieje on w obrębie określonej wspólnoty religijnej, której poglądy, zwyczaje i symbolika dostarczają mu języka, jakim się posługuje, a hierarchia wartości, grupa doktryn i dogmatów określa zakres jego własnego doświadczenia religijnego. Z drugiej strony rzadko kiedy zdarza się, według Scholema, aby mistyk nie chciał podzielić się ze wspólnotą swoim nowym doświadczeniem, a dzieląc się nieuchronnie ingeruje w ów zastany, określony przez tradycję kontekst, jaki tworzą tradycyjne zasady i autorytet. Scholem dodaje, iż we wszystkich religiach istnieją tzw. „cisi mistycy”, samotnicy, którzy nigdy nie próbowali nawiązać kontaktu ze wspólnotą, czyniąc religię kwestią prywatną.²⁰ Nie mogą oni jednak stać się przedmiotem badań historyków, fenomenologów czy filozofów religii z tego prostego powodu, że odrzuciwszy możliwość komunikacji ze wspólnotą, nie pozostawili po sobie tym samym żadnych świadectw dotyczących drogi, jaką podążali, i doświadczeń będących

ich udziałem. Stąd też najbardziej interesujący dla badaczy mistyki, a więc i dla Scholema, jest fakt spotkania mistyka z autorytetem religijnym, jedynie w nim bowiem mistyk ma okazję wyartykułować swoje doświadczenie.

Scholem nie czuje się oczywiście na tyle kompetentny, by wnikać w autentyczność owego doświadczenia, bardziej interesować go będzie kwestia, co dzieje się w wyniku tego spotkania, czy, może lepiej powiedzieć: zderzenia, do jakiego dochodzi dzięki podjętej przez mistyka próbie przekazania innym wiedzy, która stała się jego udziałem. Jeżeli więc mistyk chce zrealizować swoje zamierzenie, musi uznać w osadzonym znacznie wcześniej niż on sam w tradycji autorytecie równorzędnego partnera dialogu. Zwłaszcza wtedy, gdy pragnie utrzymać się w ramach tradycyjnej wspólnoty. Zdaniem Scholema, jest to pragnienie większości mistyków, którym nie tyle zależy na tym, by rozsadzić ramy starej religii, lecz dążą oni raczej do odnowienia, dzięki swemu indywidualnemu doświadczeniu, życia religijnego całej wspólnoty. Scholem uznaje zresztą taką postawę za warunek zaistnienia mistyki w ogóle.²¹

STOSUNEK AUTORYTETU DO MISTYKA.

PODWÓJNA ROLA PRZEWODNIKA DUCHOWEGO

Jak zatem widzi Scholem stosunek autorytetu do tak rozumianego mistyka? Przede wszystkim autorytet może czuć się zagrożony, obserwując działania mistyka, gdyż zawsze istnieje możliwość, że impulsy odnowicielskie, jakie nim kierują, spowodują konflikt z dziedzictwem wartości religii historycznej. Nierzadko w historii religii zdarzało się, że mistycy, przekonani o nadrzędności osobistego doświadczenia nad dogmatami głoszonymi przez autorytet, kwestionowali ten ostatni, lub wręcz dążyli do jego obalenia. Aby uniknąć takiej sytuacji, wykorzystując jednocześnie nowe siły religijne mistyka, autorytetowi zależy przede wszystkim na włączeniu jego działań w tradycyjne ramy. Czyni to na dwa sposoby.

Po pierwsze, jak już pokazałam, autorytet religijny napędza mistyka tradycyjnymi symbolami i wartościami. Może się to dokonywać niejako samorzutnie, mistyk bowiem z konieczności wychowuje się w określonej tradycji religijnej i nawet wówczas, gdy decyduje się iść własną, in-

¹⁷ G. Scholem, *Autorytet...*, s. 11.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 11-12.

²¹ G. Scholem, *Mistyctw...*, s. 33.

dywidualną drogą, nie może tak po prostu odrzucić całego dziedzictwa, którym jest przepojony. Ale proces ten może być również przeprowadzany świadomie i w sposób zamierzony dzięki osobie przewodnika duchowego. Ma on za zadanie wypełnić pustą przestrzeń, jaką zawsze pozostawia religijne wychowanie grupowe, a która to przestrzeń stanowi dla mistyka ryzyko zejścia na bezdroża herezji. Ścieżka doświadczeń mistycznych jest bowiem wąska i kręta, przewodnik duchowy ma więc być tym, kto zapobiega zbłądzeniu początkującego mistyka. Jego zadaniem jest przygotowanie adepta na niebezpieczeństwa czyhające na drodze mistycznej przygody.²² Funkcję tę Scholem nazywa psychologiczną, chodzi w niej bowiem o takie ukształtowanie psychiki ucznia, aby ustrzec go przed popadnięciem w obłąd, jakim grozi zagłębianie się bez przygotowania w otchłań świadomości. Pisma z kręgu mistyki *Hejchalot* następująco opisują niebezpieczeństwa czekające naiwnego mistyka: „Niegodnemu atoli oglądać Króla w Jego piękności aniołowie strzegący bram mieszali rozum. Skoro tylko rzekli doń: «Wstępuj», on rzeczywiście wstępował. Wtedy natychmiast natarli na niego i wrzucili go w strumień ognistej lawy. Pod bramą zaś szóstego pałacu wydało mu się, że biją weń setki tysięcy i miliony potoków wody, choć w istocie nie trysnęła ani jedna jej kropla, lśnił zaś tam tylko promienisty eter i jasny, czysty marmur, którym wyłożony był pałac. Ale oto stają przed nim aniołowie. Na jego słowa: «Cóż znaczą te strumienie wody?», zaczynają cisnąć weń kamieniami i wołają: «Nędzniku, gdzie masz oczy, że nie widzisz? A możeś jest potomkiem tych, co to całowali Złotego Cielca, niegodnym oglądać Króla w Jego piękności?» I on tkwi tam dalej, aż oni nie poranią mu głowy, waląc w nią żelaznymi drągami. Ma to być znak po wsze czasy, że nikt nie powinien wałęsać się w okolicy bram szóstego pałacu, oglądać eterycznego lśnienia marmurów, pytać o nie i uważać ich za wodę, bo inaczej narazi się na wielkie niebezpieczeństwo.”²³

Przewodnik jest więc tym, kto z własnego doświadczenia zna wszystkie pułapki na drodze mistycznej i od kogo można nauczyć się tego wszystkiego, czego nie sposób wyczytać z ksiąg. Scholem, mówiąc o przewodniku, ma cały czas na myśli realną osobę, reprezentanta autorytetu religijnego danej wspólnoty. Warto jednak zaznaczyć, że w samej Kabaie można napotkać inne rozumienie osoby przewodnika. Jego przykładem jest system Abrahama Abulafii, w którym duchowy nauczyciel pełni kluczową rolę. „Ciało potrzebuje lekarza ciała, dusza – lekarza duszy,

²² Tenże, *Autorytet...*, s. 24.

²³ *Male Hejchalot*, cyt. za: tenże, *Mistycyzm...*, s. 82-83.

tzn. uczonego w Torze, intelekt zaś [najwyższa moc duchowa – przyp. GS] potrzebuje poruszydca z zewnątrz, który otrzymał kabałę o tajemnicach Tory, oraz budzydca wewnętrznego (*me'orer penimi*), otwierającego przed nim pozamykane bramy.”²⁴ Ów przewodnik, o jakim tu mowa, którego mistyk spotyka na ostatnim etapie swojej drogi, jest, zdaniem Abulafii, kimś innym niż nauczyciel ludzki, bez którego można się ewentualnie obejść, gdyż jego pisma mogą w razie potrzeby zastąpić bezpośredni kontakt. Boski nauczyciel jest nie do wyeliminowania. Tylko on może otworzyć tajemną bramę duszy, za którą dochodzi do najwyższego stopnia ekstazy. Upersonifikowany w postać anioła Metatrona jest w rzeczywistości samym Bogiem, przejawiającym się jako Szad-daj (Pan, Nauczyciel).²⁵ Abulafia reprezentuje więc pogląd, że tym, kto odgrywa najważniejszą rolę w procesie wzrastania mistyka, jest nie tyle ludzki przewodnik duchowy, co raczej boski „budzydca wewnętrzny”. Nie kwestionuje jednak przydatności, a nawet niezbędności ludzkiego nauczyciela: „Kiedy człowiek poznaje istotę rzeczywistości z ksiązek roztrząsających tego rodzaju kwestie, wówczas zwie się go uczonym (*chacham*). Gdy jednak poznaje on to za pomocą kabały przekazanej mu przez kogoś, kto poznał to sam, kontemplując Święte Imię albo ze słów jakiegoś kabalisty, wówczas staje się on człowiekiem zwanym *mewin*, tzn. «mający wgląd».”²⁶

Drugą funkcją przewodnika duchowego, na którą wskazuje Scholem, jest reprezentowanie „autorytetu religijnego w tradycyjnym ujęciu”.²⁷ Mistrz, poprzez przygotowanie ucznia na określone „przygody mistyczne”, wyznacza tym samym kierunek jego doświadczenia, a także determinuje sposób, w jakim będzie on owo doświadczenie wyrażać. Dostarcza mu w tym celu symboli i obrazów zanurzonych w tradycji wspólnoty religijnej, do której należy, i w ten sposób „w miarę możliwości zapewnia zgodność z autorytetem na najbardziej niebezpiecznych zakrętach drogi doświadczenia mistycznego”.²⁸ Taką „szkołę mistyczną” spotykamy zarówno w chrześcijaństwie (Scholem podaje przykład *Cwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli, które wypełniają świadomość kontemplatyka obrazami męki Chrystusa), jak i w judaizmie (np. podręczniki chabadyzmu dokładnie opisujące fazy, przez jakie powinien przejść adept, aby utrzymać się na stromej ścieżce w duchu ściśle żydowskich wyobrażeń bojaźni i miło-

²⁴ Cyt. za: G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 183.

²⁵ Tamże, s. 183.

²⁶ Cyt. za: G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 184.

²⁷ Tenże, *Autorytet...*, s. 24.

²⁸ Tamże, s. 24.

ści Boga). W takiej postawie nauczyciela duchowego Scholem znajduje odpowiedź na pytanie, dlaczego mistyk chrześcijański na swej drodze spotyka Chrystusa, a kabalista proroka Eliasza.

Inny aspekt czuwania przez autorytet religijny nad mistykami ujawnia się w staraniach o to, by zniechęcić go do kontynuowania marszu po nowych drogach. Rysuje przed nim obraz ogromnych niebezpieczeństw czyhających na niego oraz trudności i przeszkód do pokonania wymagających wielu wyrzeczeń i ćwiczeń duchowych. W ten sposób pojawia się szansa zmniejszenia liczby mistyków stanowiących zagrożenie dla autorytetu, a na trudnych drogach mistycznych doświadczeń pozostają tylko wytrwale jednostki, gotowe podjąć wyzwania stawiane im przez autorytet sprawujący nad nimi kontrolę.

Scholem wskazuje również na szczególne wymaganie, jakie stawia mistykom autorytet, aby uniknąć konfliktu. Jest to wymóg gruntownego wykształcenia teologicznego, ujęty następująco przez Majmonidesa w jego dziele *Miszne Torá*: „nikt nie jest godzien wstąpić do raju [czyli w sferę mistyki – przyp. GS], chyba że uprzednio nasycił się chlebem i mięsem”²⁹, to znaczy prostą strawą suchej mądrości rabinicznej. Niechęć do mistyków-amatorów wyplýwała z faktu, iż iluminacje mistyczne u prostaczków, zdaniem Scholema, zawsze i we wszystkich religiach bywały źródłem zagrożeń i herezji. Stąd też problem ten w judaizmie usiłowano rozwiązać poprzez ustanowienia wyżej zacytowanego przepisu, mówiącego, iż dostęp do spekulacji mistycznych zarezerwowany jest wyłącznie dla tych, którzy ukończyli studia talmudyczne.

Gershom Scholem uznaje co prawda wielką wagę takiego podejścia w zapobieganiu konfliktom między mistykami a autorytetem, obstaje jednak przy twierdzeniu, iż najbardziej interesujące i ważne wydają się uwagi poczynione przez mistyków nieuczonych, patrzących na judaizm świeżym okiem. W historii mistyki żydowskiej nie brakowało ludzi nie posiadających starannego wykształcenia rabinicznego, a mimo to odgrywających ogromną rolę w jej rozwoju. Scholem przytacza tu znamienny przykład Izraela Baal Szem Towa. Zainicjowany przez tego prostego, świeckiego Żyda, nie posiadającego żadnego przewodnika duchowego, ruch chasydzki nie tylko utrzymał się w ramach ortodoksji żydowskiej, ale udało mu się nawet wywalczyć równoprawną pozycję w obrębie tradycyjnego autorytetu. Jest to jednak precedens w historii religii żydowskiej, inne podobne ruchy, w których element świecki odgrywał równie

istotną rolę (sabbataizm, frankizm), weszły w ostry konflikt z autorytetem i niebawem zostały uznane za heretyckie.

Opisane wyżej czynniki decydują także o tym, że Kabała jest nauką ezoteryczną. Nie tylko sami kabaliści starali się odciąć dostęp do ekstatycznych przeżyć ludziom przypadkowym, w rękach których mogły stać się one niebezpieczne, również wymagania stawiane przez autorytet uczyniły z drogi mistycznej drogę dla wybranych, gotowych podjąć trud pokonania przeszkód.

Pozostaje do omówienia jeszcze jeden wskazany przez Scholema czynnik, składający się na stosunek autorytetu religijnego do mistyka. Chodzi mianowicie o próby obarczenia mistyków odpowiedzialnością społeczną. W kontrolowanym włączaniu mistyka w działalność wspólnotową autorytet religijny widział jeden ze sposobów zapobieżenia konfliktom. Mistyk, któremu została powierzona misja pracy z prostymi ludźmi, zmuszony był w ten sposób do przełożenia swych ekstatycznych wizji nie na niebezpieczne spekulacje, lecz na konkretną miłość wspólnoty i działanie w jej obrębie. Scholem przeciwstawia takiej postawie, charakterystycznej dla judaizmu, niechętnemu od początku przebywaniu mistyków we własnym towarzystwie, postawę autorytetu w chrześcijaństwie, który wyrażając zgodę na ruch zakonny, umożliwia jego zdaniem organizowanie się w zamknięte grupy i odcięcie od „prostaczków” „oświeconych pneumatyków”.

Niestety, analiza tego aspektu zapobiegania przez autorytet ostremu zderzeniu z mistykami nie zostaje przez Scholema rozwinięta, a wydaje się zapowiadać na nadzwyczaj interesującą nie tylko dla historii, ale również fenomenologii mistyki i filozofii religii. Wiadomo już bowiem, że zdaniem Scholema mistyk dąży mimo wszystko do nawiązania kontaktu ze wspólnotą, aby przynajmniej częściowo przekazać jej swoje doświadczenie, wolno jednak zapytać, co stałoby się w momencie, kiedy te akcydentalne kontakty miałyby się zamienić w stałą relację między mistykami a wspólnotą, której on sam stanowiłby centrum. Czy zostałyby wówczas zatarta różnica pomiędzy mistykami a prorokami, dwoma postaciami religijnymi różniącymi się nie tylko tym, iż posłanie proroka jest jasne i ściśle określone, w przeciwieństwie do amorficznego doświadczenia mistyka, ale również tym, że do istoty postaci proroka należy bycie w konkretnej wspólnotie i wpływanie na nią, co nie jest tak oczywiste w przypadku mistyka, który wolałby pozostać raczej sam ze swoim przeżyciem, lub w gronie jemu podobnych.³⁰

²⁹ Cyt. za: tamże, s. 33.

³⁰ O różnicy między prorokiem a mistykami zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 76-82.

KONSERWATYWNY I REWOLUCYJNY ASPEKT MISTYKI

Omówione wyżej kwestie: wychowanie mistyka w ramach uznano autorytetu religijnego i osoba jego przewodnika duchowego to dwa czynniki decydujące o konserwatywnym charakterze mistyki. Niektórzy badacze uznają ten jej aspekt za wiodący, ujmując go w samej definicji tego pojęcia.³¹ Scholem podaje w wątpliwość rzetelność takiego rozwiązania i podejmuje wysiłek odnalezienia uzasadnienia dla tego, co nazywa konserwatywną funkcją mistyki – a więc próby zachowania tradycyjnych wartości i doktryn, których przekazicielem jest autorytet religijny. Według niego argument stanowi tu dwuaspektywność doświadczenia mistycznego, które jakkolwiek samo w sobie jest bezpostaciowe, to jednak domaga się, aby nadano mu sens. Podejmując to wezwanie do artykulacji, mistyk z konieczności korzysta z języka, obrazów i pojęć, ukształtowanych na długo przed nim, w którym to kształtowaniu brał udział przede wszystkim autorytet. Ten właśnie fakt stanowi o tym, że mistyk (lecz nie każdy, jak pokażę za chwilę) nie odcina się zupełnie od tradycji religijnej, w obrębie której narodziło się jego doświadczenie.

Scholem wskazuje również na drugi aspekt mistyki, który nazywa produktywnym, nieustannie przeplatający się z zachowawczym. Decyduje on o napięciu stale obecnym w łonie mistyki. Mistyk nie tylko zachowuje tradycję, ale ma do niej bardzo szczególny stosunek. Zależy mu na tym, by nie uległa ona skostnieniu w sztywny system doktrynalny, gdyż groziłoby to wyjałowieniem religii i zredukowaniem doświadczenia religijnego do kultu zewnętrznego. Mistykowi chodzi więc o to, by tradycja, której czuje się synem, zachowała swą świeżość, płynącą z istnienia wciąż żywej relacji między objawieniem a świadomością religijną. Tylko wtedy, gdy adresat objawienia czuje, iż rzeczywiście jest ono skierowane do niego indywidualnie, że może wypełniać się w jego osobistym życiu, tradycja pozostaje autentycznie żywą siłą.

Mistyk nie przestaje więc podejmować prób takiej interpretacji treści przekazywanych przez tradycję, aby mogły się stać ważne i aktualne dla *homini religiosi* wszystkich czasów. Pragnie, aby „źródło objawienia Bożego” wciąż biło, nie pozwala na zasypywanie go kamieniami sztywnych dogmatów sformułowanych przez ludzi. W ten sposób nie tylko

³¹ Scholem dla przykładu podaje definicję K. Wrighta zawartą w książce *A Student's Philosophy of Religion*, według której mistyka religijna to „usiłowanie zmierzające do tego, by osiągnąć świadomość obecności w centrum akcji, za którego pośrednictwem dąży się do zachowania społecznie uznanych wartości” (G. Scholem, *Autorytet...*, s. 13).

podtrzymuje tradycję, ale również rozwija ją i napędza.³² Na gruncie tradycji żydowskiej można powiedzieć, iż kabalistami (mystykami) kierują podobne impulsy, jakie stanowiły motor działania rabinów tworzących Talmud (reprezentantów tradycji). Z tą jednak różnicą, że komentarze talmudyczne powstały z potrzeby „zbudowania muru wokół Tory”, natomiast w stosunku do komentarzy kabalistycznych bardziej adekwatnym będzie sformułowanie „Rabbi Szimon o t w o r z y ł werset Pisma”. Obydwa te cytaty, chociaż nie zestawione przez Scholema, trafnie, moim zdaniem, odzwierciedlają różnicę pomiędzy rabinicznym a kabalistycznym pojmowaniem tradycji. Dokonywany przez mistyka proces reinterpretacji starych, skostniałych wartości, związany jest nieodłącznie z przekształceniem ich sensu: „dawne wartości widziane nowymi oczyma uzyskują nowy sens również tam, gdzie nie było to wcale zamierzone i często nawet wręcz nieuświadomione”.³³

Dopóki egzegeza dokonywana przez mistyka utrzymuje się w granicach wytyczonych przez autorytet, staje się ona źródłem nowej, ożywczej siły w łonie tradycji. Zawsze jednak istnieje niebezpieczeństwo, że moment „parcia naprzód” okaże się silniejszy niż moment stałości, chęci podtrzymania tradycyjnych wartości. Następuje wówczas zasadnicza zmiana interpretacji autorytetu religijnego. Gdy zaburzona zostaje równowaga między konserwatywnym a reformatorskim aspektem mistyki, osobiste doświadczenie mistyka zostaje wysunięte przez niego na pierwszy plan, zarysowuje się wyraźny konflikt pomiędzy nim a autorytetem. Ma on swoje źródło w przekonaniu obydwu, że wiedza, jakiej stali się posiadaczami, pochodzi od Boga. Uczony w Piśmie wie, że jego autorytet nie wyrósł z osobistych wyobrażeń, czy nawet rozumowych dociekań, lecz jest autorytetem uprawnionym przez Boga.³⁴ Podobnie myśli mistyk, stawiając „świeżość” swego doświadczenia ponad skostniałymi dogmatami prezentowanymi przez autorytet.

Taka postawa mistyka może prowadzić nie tylko do zakwestionowania autorytetu, ale nawet do próby jego obalenia i ustanowienia na jego miejsce nowego, opierającego się na jego własnym doświadczeniu. Wówczas aspekt produktywny nabiera charakteru już nie tyle reformatorskiego, co rewolucyjnego, wręcz niszczycielskiego. W swojej skrajnej formie przybiera to postać mistyki nihilistycznej, czyli takiej, w której mistyk, przypisując sobie uprzywilejowany dostęp do bezpośrednich

³² Tamże, s. 14.

³³ Tamże, s. 14.

³⁴ G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 110

kanałów łączności z Bogiem, nie tylko niszczy zastany autorytet, ale stawia siebie samego ponad wszystkimi normami postępowania gwarantowanymi przez tenże autorytet.

Głęboką analizę nihilizmu Scholem przeprowadza w artykule *Nihilizm jako fenomen religijny*.³⁵ Ograniczę się tu do zwięzłego przedstawienia tego, co rozumie on pod pojęciem „mistyki nihilistycznej”. Wiąże to zjawisko przede wszystkim z problemem szczególnie rozumianej wolności. Mistyk nihilista w swym przeżyciu mistycznym doświadcza zniszczenia wszelkich form, uwolnienia od nich, pragnie więc przełożyć to doświadczenie na konkret rzeczywistego życia i dokonuje destrukcji ziemskich wartości, uznając, że obowiązuje go inna jurysdykcja, nieskończenie przewyższająca jurysdykcję wspólnoty, w ramach której przyszło mu działać.

Scholem wyprowadza genezę takiej postawy z gnostyckiego przekonania o sprzeczności istniejącej pomiędzy prawami boskimi a prawami skażonego złem świata. Gnostyk, który doszedł do poznania Prawdziwego Boga i Prawdziwej Rzeczywistości, wie, że kosmiczny porządek, tak wynoszony przez Greków, w rzeczywistości jest całkowitym przeciwieństwem Bóstwa. „Jest to porządek surowy i nieprzyjazny, prawo tyrańskie i złe, pozbawione znaczenia i dobroci, obce celom człowieka i jego wewnętrznej istocie, porządek, w którym brak jest Boga.”³⁶ Poznanie to prowadzi do dwóch odmiennych postaw moralnych: skrajnego ascetyzmu jako próby wyzwolenia się spod praw ciała, lub absolutnego libertynizmu, negacji wszelkich praw moralnych, które są sprawiedliwe złą sprawiedliwością ułomnego demiurga. Obydwie postawy mają jednak wspólne źródło: pragnienie realizacji autentycznej wolności poprzez odrzucenie iluzorycznych wartości i norm, jakie z nich płyną.

Kiedy gnostyk przemienia się w mistyka rewolucjonistę, uświadamia sobie, że wolność, jakiej doświadczył w swej mistycznej ekstazie, wolność pozwalająca mu transcendować świat i jego prawa, może się wypełnić w rzeczywistości jedynie poprzez przekroczenie tradycyjnej moralności, a więc i autorytetu stojącego na jej straży. Tylko w ten sposób staje się możliwe pokonanie sił tego świata.³⁷

Scholem zauważa, że najchętniej używanym przez mistyków nihilistów symbolem jest symbol życia. Owo „życie” w ich rozumieniu to „nie skrepowany żadnymi pętami prawa czy autorytetu swobodny wzrost

i zmiana, niepowstrzymane rozplywanie się i ustawiczne niszczenie wszelkich wyłaniających się postaci. To nie uporządkowany przez prawa, tylko przeciwnie, anarchiczny element zanurzenia się w wolność od wszelkich powiązań i w bezładną mieszaninę wszelkiego bytu ukazuje się w owym życiu, kipiącym w «otchłani», w której mistyk musi się nurzać mocą swego przeznaczenia i powołania. Życie jako treść najwyższego ludzkiego, czyli mistycznego doświadczenia jest continuum zniszczenia, z którego postaci wynurzają się tylko po to, by dać się uchwycić i unicestwić.”³⁸

Nihilizm jako odrzucenie wszelkich obowiązujących wartości i autorytetów oraz wypływające z niego antynomijne praktyki, dokonywane przez niektórych mistyków, były więc konsekwencją przekonania, iż tych, którzy doświadczyli autentycznej łączności z Bogiem, nie wiążą zwykle normy postępowania. Co więcej, właśnie oni swoimi czynami wymykającymi się wszelkim regułom, świadczyli o bliskim nadejściu Królestwa Bożego, gdzie nikt nie będzie już podlegał starym prawom (do tego aspektu powrócę jeszcze przy okazji omawiania nowego autorytetu wypracowanego przez ruch sabbataistyczny i frankistowski). Libertynizm mógł być głoszony jedynie w hermetycznie zamkniętych środowiskach, jest on bowiem nie do pogodzenia z jakąkolwiek powszechną zinstytucjonalizowaną religią.

Tak więc konflikt mistyk – autorytet będzie się zaznaczał najwyraźniej w przypadku mistyka nihilisty. Z jednej strony, ten ostatni będzie dążył do zniszczenia owego autorytetu, reprezentującego jego zdaniem stare prawo, spod którego został on już wyjęty; z drugiej strony – autorytet, nie mogąc pozwolić mistykowi na szerzenie destrukcyjnych poglądów, będzie starał się wyeliminować go ze wspólnoty.

Widać więc, że z dwóch wymienionych przez Scholema aspektów mistyki, konserwatywny sprzyja kompromisowi, natomiast rewolucyjny prowadzi nieuchronnie do konfliktu między autorytetem religijnym a mistykiem. Jednak nie każdy mistyk szuka konfliktu z autorytetem. Przeciwnie, zdaniem Scholema, większości z nich zależy raczej na utrzymaniu się w obrębie wspólnoty religijnej, w jakiej się wychowali, aby dzięki swemu doświadczeniu próbować odnowić życie religijne jej członków. Co więc znajduje się u źródła rzeczywistego zaistnienia konfliktu, którego, jak się okazuje, nie sposób do końca przewidzieć?

Scholem uważa, że o jego pojawieniu się decyduje nie tyle osobowość mistyka czy jego nauczycieli, jak można byłoby podejrzewać, ile

³⁵ G. Scholem, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, trad. M. R. Hayoun, Paris 1990, s. 61-98.

³⁶ H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 267.

³⁷ G. Scholem, *Le nihilisme, phénomène religieux*, w: *De la création...*, s. 65-71.

³⁸ G. Scholem, *Autorytet...*, s. 36.

raczej „zależy to całkowicie od warunków historycznych, w których wciąż zmieniające się i nie dające się jednoznacznie sprowadzić do wspólnego mianownika stosunki ze sferą religijną decydują o wyniku spotkania między mistykiem a społecznością. Tylko znajomość wszystkich czynników historycznych i specyficznych warunków, w jakich działają mistycy, pozwala udzielić odpowiedzi na postawione pytania.”³⁹

Na potwierdzenie swojej tezy Scholem przytacza przykład kabalistycznego poglądu mówiącego, iż *dewekut* (przyłgnięcie do Boga) ważniejsza jest niż studiowanie pism. Gdy w XVI wieku został on sformułowany przez Izaaka Lurię, przyjęto go niemalże powszechnie, natomiast dwa wieki później, po okresie Haskali, gdy wygłosił go Baal Szem Tow, wzbudził on ogromne kontrowersje i cytowany był jako dowód przewrotowych i antyrabinicznych tendencji ruchu chasydzkiego. „Zmieniła się nie teza, lecz historyczny klimat, w jakim była głoszona i stosowana” podsumowuje Scholem.⁴⁰

Daje tu o sobie znać przekonanie Scholema o niezbędności uwzględnienia kontekstu historycznego w badaniach nad religią. Jednak teza, jaką tu prezentuje, wydaje się mimo wszystko dość zaskakująca, zwłaszcza w świetle wyżej przeprowadzonych analiz. Scholem bowiem, nie znajdując w analizie samej postawy mistycznej wystarczającego uzasadnienia dla faktu pojawienia się konfliktu pomiędzy mistykiem a autorytetem religijnym, sięga niezbyt zgrabnie do czynników zewnętrznych – warunków historycznych, które jego zdaniem lepiej tłumaczą ten konflikt. Tymczasem wydaje się, iż przyczyn nie trzeba szukać poza samą postawą mistyczną, która zresztą zostaje poddana przez Scholema dość wnikliwemu badaniu. Konflikt ów tkwi potencjalnie w samej jej istocie, ściślej mówiąc, w jej aspekcie rewolucyjnym. Leszek Kołakowski pisze, że „radykalni mistycy są (...) buntownikami w kościelnej wspólnotcie. Tylko Bogu oddają posłuszeństwo, a jeśli uważają, że istnieje rozbieżność między bezpośrednimi nakazami Boga a wymaganiami Kościoła, to, rzecz jasna, nie mają najmniejszej wątpliwości, komu pozostać wiernym.”⁴¹ Nie trzeba więc, moim zdaniem, szukać dla owego konfliktu innego uzasadnienia. Choć oczywiście określona sytuacja historyczno-ideowa nie pozostaje zupełnie bez wpływu na jego uzewnętrznienie. Jednak twierdzenie, iż zależy ono całkowicie od warunków historycznych, wydaje się nadużyciem. Za jego usprawiedliwieniem prze-

mawia jedynie widoczne dążenie Scholema do wzięcia pod uwagę wszystkich możliwych czynników, mogących mieć wpływ na zaistnienie omawianego konfliktu. Paradoksalnie jednak okazuje się, że zbyt szerokie potraktowanie tematu w efekcie może zaowocować redukcjonizmem.

STOSUNEK MISTYKA DO AUTORYTETU UTRWALONEGO W ŚWIĘTYCH PISMACH

Kolejną kwestią, której wyszczególnienie w ramach omawiania relacji mistyk – autorytet Scholem uważa za istotne, jest stosunek mistyka do autorytetu religijnego utrwalonego w świętych pismach. Ogólna teza Scholema jest taka, że mistyk w spotkaniu ze świętym tekstem tradycji poddaje go gruntownej reinterpretacji, w której nie tylko zostają odkryte jego całkowicie nowe, niezauważalne dotąd wymiary, ale nierzadko również tekst ten zmienia swoje pierwotne znaczenie. Pojawia się więc tutaj od razu problem sensu. Scholem ujmuje go w ten sposób: „twarde, poniekąd jednoznaczne, nie dające się dwojako tłumaczyć słowo objawienia zostaje wypełnione nieskończonym sensem”.⁴² Takie podejście jest niewątpliwie wyrazem pewnego twórczego niepokoju cechującego mistyka, a zarazem niezadowolenia z dosłownego sensu Świętej Księgi. *Zohar* uczy: „z ducha przeklętego jest ten, dla którego treść Pisma ma jedynie sens literalny”.⁴³ Dlatego też mistyk „schodzi w głąb” Pisma, aby odkryć jego prawdziwy, to jest ukryty sens. Scholem stawia pytanie, czy ów sens jest rzeczywiście odkrywany, czy raczej mistyk wnosi go do tekstu. Trudno mu jednak udzielić na nie odpowiedzi.⁴⁴

W związku z takim stanowiskiem pozostaje opowiadanie ukształtowane przez kabałę luriańską, mówiące o tym, że każde słowo Tory objawionej Mojżeszowi na Synaju ma sześćset tysięcy twarzy, gdyż taka była liczba Izraelitów stojących pod tą górą.⁴⁵ Każda z twarzy zwrócona jest tylko do jednego z nich i tylko jemu pozwala się dostrzec i rozszyfrować. Jest to metaforyczne stwierdzenie faktu, iż każdy człowiek ma własną, indywidualną możliwość dostępu do objawienia, ale zarazem nikt nie jest w stanie samodzielnie wyczerpać nieskończonego sensu Tory, gdyż jest mu objawiony tylko jeden jego aspekt. „Jak myśl boska różni

³⁹ G. Scholem, *Autorytet...*, s. 17.

⁴⁰ *Zohar*, III 149b, cyt. za: G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Bourges 1961, s. 8.

⁴¹ G. Scholem, *Autorytet...*, s. 20.

⁴² W innej, wcześniejszej wersji mówi się o liczbie 70. Jest to tradycyjna liczba narodów zamieszkujących ziemię, symbolizująca zarazem nieskończoność (G. Scholem, *Sens Tory w mistyce żydowskiej*, w: *Kabala...*, s. 72).

³⁹ Tamże, s. 31.

⁴⁰ Tamże, s. 32.

⁴¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 70-71.

się od ludzkiej swą nieskończoną głębią, tak też żadna z poszczególnych wykładni Tory nie jest zdolna ująć jej żywej pełni.⁴⁶

Scholem zauważa, że ambiwalentny stosunek do Pisma ma swoje źródło w omówionej wcześniej podwójnej postawie mistyka: konserwatywnej, a zarazem rewolucyjnej. Z jednej strony, czuje się on zmuszony do przyjęcia autorytetu Pisma w jego brzmieniu historycznym; z drugiej – niezadowolenie z jego dosłownego znaczenia każe mu szukać w nim głębszych warstw. W tych poszukiwaniach nierzadko dochodzi do zignorowania znaczenia utrwalonego przez tradycję na rzecz własnej interpretacji lub traktowania go jako uwarunkowanego czasowo. Ich motorem jest oczywiście pragnienie ożywienia tradycji poprzez odnowienie osobistej relacji z objawieniem. Aby było to możliwe, konieczne jest uznanie, iż „źródło objawienia nigdy nie przestaje tryskać.”⁴⁷ Tylko wówczas bowiem głos objawienia rozbrzmiewający nieprzerwanie może być słyszany aktualnie przez każdego człowieka. Skoro więc każdy słyszy słowo Boże skierowane do niego bezpośrednio i indywidualnie, musi być ono nieskończone lub też, jak pisze Scholem, brzemienne nieskończonym znaczeniem.

Żydowski mistycy posuwają się w tym przekonaniu jeszcze dalej niż średniowieczni rabinowie – twórcy Talmudu, którzy uważali, że objawienie zawiera w sobie komentarz jako święty przekaz o jego sensie.⁴⁸ Zdaniem Scholema wyciągają oni z tego talmudycznego ujęcia objawienia i tradycji jako kategorii religijnych ostateczne konsekwencje. Uznają, iż absolutne słowo Boga, zawierające w sobie samą Jego istotę, samo w sobie musi być jeszcze pozbawione znaczenia: „słowo to oznajmia siebie pierwotnie w swojej nieskończonej pełni, ale oznajmienie to jest niezrozumiałe! Nie jest ono komunikatem służącym porozumieniu. Dopiero jako zapośredniczone, oznajmienie takie, które właściwie było tylko wyrazem istoty, jest również komunikatem.”⁴⁹ Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym rozumieniem objawienia przez mistyków. O wiele ważniejszy niż „znaczenie” czy „komunikat”, jakie mogłyby stanowić treść Bożego objawienia, jest dla nich sam fakt, że Bóg wyraża samego siebie, nawet jeśli znajduje się to całkowicie poza sferą ludzkiego poznania. Z takiego punktu widzenia Tora jest absolutem poprzedzającym wszelkie fazy ludzkiej interpretacji.

⁴⁶ G. Scholem, *Mistycyzm...*, s. 39.

⁴⁷ G. Scholem, *Objawienie...*, s. 108.

⁴⁸ Tamże, s. 95.

⁴⁹ Tamże, s. 103.

Jeśli więc objawienie jest rzeczywiście czymś absolutnym, nadającym znaczenie, lecz samo go pozbawionym, to dopiero w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób ogarnąć w jednorazowym akcie objawienia. Z wyżej zacytowanego fragmentu wynika również, iż tekst, jaki zawiera Tora, obdarzony znaczeniem, stanowi już pewne zapośredniczenie objawienia, poprzez które ukazują się niepojęte Słowo Absolutne.

To przekonanie prowadzi kabalistów do zreinterpretowania tradycyjnej teorii dwóch Tor: ustnej (komentarzy) i pisemnej (tekstu utrwalonego w Pięcioksięgu). Rabinowie uważali, że cała treść ustnej Tory, wypracowana przez uczonych w Piśmie, ma to samo źródło, co Tora pisemna, a zatem właściwie była znana zawsze, ponieważ Mojżesz otrzymał obydwie na Synaju. Tora ustna stanowi dodatkowo niezbędne uzupełnienie i konkretyzację Tory pisanej, a więc całość Prawa obejmuje obydwie te warstwy. W takim rozumieniu komentarz (tradycja) staje się elementem objawienia. „Przyczynek, jaki każde pokolenie wnosi do tradycji, jest rzutowany wstecz, w odwieczną teraźniejszość objawienia na Synaju.”⁵⁰

Mistycy przekształcają znaczenie tej teorii. Według nich Tora pisemna jako bezpośrednie objawienie Bożego słowa istnieje jedynie w Bożej Sofii, natomiast to, co tu na ziemi określa się tym mianem, jest w rzeczywistości ową Pra-Torą, ale taką, która nabrała już kształtu przeszedłszy przez medium Tory ustnej, bez której nie byłaby w ogóle zrozumiała. Dość paradoksalnie więc Tora pisemna przybiera charakter mistyczny, bytu zamykającego w sobie Absolut boski, dostępnego jedynie mistykom i prorokom: „Tora nie jest czymś poza Nim, a On nie jest czymś poza Torą.”⁵¹ Jej objawienie otrzymał Mojżesz, jednakże to, co pozostawił Izraelowi w zapisanej formie, jest zmysłowym kształtem, jaki przybrała ona dzięki Torze ustnej. Do całej reszty wspólnoty z objawienia dociera więc jedynie rozwijająca się ustna tradycja. „Zmienia się ona sama w miarę upływu czasu, w którym rozbłyskują coraz to nowe płaszczyzny treści i oświetlają jej drogę, i zgodnie ze swym mistycznym sensem jest właśnie dlatego Torą ustną, ponieważ wszelkie zakrzepnięcie w formie pisemnej zahamowałoby i zniszczyło to w niej, co jest nieustającym postępowaniem i rozwojem, uczyniłoby z niej skamielinę.”⁵²

⁵⁰ Tamże, s. 96.

⁵¹ M. Recanati, *Ta'ame Micwot*, Basel 1581, f. 3a, cyt. za: G. Scholem, *Sens Tory...*, s. 55.

⁵² G. Scholem, *Objawienie...*, s. 106.

W tym miejscu widać wyraźnie, jak bardzo słowo Boga w wizji mistyków różni się od słowa ludzkiego. Jest ono wszechobejmujące, i choć samo w sobie pozbawione znaczenia, zawiera nieskończone możliwości interpretacji. To otwiera mistykowi drogę w głąb jego sensu, począwszy od znaczeń powierzchniowych do coraz głębszych warstw rozumienia. Te kolejne stopnie interpretacji kabaliści ujmowali w słowie *PARDES* (raj), którego litery odsyłają do czterech warstw sensowych Tory: P symbolizuje *peszat*, sens dosłowny, R *remez*, sens alegoryczny, D *dera-sz*, interpretację talmudyczną i hagadyczną, a S *sod*, sens mistyczny.⁵³ Dla mistyków oczywiście największe znaczenie miał ostatni sens *sod* utożsamiany z interpretacją symboliczną. W rzeczywistości cała Tora staje się dla nich *corpus symbolicum*, przedstawiającym ukryte życie Boga, które próbuje opisywać nauka o sefirot. Dzięki temu pod przenikliwym spojrzeniem mistyka każde słowo może stać się symbolem, a dla dociekliwości odkrywającej w Torze nowe, coraz to głębsze warstwy tajemnych sensów, nie ma w zasadzie żadnych granic.

W ten sposób mistyk, dla którego „dosłownym sensem Tory jest ciemność, a sensem misteryjnym «zohar» rozbłyskujący w każdej linijce Pisma”⁵⁴, jeśli tylko podda się je odpowiedniej interpretacji, wciąż trwa w potencjalnym napięciu z autorytetem utrwalonym w Księdze, dla którego dewaluacja dosłownego jej znaczenia może okazać się destrukcyjna.

Scholem uważa, iż taki stosunek mistyka do Pisma właściwy jest nie tylko Kabale. Przytacza przykład świętego Pawła, którego uważa za najsłynniejszego rewolucyjnego mistyka żydowskiego. Zdaniem Scholema doświadczenie Pawła, nie dające się pogodzić z dawnym sensem Pisma, prowadzi do takiej zupełnie nowej jego interpretacji, która w rezultacie kończy się roszadzeniem ram tradycyjnego autorytetu. To zderzenie owocuje w dodatku nie tylko zniszczeniem starego autorytetu, ale także ustanowieniem nowego. „Nowy autorytet, który powstaje, i któremu nawet listy apostołskie służą jako tekst, ma naturę rewolucyjną. Zrywa on z autorytetem stworzonym przez judaizm, ponieważ znalazł nowe źródło, niemniej zachowuje w dalszym ciągu część obrazowości dawnego autorytetu, który przeniósł się obecnie w wymiar czyścio duchowy.”⁵⁵

Podsumowując, należy jeszcze raz podkreślić, iż Scholem w stosunku mistyka do świętego tekstu odnajduje obydwa aspekty jego posta-

⁵³ Tenże, *Sens Tory...*, s. 68. Scholem w tej idei poczwórnej interpretacji odnajduje wpływy chrześcijańskiej hermeneutyki Biblii.

⁵⁴ Tamże, s. 73.

⁵⁵ G. Scholem, *Autorytet...*, s. 20.

wy: konserwatywny i reformatorski. To one decydują, jego zdaniem, o dwuznaczności omawianej relacji: z jednej strony bowiem mistyk przyjmuje tekst tradycyjny i, co więcej, odnajduje w nim swoje doświadczenie, z drugiej jednakże jego produktywnie podejście do owego tekstu stanowi zawsze ryzyko takiej jego interpretacji, która nie będzie się już mieścić w ramach tradycji.

DIALEKTYKA ODNIESIENIA MISTYKA DO AUTORYTETU

Po powyższych analizach częściowych, spróbuję obecnie pokazać, jak Scholem widzi całościowo relację mistyka do autorytetu osadzonego wcześniej niż on sam w tradycji religijnej. Można powiedzieć, iż jego zdaniem relacja ta jest czymś dynamicznym, zmieniającym się, przypominającym nieco proces dialektyczny. Mistyk bowiem, jak to już pokazałam, wzrasta w łonie pewnej tradycyjnej wspólnoty. Fakt ten nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie się jego doświadczenia, które dzięki temu przybiera konkretną postać i wyrażone zostaje przez mistyka w symbolach i obrazach zaczerpniętych z rodzimej tradycji religijnej. Dla Scholema w omawianej kwestii bardziej istotne jest jednak coś innego. Jeśli rozumie się tradycję (a więc również wyrastający z niej autorytet) jako kategorię religijną określającą „moment refleksyjny, wkraczający między absolut słowa Bożego, którym jest objawienie, a jego odbiorcę”⁵⁶, to trzeba uznać, iż samo istnienie tego medium jawi się jako zakwestionowanie możliwości bezpośredniego stosunku do Bóstwa, która to możliwość jest samym rdzeniem mistyki. Innymi słowy, tak pojęta tradycja przekłada się na pytanie, czy Boże słowo może trafiać bezpośrednio do człowieka, lub też (bardziej radykalnie): czy samo to słowo nie jest już zapośredniczeniem, dodatkowo jeszcze domagającym się wyjaśnienia (w takim rozumieniu komentarz byłby już drugim stopniem owego zapośredniczenia)? Czy doświadczenie głosu Bożego jest doświadczeniem Boga? I czy w ogóle może istnieć absolutnie bezpośrednia relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem?

Rabini uważali tradycję za medium niemożliwe do wyeliminowania. Podstawą takiego przekonania było coś, co Scholem nazywa specyficzną „filozofią dziejów” Izraela. Miała ona polegać na takim wyobrażeniu rozwoju historycznego, które włączając kolejne „prywatne objawienia” w ciąg tradycji, jednocześnie zabraniało przypisywania im tej

⁵⁶ G. Scholem, *Objawienie...*, s. 100.

samej wartości. Istnieje zatem w judaizmie swoista hierarchia objawień,⁵⁷ na szczycie której znajduje się pierwsze wielkie objawienie, natomiast każde kolejne uznane za prawdziwe obdarzone jest coraz mniejszym autorytetem, nie tylko zresztą w zależności od czasu historycznego, kiedy miało miejsce. Scholem wskazuje na następującą, opadającą gradację objawień w judaizmie: objawienie Mojżesza, proroków, Ducha Świętego (*ruach ha-kodesz*) przemawiającego przez księgi Biblii, odbiorców „Niebiańskiego Głosu” (*bat kol*), który był słyszany w czasach talmudycznych, wreszcie „Objawienie Proroka Eliasza”.

Takie stopniowanie potwierdza opowieść talmudyczna, relacjonująca sprzeczkę pomiędzy rabbim Eliezerem a jego towarzyszami dotyczącą jakiejś kwestii prawnej. Rabbi Eliezer wzywał na świadków swej racji drzewo świętojańskie, strumień i ściany świątyni, które kolejno potwierdzały jego słuszość. Jednak dla jego przeciwników nie stanowiło to wystarczającego argumentu. W końcu Eliezer odwołał się do „Niebiańskiego Głosu”. „Wówczas dała się słyszeć *bat kol*, która oświadczyła: «Cóż macie przeciwko r. Eliezerowi? Decyzja prawna zawsze jest zgodna z jego poglądem.» R. Jehoszua zerwał się na nogi i oświadczył: «To nie jest w niebie.» Co miał na myśli? R. Jeremiasz rzekł: «Skoro Tora została dana raz na zawsze na Synaju, nie zwracajmy uwagi na *bat kol*.»⁵⁸

Widać więc wyraźnie, iż zgodnie z tą gradacją nie w każdym czasie możliwe jest każde doświadczenie, a jeśli nawet ma ono miejsce, należy umieścić je w hierarchii ustalającej jego ważność. Pierwszemu objawieniu i tradycji biorącej z niego początek w rozumieniu rabinów przysługuje zaś absolutne pierwszeństwo. To przekonanie może jednak powodować konflikt nawet w samym umyśle mistyka, dla którego świeżość i intensywność jego doświadczenia nierzadko oznacza jego nadrzędność.

Jak widzi tę kwestię Scholem? Według niego droga mistyka zaczyna się od zakwestionowania autorytetu. Mistyk samym swoim dążeniem do nawiązania bezpośredniej relacji z Bogiem stawia znak zapytania nad koniecznością istnienia owego medium. Chce jak gdyby przekonać się samodzielnie, czy treść objawienia przekazywana przez tradycję jest zgodna z rzeczywistością (co może być rozumiane różnorako, np. z wiedzą Boga o sobie samym). Pragnie osobiście doświadczyć tego wszystkiego, co było udziałem tych, do których Bóg przemawiał „na począt-

ku”. Przekonanie o możliwości nawiązania bezpośredniego kontaktu z „rzeczywistością ostateczną” z konieczności prowadzi mistyka do za-negowania autorytetu, a może lepiej: podania w wątpliwość po pierwsze jego prawdomówności, po wtóre samej niezbędności jego istnienia.

Ten właśnie fakt tłumaczy niechęć i dystans autorytetu do mistyka. Skoro autorytet uznaje się za niezastąpionego pośrednika między Bogiem a Jego ludem, to mistyk twierdzący, że może obejść się bez jego pomocy, gdyż łączy go z Panem bezpośrednio, stanowi dla tego pierwszego realne zagrożenie. Z drugiej strony, mistyk radykalny, przekonany, że nawiązanie takiej relacji jest istotą religijności, może posunąć się również do tego, by uznać w owym pośredniku przeszkodę w realizacji swego celu, a zatem szkodliwość zawartą w samym fakcie jego istnienia.

Wydawać by się mogło, że konflikt pomiędzy mistykiem a autorytetem religijnym jest nie do uniknięcia i musi zaowocować „zerwaniem wszelkich stosunków”. Scholem jednakże staje na przeciwnym stanowisku, co więcej, interesuje go przede wszystkim zagadnienie, w jaki sposób większości znanych historykowi religii mistyków nie tylko udało się utrzymać w ramach tradycyjnych wspólnot religijnych, w jakich wyrosli, ale w dodatku okazywali się oni „konserwatystami, obrońcami i egzegetami tradycyjnego religijnego autorytetu”.⁵⁹

Jaki jest więc ciąg dalszy owego opisywanego przez Scholema procesu? Otóż mistyk, pragnąc przekonać się osobiście o zgodności objawienia z przekazem tradycji, pokonuje w pewnym sensie „drogę wstecz”, mającą u swego kresu spotkanie z Tym, który się objawia i stanowi tym samym uprawnienie autorytetu. Mistyk samodzielnie i na nowo odkrywa źródła podanego przez niego w wątpliwość autorytetu. „A ponieważ ów autorytet ukazuje mu oblicze do tego stopnia identyczne z tym, które posiadał już wiele pokoleń przed nim, nic nie może mu go zmieniać. Przeciwnie, stara się go zachować jak najwierniej.”⁶⁰

Pokazałam już, w jaki sposób Scholem tłumaczy fakt, że mistyk u kresu swojej wędrówki doświadcza dokładnie tego samego, co było udziałem wielu jego poprzedników. Czynniki mające na to wpływ zawierają się bowiem w konserwatywnej postawie mistyka. Jest to przede wszystkim jego wychowanie oraz osoba mistrza duchowego „impregnującego” (wyrażenie Scholema) świadomość adepta określonymi, tradycyjnymi symbolami, pozwalającymi mu nadać kształt bezpostaciowemu z natury doświadczeniu.

⁵⁷ Scholem uważa zresztą, że ta hierarchizacja właściwa jest wszystkim monoteizmom. Por. G. Scholem, *Autorytet...*, s. 25.

⁵⁸ *Bawa Meci'a* 59b, cyt. za: A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 72-73.

⁵⁹ G. Scholem, *Autorytet...*, s. 12.

⁶⁰ Tamże, s. 12.

Jeszcze raz zaznaczę, że Scholem opisuje w ten sposób drogę mistyka konserwatysty, któremu udało się utrzymać w ramach wytyczonych przez tradycję. Jak bardzo różni się od niej droga mistyka nihilisty, pokazałam już wcześniej.

W ten sposób koło dialektyczne zostaje zamknięte. Postawa mistyka, stanowiąca na początku zanegowanie autorytetu, poprzez dotarcie do jego źródeł w rzeczywistości w końcu potwierdza go i tym samym wzmacnia.

Oprócz tego Scholem zwraca uwagę na jeszcze jedną sprawę: w doświadczeniu mistycznym znajdują potwierdzenie także różnorakie hipotezy filozoficzno-teologiczne, dotyczące nie tylko samego Absolutu, ale również natury rzeczywistości. Rzecz jasna, dzieje się tak jedynie w obrębie określonej wspólnoty, w jakiej przypuszczenia te wyznaczone są przez tradycje filozoficzne. Zjawisko to znajduje, zdaniem Scholema, swoje uzasadnienie w tym samym procesie, co poprzednie.

„Mystyk czerpie zatem ze swego doświadczenia, by znaleźć potwierdzenie własnego autorytetu religijnego; jego teologia i symbole przenieszone są na doświadczenia mistyczne, lecz nie mają źródła w owym autorytecie.”⁶¹ Scholem zaczerpnął to sformułowanie z artykułu G. A. Coe'a *The Sources of the Mystic Revelation* i przyjął za swoje, jednak wydaje się, iż przeczy tym sobie samemu. W świetle powyższych analiz można chyba jednoznacznie stwierdzić, iż w rzeczywistości mistyk zawdzięcza swój język i teologię właśnie autorytetowi religijnemu, który szczególnie w osobie przewodnika duchowego determinuje w znacznym stopniu późniejszą artykulację jego doświadczenia. Dlatego Scholema nie dziwi fakt, że w owym doświadczeniu mistyk odnajduje potwierdzenie tego autorytetu. Skąd zatem opinia, że sposób myślenia mistyka nie ma źródła w autorytecie?

Ta niekonsekwencja w myśleniu Scholema daje się jednak częściowo wyjaśnić w świetle chasydzkiej przypowieści, cytowanej i dość szczególnie zreinterpretowanej przez niego na końcu wykładu *Autorytet religijny a mistyka*. Przypowieść ta ma swoje źródło w dyskusji talmudycznej dotyczącej tego, co właściwie słyszeli Izraelici podczas objawienia na Synaju. Niektórzy mędrcy twierdzili, iż usłyszeli oni jednocześnie wszystkie dziesięć przykazań wypływających bezpośrednio z ust Boga, inni, że tylko dwa pierwsze, gdyż siła boskiego głosu przerosła ich możliwości receptywne, w związku z czym Mojżesz musiał im służyć za pośrednika, powtarzając „ludzkiem głosem treść przesłania najwyższe-

go autorytetu”.⁶² W chasydyzmie polskim kwestia ta zostaje zradycalizowana. Oto tym, co usłyszał Izrael bezpośrednio z ust Bożych, był jedynie *alef*, pierwsza litera alfabetu hebrajskiego, od której rozpoczyna się słowo „ja” (*anochi*).

Jak pojmuje sens tej przypowieści Scholem? Jego zdaniem jej autor, rabbi Mendel Torum z Rymanowa, zredukował w ten sposób Pierwsze Objawienie do objawienia mistycznego. Alef bowiem nabiera w oczach kabalistów szczególnego znaczenia. Nie tylko jest on duchowym rdzeniem wszystkich innych liter, obejmującym w swej istocie cały alfabet, ale również, pomimo iż wprawdzie nie można go słyszeć, stanowi jednak przejście do wszystkich słyszalnych dźwięków. Jest więc dla Scholema symbolem doświadczenia mistycznego, które samo pozbawione określonego sensu, w rzeczywistości jest źródłem sensu nieskończonego. Będąc niezrozumiałym, potrzebuje „tłumacza”, którego znajduje w osobie Mojżesza.

Okazuje się więc, że mistyk potrzebuje proroka i nauczyciela, aby przyoblekł jego bezpostaciowe doświadczenie w formę zrozumiałą dla innych, inaczej pozostałoby ono całkowicie bezwartościowe. Zarazem powierzając mu misję wyjaśnienia społeczności sensu owego nieartykułowanego głosu, staje się on źródłem jego autorytetu. „Tylko doświadczenie mistyczne – podsumowuje Scholem – rodzi i wydaje na świat autorytet.”⁶³

Zatem, jego zdaniem, „na początku był mistyk...”

SPECYFIKA KABALY – „W OBRĘBIE TRADYCJI”

Chciałabym pokrótce przedstawić jeszcze dwie kwestie związane z omawianym problemem, dotyczące jednak wyłącznie mistyki żydowskiej.

Pierwsza z nich wydaje się problemem czysto terminologicznym, a zawiera się ona w samej nazwie „kabała” nadanej różnorodnym nurtom mistyki i ezoteryki żydowskiej. Kabała (hebr. *qabbalah*) znaczy bowiem dosłownie „tradycja”. W języku Talmudu stosowano ją na oznaczenie Tory ustnej, później także termin ten odnosił się do biblijnych tekstów prorockich i hagiograficznych bez jakiegokolwiek konotacji mistycznej czy ezoterycznej. Dopiero począwszy od XII wieku, pod wpły-

⁶¹ Tamże, s. 14.

⁶² Tamże, s. 37.

⁶³ Tamże, s. 39.

wem prowansalskiej szkoły Izaaka Ślepego zaczęto nim określać mistykę teozoficzną. „Spoczywa na nas zadanie zbadania wszystkich rzeczy w miarę naszego rozumienia. Winniśmy w tym celu kroczyć drogą, którą obrali ci, co w naszym pokoleniu oraz pokoleniach poprzednich od dwustu lat zwą się *mequbbalim* (kabaliści), a naukę o dziesięciu *sefirot* i o uzasadnieniu pewnych przykazań nazywają *qabbala(h)*” pisał w 1330 roku uczeń Izaaka Ślepego, Meir Salomon ibn Szaul.⁶⁴

W świetle powyższych rozważań trudno oprzeć się wrażeniu, że określenie nurtów mistycznych słowem „tradycja” ma w sobie coś głęboko paradoksalnego. Doświadczenie mistyczne, tak jak je opisuje Scholem, jest bowiem raczej wyjściem poza tradycję, jej zakwestionowaniem, a dopiero wtórnie może stanowić jej potwierdzenie, nierzadko zaś (zwłaszcza w przypadku mistyki nihilistycznej) całkowite zaprzeczenie i odrzucenie. Rzeczywistość historyczna potwierdza takie przeciwstawienie, pisma kabalistyczne nadzwyczaj często uznawane były przez rabinów ortodoksyjnych za heretyckie, a zatem nie mieszczące się w ramach tradycji, tak jak była ona zazwyczaj pojmowana. Czy zatem „kabała” była nazwą-kamuflażem, wybiegiem kabalistów mającym uchronić ich przed niechęcią rabinów?

Scholem odrzuca rozumowanie idące w tym kierunku. W zamian wskazuje na szczególne rozumienie pojęcia tradycji przez mistyków żydowskich. Zostało ono już częściowo przeze mnie omówione, obecnie chciałabym je wzbogacić jeszcze kilkoma uwagami Scholema na ten temat, które wydają mi się istotne, gdyż pogłębiają rozumienie relacji łączącej mistykę z autorytetem religijnym.

Pokazałam już zatem, iż słowo objawienia Bożego, zdaniem kabalistów będące wyrazem istoty Najwyższego, samo w sobie jest całkowicie nieokreślone, a mimo to stanowi źródło wszelkich możliwych sensów. Jest nieskończone, a więc nie może przestać rozbrzmiewać. Tym jednak, co nadaje mu określony kształt, pozwalający je rozumieć i zastosować, jest tradycja, która zmienia się w miarę upływu czasu. Ponieważ w rzeczywistości każdy człowiek ma indywidualny dostęp do objawienia (ku każdemu Tora zwraca swe jedynie dla niego przeznaczone, niepowtarzalne oblicze), zobowiązany jest tym samym do włączenia się w ów łańcuch tradycji, przekładającej na sferę ludzką niewyczerpane słowo Boga. „Muzyk, biorący udział w wykonaniu symfonii, nie skomponował jej, a jednak w wybitnym stopniu uczestniczy w jej zaistnieniu.”⁶⁵

Scholem uważa, że w spekulacjach kabalistów dochodzi do głosu połączenie egzoterycznego pojęcia tradycji, wypracowanego przez talmudystów, z pojęciem mistycznym, mającym u swego źródła przekonanie o tym, że Bóg nie przestał mówić. Jednorazowość objawienia skonfrontowana zostaje w ten sposób z ciągłością nie przestającego rozbrzmiewać głosu z Synaju. W głosie tym, według kabalistów, zawarte są już *implicite* wszelkie przepisy, postanowienia oraz rozstrzygnięcia, które miałyby być podjęte w przyszłości. Rola przekaziciela tradycji polega więc na uaktualnianiu tego, co otrzymał od owego głosu. Mamy więc tu do czynienia z przekonaniem o „metafizycznej równoczesności tradycji”⁶⁶, którą zapewnia „wielki głos, który nie ustał”⁶⁷ i daje się słyszeć w każdym pokoleniu, na różne sposoby, nie tracąc jednak tym samym swojej istoty.

Takie podejście tłumaczy zarazem występujące w tradycji różnice poglądów doktrynalnych. Tak ujmuje tę sprawę Meir ben Gabbaj, kabalista żyjący w Turcji w XVII wieku, którego fragmenty pism przytacza Scholem: „Owo źródło [emanacji, z którego pochodzi Tora – przyp. GS], które nieustannie wypływa, ma różne strony, przednią i tylną, i stąd pochodzą różnice i przeciwieństwa, oraz różne znane mistykom zapamiętywanie na to, co jest czyste i nieczyste, co zakazane i dozwolone, co użyteczne i nieużyteczne, a wielki nieustający głos zawiera wszystkie te różne sposoby pojmowania, nie ma w nim bowiem żadnego braku.”⁶⁸ W Bogu jako źródle objawienia zachodzi w pewnym sensie *coincidentia oppositorum*, używając określenia Mikołaja Kuzańczyka, to tylko nasze ograniczone poznanie aspektowe powoduje, że to, co jest jednością w Bogu, widzimy jako sprzeczności.

Wydaje się, iż przekonanie to podzielali również twórcy Talmudu. Wystarczy spojrzeć na jego karty odzwierciedlające nieustanną dyskusję, tak jak gdyby nigdy nie było na pewno wiadomo, czy odrzucony kiedyś pogląd nie stanie się jeszcze kamieniem węgielnym całkiem nowej budowli. Scholem staje na stanowisku, iż jedynie takie ujęcie tradycji gwarantuje, że będzie ona wiecznie żywą religijną siłą. Wspominałam jednakże o pewnych istniejących ograniczeniach dotyczących możliwości włączenia się do tradycji. Podstawowym była hierarchizacja objawień, w której na końcu uwzględnione zostało tzw. „Objawienie

⁶⁴ Cyt. za: R. Goetschel, *Kabała*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1994, s. 5.

⁶⁵ G. Scholem, *Objawienie...*, s. 107.

⁶⁶ Tamże, s. 107.

⁶⁷ Cyt. za: tamże, s. 109.

⁶⁸ Cyt. za: tamże, s. 110-111.

Proroka Eliasza". Do niego właśnie odwotywali się kabaliści szukający kompromisu z autorytetem religijnym.

Takie ich postępowanie uważa Scholem za nadzwyczaj owocne. Osoba proroka Eliasza w religii żydowskiej przyjmowała bowiem szczególny wymiar nosiciela boskich przesłań przez wszystkie pokolenia. Jest on gwarantem tradycji, a zatem posiada wszelkie predyspozycje do tego, by zostać obdarzonym autorytetem religijnym. Kabaliści więc, roszcząc sobie prawo do pozornie bardzo skromnej rangi odbiorców „Objawienia Proroka Eliasza”, uzyskiwali jednocześnie dwie rzeczy: mieli szansę „legalnie” pozostać w obrębie tradycji, a zarazem dzięki swemu doświadczeniu wprowadzali w rzeczywistości do niej nowy, ożywiający impuls, zapobiegający jej skostnieniu i w efekcie wygaśnięciu.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż dopiero nowe pojęcie tradycji wypracowane przez samych kabalistów, zaprezentowane przez Scholema w wykładzie *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, pozwala pogodzić ze sobą jego rozważania dotyczące stosunku mistyki do autorytetu z nazwą „kabała” nadaną nurtom mistycznym judaizmu. Jak się okazało, kabalista twierdzi, iż jego najbardziej osobiste doświadczenie kontaktu z boskością mieści się w tradycji. W najgłębszym swoim jestestwie doświadcza on tej samej prawdy, jaka została przekazana z głębi dziejów. Pomędzy jego intymnym przeżyciem a przesłaniem objawionym na szczycie Synaju istnieje więc tożsamość.

* * *

Na koniec chciałabym wskazać na jeszcze jeden aspekt chasydyzmu, który Scholem nazywa paradoksem samotności i wspólnoty. „Ten, kto osiągnął najgłębszy stopień osamotnienia, kto naprawdę potrafi być z Bogiem sam na sam, staje się właściwym ośrodkiem wspólnoty, osiąga punkt, w którym wszelka prawdziwa wspólnota staje się możliwa.”⁶⁹

Wydaje się, iż to właśnie stwierdzenie stanowi odpowiedź na pytanie postawione przeze mnie na początku: czy do istoty postawy mistycznej należy, jak to się często uważa, skrajny indywidualizm i samotność, chęć ucieczki od wspólnoty, w której mistyk znalazł się, w swoim przekonaniu, zupełnie przypadkowo, czy wręcz przeciwnie, zależy mu na dialogu z ową wspólnotą. Scholem zdecydowanie staje na stanowisku, że mistyk (choć nie w każdym przypadku) szuka możliwości nawiązania kontaktu ze wspólnotą, pragnie bowiem przekazać jej swoje doświad-

czenie w nadziei, że jego świadectwo może stać się impulsem odnawiającym jej życie religijne. Mówi jeszcze więcej: to właśnie doświadczenie mistyczne rodzi prawdziwą wspólnotę i autentyczny autorytet. Nie zmienia to faktu, iż dążenie do komunikacji z autorytetem religijnym może stać się źródłem konfliktów, które w skrajnym przypadku mogą zaowocować radykalnym zerwaniem ze wspólnotą, zburzeniem dotychczasowego autorytetu i ustanowieniem nowego. Jedno jest jednak pewne: choć nie można zaprzeczyć istnieniu tzw. „cichych mistyków”, wszystko, co interesujące dla badacza mistyki, dokonuje się właśnie w wyjściu mistyka ze swego zamknięcia i jego konfrontacji z utrwalonym w tradycji autorytetem.

⁶⁹ Tamże, s. 416.

Ks. DARIUSZ OKO

CARNAP, WITTGENSTEIN I POPPER WOBEC PROBLEMU METAFIZYKI

Ks. Stanisław Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Biblos, Tarnów 1997

Na początku XX wieku neopozytywiści Koła Wiedeńskiego z wielką pewnością siebie obwieścili ostateczny koniec metafizyki. Pod koniec XX wieku analitycznie nastawieni filozofowie nauki i języka, ich duchowi spadkobiercy, z zapalem powracają do jej uprawiania. W dziejach filozofii przedziwna i nie pierwsza tego rodzaju przemiana. Książka ks. Stanisława Wszolka przyczynia się do zrozumienia, dlaczego tak musiało się stać.

Jej głównym bohaterem jest Rudol Carnap. Ludwig Wittgenstein i Karl R. Popper występują na drugim planie, jako interlokutorzy przyczyniający się do odsłonięcia słabych miejsc jego stanowiska. Jest to zrozumiałe, Carnap był przecież czołowym antymetafizykiem (albo, jak mówią niektórzy, „czołowym chirurgiem”) Koła, to u niego można znaleźć najpełniejszy, najbardziej uzasadniony program negacji metafizyki (któremu przynajmniej w głównych zarysach, werbalnie, pozostał wierny aż do śmierci). Dlaczego program ten okazał się nie do przyjęcia nawet dla szeregu najbliższych towarzyszy jego filozoficznej drogi?

Jak wiadomo, dla Carnapa, przynajmniej na początku, centralnym kryterium rozstrzygającym o jakiegokolwiek wartości poznawczej zdania była zasada weryfikowalności, stwierdzająca, że poza stwierdzeniami logiki i matematyki sensowne mogą być jedynie te zdania, które można sprawdzić przy pomocy metod nauk empirycznych, a więc które są zdaniami faktualnymi, „protokołami z doświadczenia”, albo które dają się do tych zdań sprowadzić, uzasadnić nimi. Zdania logiki i matematyki miały być sensowne jako zdania analityczne odnoszące się nie tyle do rzeczywistości, co do sposobu przekształcania innych zdań. Przy tym sensowność oznaczała dla Carnapa posiadanie treści poznaw-

czej. Takie kryterium kazało oczywiście uznać za bezsensowne wszystkie zdania metafizyki, ale też większość zdań innych działów filozofii, szczególnie jeśli były one uprawiane inną niż neopozytywistyczna metodą. Podobny werdykt musiał też spotkać zdania tworzące kulturę humanistyczną, które mogły być uznane i tolerowane jedynie jako ekspresja przeżyć i uczuć. Metafizyka jawiła się tu jako nieudana namiastka sztuki. W tej perspektywie wiele problemów filozoficznych i egzystencjalnych trapiących ludzkość od dawna okazywało się pozbawionych sensu już w samym swoim sformułowaniu, a jeszcze bardziej w nadziei ich rozwiązania.

Zaiste prosty, przejrzysty program, mogący chyba jednak zachwycić jedynie tych, którzy wcześniej pozwolili się ogarnąć bezwarunkowym zachwytem dla nauk matematycznych i empirycznych. Szybko miały to pokazać problemy, które pojawiły się wokół samej tak centralnej, rozstrzygającej dla neopozytywistów zasady weryfikowalności. Koronnym zarzutem było pytanie o status samej zasady. Jest ona zdaniem analitycznym czy empirycznym? Jeżeli „sensem zdania jest metoda jego weryfikacji”, to zasada ta na pewno nie jest ani jednym, ani drugim, no bo jak zweryfikować samą zasadę weryfikacji? A więc czy sama zasada określająca sens wszystkiego nie okazuje się zdaniem bezsensownym, zasadą bezsensowną? A więc czy, konsekwentnie, redukcja obszaru sensowności do zdań analitycznych i empirycznych okazuje się nie do utrzymania, nic nam nie daje? Nie jest to bynajmniej tylko kolejna krytyka w sporze nieprzejędanych przeciwników i zwolenników myśli neopozytywistycznej, ale wskazanie fundamentalnego, pozostawionego bez rozwiązania, filozoficznego problemu. Nie uratuje się neopozytywizmu przez stworzenie dla zasady weryfikowalności, obok klasy zdań analitycznych i empirycznych, specjalnej trzeciej klasy, nie wytłumaczy się jej poprzez prostą ekstrapolację zasad nauk empirycznych na obszar wszystkich pytań człowieka. Zawsze pozostanie pytanie, dlaczego właśnie ta zasada ma decydować o sensowności wszystkiego? Bez odpowiedzi na nie usiłuje się właściwie zakończyć filozofię tam, gdzie ona tak naprawdę dopiero się zaczyna, usiłuje zaprzeczyć się, że dalej stoi się nad otchłanią niewiadomych.

To były fundamentalne (i rozstrzygające) zarzuty wobec tak fundamentalnej, rozstrzygającej dla Carnapa zasady weryfikacji, ale ks. Stanisław Wszolek, badając szczegółowo historię sporu, wskazuje jeszcze na szereg innych zastrzeżeń. Pochodzą one między innymi od samego Karla R. Poppera. Zwrócił on uwagę, że zasada weryfikowalności, konsekwentnie stosowana, godzi nie tylko w metafizykę i obszary kultury z nią spokrewnione, ale również w nauki przyrodnicze. Przecież według niej należałoby uznać za bezsensowne, bo nieweryfikowalne, także zdania będące zaprzeczeniem zdań jednostkowych oraz zdania uniwersalne. Jednak nauki nie mogą zrezygnować z takich zdań, nie mogą na przykład zrezygnować ze zdań odnoszących się do nieskończonej liczby zjawisk, ale zarazem nigdy nie są w stanie przedstawić pełnej weryfikacji jakiegokolwiek prawa w odniesieniu do tej nieskończoności. Zasada weryfikowalności

nie tłumaczy też, na jakiej podstawie odnosimy prawa, które są indukcyjnym zapisem przeszłego doświadczenia, do przyszłych wydarzeń. Dlatego też Popper uznał, że weryfikowalność nie może być kryterium demarkacji pomiędzy systemami naukowymi i metafizycznymi. Na jej miejsce zaproponował kryterium falsyfikowalności, które nie oczekuje od teorii naukowej, aby była zawsze obowiązująca, ale wymaga, aby można było z niej wyciągnąć wnioski, które można obalić albo potwierdzić przy pomocy doświadczenia. Inaczej mówiąc, wymaga ona, aby pomiędzy teorią i zdaniem bazowymi doświadczenia zachodził logiczny związek. Popper nie traktuje jednak zasady falsyfikowalności jako kryterium sensu, nie twierdzi, że zdania nefalsyfikowalne empirycznie są bezsensowne.

Tym bardziej nie można tak sądzić, że w nauce idee falsyfikowalne są nierozdzielnie splecione z nefalsyfikowalnymi, metafizyka przenika naukę i to często z dobroczynnym dla nauki skutkiem. Nie tylko stanowi sferę koniecznych założeń, ale odgrywa też istotną rolę inspirującą. W dziejach nauki wiele jest przykładów na przechodzenie idei metafizycznych w naukowe i na odwrót. Dla ilustracji ks. Wszolek zwraca uwagę na duńskiego fizyka, H. C. Oersteda, odkrywcę elektromagnetyzmu, który swoje stałe przekonanie, że zjawiska magnetyczne i elektryczne muszą być rezultatem działania tych samych sił, czerpał najpierw nie tyle z danych naukowych, co z filozofii Schellinga, szczególnie z jego centralnej tezy, że Duch Świata jako jedna jedyna siła przenika i kieruje rozwojem natury. Praca naukowca jest nie do pomyślenia bez otoczki metafizycznych intuicji, które często żywiąc się osiągnięciami nauki, pociągają zarazem do dalszego przekraczania jej granic, stają się jej siłą napędową. Ani Carnapowi, ani Popperowi nie udało się ściśle oddzielić nauki od metafizyki, postulat demarkacji okazał się utopijny, bo prowadzona przez nich, skądinąd bardzo interesująca debata paradoksalnie pokazała niemożliwość takiego przedsięwzięcia. Ks. Wszolek cytuje ks. prof. Hellera: „[Metafizyczny] horyzont – choć nieuchwytny dla naukowej metody – przenika wszystkie dziedziny badania i sięga do podstaw. Korzenie istnienia, sedno rzeczywistości, racjonalność i sens nie poddają się matematyczno-empirycznej metodzie, ale są obecne w każdym drgnięciu atomu, w każdym kwancie pola, w każdej próbie zrozumienia. Horyzont transcendentacji jest wszędzie” (s. 393). Poza horyzontem nauki pozostają problemy etyczne, zagadnienia sensu, problematyka ostatecznych podstaw istnienia i racjonalności.

A podobnie, jak metafizyka okazała się nieoddzielna od nauki, tak nieoddzielne od niej okazały się poglądy samego Carnapa. Jak można było oczekiwać, pomimo głoszenia przez niego najpierw zasady neutralności, a potem zasady tolerancji wobec systemów filozoficznych, w samym centrum jego myśli można odnaleźć ukryte tezy metafizyczne. Sama zasada weryfikacji opiera się na filozoficznym założeniu, że znaczenie ma wymiar empiryczny. A wyraźnie metafizycznym wyborem, który Carnap dzielił z Wittgensteinem, jest przyjęcie absolutyzmu językowego jako antidotum na absolutyzm metafizyczny. To jest

bardzo mocna, metafizyczna teza, stwierdzenie, że tylko język jest dostępny analizie, że większość problemów da się sprowadzić do łamigłówek językowych i dlatego filozofia powinna zajmować się tylko nimi. Według Poppera absolutyzm językowy sam jest kolejną wersją spekulatywnej metafizyki. Stwierdzenie nieprzekraczalnego oddzielenia rzeczywistości poza-językowej, przekreślenie kontaktu z nią, zamknięcie umysłu w sferze języka nieuchronnie przywodzi na myśl kantowskie zamknięcie intelektu w sferze zjawiska. Nie dziwi to, bo częściowo przynajmniej kantowska proweniencja neopozytywizmu jest niekwestionowalna. Pomimo, że Carnap oficjalnie głosił neutralność w sporze realizmu z idealizmem, to jednak jego koncepcja zdaje się nieuchronnie kierować w stronę idealizmu. Według niego na bazie elementarnych doświadczeń konstruujemy pewne obiekty i uznajemy je za realne, o ile pozwala na to nauka. Kiedy mówi, że przedmioty poznania nie są ani „stwarzane”, jak w idealizmie, ani „ujmowane”, jak w realizmie, ale „konstruowane”, nieuchronnie zbliża się bardzo do rozwiązania kantowskiego. Ks. Wszolek jest przekonany, że ukryty kantyizm przenika całą filozofię Carnapa. Nie ratuje jego stanowiska odwoływanie się do nauki jako do ostatecznego kryterium stwierdzającego, co można uznać za rzeczywiste. Jak zauważa Popper, taki naukowy idealizm jest fałszywy, bo każda zmiana nauki musiałaby wtedy oznaczać zmianę świata (s. 348).

W związku z usiłowaniami Carnapa, aby zbliżyć filozofię do nauki, usprawiedliwić etykietę „filozofii naukowej”, nadać najwyższą ścisłość językowi, Popper ostrzeża też przed „zasadzką wewnętrzną logiki formalizmu”. Pisze: „W pogoni za ścisłością filozofowie analityczni proponują [...] niekończące się analizy semantyczne albo ciągi coraz bardziej skomplikowanych definicji formalnych, które są przeważnie jałowe. Dzieje się tak m.in. dlatego, że formalizmy te „alienują się”. Pojawiają się trudności o charakterze technicznym, niejasności jednej definicji generują inne definicje, zaproponowane określenia domagają się kolejnych uściśleń. Wpadłszy w zasadzkę wewnętrznej logiki formalizmu, nietrudno zapomnieć o właściwym celu formalizowania, jakim jest przydatność w rozwiązywaniu problemów” (s. 353). Dążenie do zbyt daleko posuniętej formalizacji języka jest nieuzasadnione również dlatego, że ciągle mamy do czynienia z tylko tymczasową formą czy to nauki, czy to filozofii, do którego ciągle dochodzą nowe odkrycia mogące zakwestionować już dokonane formalizacje. Praca nad precyzacją języka może trwać bez końca i może nie pozostawić już czasu na pracę nad nowymi odkryciami, które i tak, częściowo przynajmniej, tę precyzację zakwestionują. U Carnapa dążenie do formalizacji języka nauki i filozofii było umacniane przez (błędne) przekonania, że po odkryciach Fregego i Russella nowa logika jest idealnym narzędziem filozofii oraz że rewolucja w fizyce z początków XX wieku doprowadziła do jej stanu trwałego, który może być ostatecznie analizowany na poziomie metanaukowym. Tymczasem dzisiaj wiemy, że idealna precyzja nie jest nam dana nawet w logice i matematyce, a istotne przemiany w fizyce trwają nadal (s. 354). Ciągłe pozostaje aktualna uwaga Arystotelesa, że stopień ścisłości wyjaśnienia musi być dostosowany do rodzaju problemu. To problem, a nie język jest pierwszy.

Te i inne racje czynią zrozumiałym dystansowanie się Poppera od poglądów Carnapa i Wittgensteina (i w ogóle od filozofii języka), jego odrzucenie absolutyzmu językowego, jego pomniejszanie różnic zachodzących pomiędzy filozofią i nauką, jego podkreślanie jedności racjonalności, jego uznanie sensowności dyskursu metafizycznego. Popper uważał się wprost za tego, który „uśmiercił pozytywizm logiczny” (s. 143). Sądził, że każdy, mniej lub bardziej świadomie, wyznaje jakieś doktryny metafizyczne, które nie są falsyfikowalne, ale jedynie dyskutowalne. Pomimo świadomości trudności wiążących się z realizmem metafizycznym, sam zaliczał się do jego wyznawców. Sądził, że jednak to on jest bliższy prawdy, a także tajemnicy, zagadki, którą świat dla nas pozostaje, choćby z racji swojej strukturalnej, racjonalnej jednorodności. Dla niego idealizm, we wszystkich swoich formach, ale szczególnie Carnapowskiej, był właśnie próbą ucieczki od tej tajemnicy (s. 381). A w wycieczu dla tajemnicy świata był mu już na pewno bliższy Wittgenstein, który przy całym swoim logiczno-analitycznym nastawieniu, pomimo (utrzymywanego przynajmniej w początkowym okresie twórczości) przekonania, że udało mu się rozwiązać wszystkie problemy filozoficzne, zachowywał głębokie wycucie i szacunek dla tego, co jest poza horyzontem poznania naukowego, szacunek dla kwestii etycznych i religijnych. (Niektórych umacniało to nawet w interpretowaniu jego *Tractatus logico-philosophicus* jako „wyrafinowanej obrony religii”.)

Te, jedynie zaznaczone tutaj, argumenty i analizy, prowadzi ks. Wszołka do głównej tezy-tematu książki: metafizyka jest nieusuwalna. Nie tylko sama treść argumentów, ale również sposób ich przedstawiania skłaniają czytelnika do przyjęcia tej tezy. Trzeba powiedzieć, że praca ks. Wszołka ma jasną, przekonującą strukturę, jest napisana w świetnym, przejrzystym stylu, sprawia wrażenie bycia jakby „z jednego odlewu”. Autor swobodnie porusza się w obszarze nawet bardzo skomplikowanych zagadnień logiki i teorii poznania, jest zdolny do podjęcia krytycznej dyskusji z najbardziej wybitnymi filozofami, do rozwoju i korekty ich poglądów; w jego poszukiwaniach widać prawdziwą filozoficzną pasję. To pozwala mu na dokonywanie szeregu odkryć będących korektą pewnych obiegowych opinii. Pewien niedosyt może jednak budzić jego powstrzymywanie się od bliższego określenia, czym dla niego samego jest metafizyka. Na pewno jest to przynajmniej częściowo uzasadnione założeniem metodologicznym: nie wprowadza się sztywnej definicji metafizyki, aby móc swobodnie analizować przeróżne wypowiedzi bohaterów książki na tematy w ich pojęciu metafizyczne. Sprawia to jednak, że metafizyka występuje nieraz w znaczeniu bardzo szerokim, rozmytym, nieostrym, nawet jako ogólna alternatywa nauk przyrodniczych. Autor, choć sam wyraźnie zdradza sympatie realistyczne, nie zajmuje wyraźnego stanowiska w kwestii natury metafizyki, nie próbuje też chociaż najbardziej ogólnie określić, jak powinna wyglądać metafizyka po neopozytywizmie logicznym. Trudności współczesnej metafizyki, choć ogromne, tylko częściowo wydają się usprawiedliwiać to samoograniczenie.

Niepowodzenie antymetafizycznej krytyki Carnapa i jego kolegów z Koła Wiedeńskiego nie przekreślają oczywiście całkowicie ich pracy. Nawet, jeśli, jak to się często zdarza odkrywcom, przesadzali ze znaczeniem swego odkrycia, to jednak dali początek jednemu z najważniejszych nurtów filozoficznych współczesności, ich niewątpliwą zasługą pozostanie zwrócenie uwagi na problem języka w poznaniu. Nie ma powrotu poza „zwrot językowy”. Nawet jeśli nie można się z nimi zgodzić, że problemy języka są jedynymi problemami filozofii, to po nich nie można już zaprzeczyć, że zagadnienia języka należą do ważnych problemów filozofii, że rzeczywiście przynajmniej niektóre problemy filozofii okazują się jedynie problemami językowymi rozwiązywalnymi tylko dzięki rozwojowi języka. (Jak na przykład starożytny paradoks Achillesa i żółwia można było w pełni wyjaśnić dopiero po odkryciu rachunku różniczkowego i całkowego.) Poza tym język sam w sobie jest niemałym problemem filozoficznym. Powstał w wyniku długiej, nie sterowanej bynajmniej całkiem racjonalnie ewolucji, nie jest neutralnym, przezroczystym środkiem wyrazu. Chociażby lingwistyczna analiza języków narodowych pokazuje, jak bardzo różnie (choć nigdy całkiem różnie) język może odzwierciedlać rzeczywistość, „kroić” ją i strukturyzować, jak bardzo może on przez to narzucać tryb i kierunek myślenia oraz jego rozwiązania. Być może nikt nie uświadomił nam tego tak dobitnie, właśnie poprzez swoją przesadę, jak Carnap i Wittgenstein.

Książka ks. Wszołka nasuwa też inne refleksje. Pozwala sądzić, że jej bohaterowie wyświadczyli jednak metafizyce pewną przysługę, polegającą nie tylko na zapoczątkowaniu nurtu, w którym w nowy sposób ją samą intensywnie się uprawia. Dla szeregu filozofów metafizyka zawsze była nieusuwalna, ale po takim ataku wydaje się jeszcze bardziej nieusuwalna. Im głębsza i uzasadniona jest totalna, a jednak przetrzymana i odparta krytyka, im większe autorytety i talenty za nią stoją, tym silniej potwierdzona zostaje wartość tego, co tej krytyce jednak się oparło. Powrót filozofii analitycznej do kwestii metafizycznych nakazywałby szeregu myślicielom, szczególnie z obrębu tak zwanej filozofii kontynentalnej, przynajmniej większą ostrożność i mniejszą pewność siebie w mówieniu o końcu metafizyki oraz erze post-metafizycznej. Być może, że ona nastąpiła, ale chyba przede wszystkim w ich filozofii i chyba tylko, tak, jak u Carnapa: przy równoczesnym przyjmowaniu (nieuświadomionej?) metafizyki ukrytej. Po niepowodzeniu takiej totalnej negacji trzeba być jeszcze bardziej ostrożnym i nieufnym wobec kolejnych tego rodzaju prób. To doświadczenie neopozytywizmu dodaje też oczywiście otuchy zwolennikom i obrońcom metafizyki. Kolejny raz okazuje się, że powrót do metafizyki nawet po jej najbardziej radykalnych negacjach jest tylko kwestią czasu, a więc również kwestią cierpliwego poczekania. Jest tak również, kiedy tacy nieubłagani przeciwnicy metafizyki, jak Carnap, do końca życia utrzymują antymetafizyczną retorykę, choć w istocie łagodzą swoje stanowisko. Jeszcze raz okazuje się, jak bardzo krótki żywot mają stanowiska skrajne, negacje totalne usiłujące zanegować prawie wszystko poza sobą. Jeszcze raz okazuje, jak wiele trzeba mądrości, wyważenia

w syntezie przeszłości i terażniejszości filozofii. Ci, którzy starają się afirmować jedynie to, co aktualnie nowe, są nie mniej skazani na błąd i porażkę, niż ci, którzy starają się afirmować tylko to, co powstałe w przeszłości. Filozofia żadnego okresu dziejów nie ostała się w całości, a więc całkowita akceptacja myślenia tylko jednej epoki jest na pewno przynajmniej częściową pomyłką.

Intencje neopozytywistów (tożsame właściwie z intencjami Kanta) mogą budzić zrozumienie i szacunek: uwolnić się od ciągłych sporów i sprzeczności na terenie metafizyki, wprowadzić możliwie wszędzie jasność i spójność współczesnej im logiki i nauk przyrodniczych. Nie zmienia to jednak faktu, że jest to zamiar niewykonalny. Przy wszystkich szlachetnych intencjach usiłowanie jego realizacji może oznaczać jednak uleganie pewnej stałej pokusie towarzyszącej filozofii: redukcji filozofii do czegoś prostszego, jaśniejszego, a zwłaszcza do nauk przyrodniczych. Może to być też forma ucieczki do największych, egzystencjalnych problemów człowieka, nawet od problemów teologicznych. Najważniejsze pytania filozoficzne w swoim jądrze okazują się zwykle pytaniami metafizycznymi, a pytanie o metafizykę jest zwykle zarazem pytaniem o człowieka, o jego los. Metafizyka jest nie tylko intelektualnym problemem, jest też egzystencjalnym wyzwaniem, od którego można próbować ucieczki, na pewno. Nie jest też przypadkiem, że metafizyka bywa kojarzona z teologią, że Carnap skłonny był ją traktować „jako substytut teologii na poziomie systematycznego myślenia pojęciowego” (s. 31). Rzeczywiście, metafizyka z samej swojej natury wykraczając poza świat empiryczny, wchodząc na tereny będące przedmiotem (i domeną) również teologii, łatwo staje się jej towarzyszką i sojuszniczką. Nie jest więc przypadkiem, że najwięksi ateści z reguły należeli też do największych przeciwników metafizyki. Ta bliskość metafizyki i teologii każe pytać, która negacja jest właściwie pierwsza, która którą warunkuje. Ci, którzy chcą zachować metafizykę, tym bardziej muszą strzec kontaktu myśli z pierwotnym, ciągle na nowo ożywającym źródłem pytań istotnych, pytań autentycznego filozofowania – tajemnicą istnienia, szczególnie własnego, ludzkiego istnienia.

Ks. DARIUSZ OKO

FRANCUSKI POWRÓT DO METAFIZYKI

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Wrocław 1997

Jacka Migasińskiego jest świadectwem zmagania o metafizykę, które dokonało się na terenie filozofii francuskiej w naszych czasach, w naszym wieku. Nie jest to świadectwo kompletne, nie chodzi w nim o przedstawienie wszystkich myślicieli, którzy przejawiali przynajmniej tendencję metafizyczną, nie chodzi też o wyczerpujące, monograficzne przedstawienie poglądów niektórych spośród nich. Zasadniczym kryterium doboru jest tutaj przynależność filozofów do, można powiedzieć, „metafizycznej trzeciej drogi”, to znaczy drogi prowadzącej pomiędzy metafizyką jako rezultatem filozofii świadomości, filozofii podmiotu, a metafizyką naturalistyczną, kosmologiczną. Dlatego pominięci zostają Sartre i Marcel (jako pozostający w ramach filozofii podmiotu), a wybrani Lavelle, Alquié, Wahl, Merleau-Ponty i Lévinas. Omówienie ich poglądów stanowi pięć zasadniczych rozdziałów książki, jej osnowę.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Metafizyka wiecznej obecności*, przedstawia poglądy Louisa Lavelle'a (1883-1951). Autor monumentalnej, czterotomowej *Dialektyki wiecznej obecności* był zainspirowany przede wszystkim poglądami Kanta i Bergsona, ale również nurtem spirytualistycznym filozofii francuskiej, a zdegustowany redukcjonistycznymi tendencjami występującymi w neopozytywizmie, behawioryzmie, filozofii państwa. Wynikał z tego postulat tworzenia „Filozofii Ducha”, która wznosiłaby się zarówno ponad przedmioty, jak i podmiot w kierunku Absolutu (niezależnie, jak miały on być rozumiany), zachowywałaby odrębność problematyki filozoficznej i dawała poczucie duchowej jedności ludzi myślących. Do głównych zadań tak rozumianej filozofii należało odnowienie metafizyki, która miała się opierać na pierwotnej pewności bytu w aspektach ontologicznym, empirycznym, językowym oraz aksjologicznym. Kluczową tezę tej metafizyki stanowiło przekonanie o tożsamości Bytu i Aktu,

gdzie Byt nie jest przedmiotem. Przedmioty naszego świata to jedynie przedstawienia, zjawiska, sposoby przejawiania się realnego bytu. On sam to właśnie Byt-Akt, czyli działanie się, stawanie, wewnętrzna aktywność. Dlatego, choć ma on cechy wieczności, charakteryzuje go również czas. Byt ten jest jak nieograniczony, żywy ocean, jest „pełną obecnością” i staje się dostępny dla nas nie tyle poprzez spekulację, co partycypację. To ona właśnie umożliwia poznanie, czyni też ważnym dowód ontologiczny. Taka koncepcja bytu sprawia, że – pomimo używania przez Lavelle’a tradycyjnej terminologii – w jego metafizyce zaznaczają się już nowożytnie tendencje, można powiedzieć, że jest ona metafizyką przejścia.

Rozdział drugi, *Metafizyka negatywna*, jest poświęcony Ferdinandowi Alquié (1906-1985), autorowi *Le Désir d'éternité*, dzieła, w którym prezentuje on nową, wspierającą się na filozofii Kartezjusza i Kanta, wersję metafizyki. Tę metafizykę należy ściśle oddzielić od nauki, co bynajmniej nie oznacza deprecjacji którejś z nich. Nauka zajmuje się tym, co przedmiotowe w zmysłowości lub pojęciach, filozofia natomiast przekracza całą dziedzinę przedmiotowości, całą sferę relacyjności podmiotowo-przedmiotowej, aby dotrzeć do bytu jako takiego. Jest to zresztą jej podstawowa charakterystyka, jej podstawowy obowiązek, gdyby tego nie czyniła, gdyby pomyliła swoje cele i swój sens z celami i sensem nauki, byłaby filozofią upadłą, zdeprawowaną (jak heglizm, marksizm i wszelkie formy monizmu). Dlatego właśnie filozofia autentyczna jest możliwa tylko jako metafizyka, jest możliwa tam, gdzie zachowane jest poczucie sensu bytu, które, wbrew Heideggerowi, bynajmniej nie zostało zagubione w filozofii Zachodu. Jest to prawdą również, jeśli do sensu bytu, a więc do niezmiennych, wiecznych struktur, dochodzimy zawsze poprzez refleksję nad przedmiotowością pojawiającą się w zmiennych, czasowych, historycznych formach. W tym też widać potrzebę metafizyki i jej wychodzenie ponad naukę. W przekraczaniu nauki nie może ona jednak zająć zbyt daleko, bo w mocy pozostaje kartezjańskie pojęcie substancji jako „realności głębszej”, według Alquiégo bliskiej kantowskiemu pojęciu rzeczy samej w sobie. Trudności w poruszaniu się na obszarze metafizyki, nieprzewidywalne nawet trudności myślenia redukcyjnego wynikają również z tego, że nasz świat jest metafizycznie przypadkowy, jego prawa i prawdy mogłyby być inne, Bóg w swojej aktywności stwórczej jest przecież wolny (co w sztuce najlepiej starają się odzwierciedlić surrealiści). Dlatego możliwa jest jedynie negatywna metafizyka, która posługuje się metodą dialektyczną, a nie spekulatywną. Poprzez naszą świadomość byt może zostać jedynie pasywnie doznany, a nie poznany jak przedmiot. Rozum jest pobudzany przez byt-wieczność, doznaje go, przeżywa, ale nie jest w stanie przypisać mu jakichkolwiek pozytywnych własności.

Rozdział trzeci, *Metafizyka niewysławialna*, prezentuje szereg myśli zbliżonych do poprzedniego, jednak tym razem autorstwa Jeana Wahla (1888-1974). Jego najważniejsze dzieło to *Traité de métaphysique* (1953), w którym z mistrzostwem i głębokim zrozumieniem świetnego historyka filozofii przedstawił przeciwstaw-

ne poglądy na najbardziej znaczące antynomie, które pojawiły się w dziejach filozofii, nie usiłując jednak zbyt szybko wskazać dla nich jakichś rozwiązań. Jego myślenie, z racji głębokiej świadomości wielości koncepcji, jest wyraźnie asystemowe. Sądzi on, że u podstaw wielości metafizyk stoi wielość metafizycznych doświadczeń, które są różne od doświadczeń zmysłowych i psychicznych. Stąd, wbrew Heideggerowi, wskazuje na zasadnicze różnice pomiędzy metafizykami, które pojawiały się w dziejach Zachodu, różnice uprawnione, które można i należy zachować tym bardziej, że nie sposób zaakceptować do końca jednego metafizycznego systemu. Bycie ma charakter wielości, ma wielorakie formy i dlatego uprawniony jest ontologiczny pluralizm, a nawet, jak mówi Alquié w nawiązaniu do techniki malarskiej, ontologiczny punktualizm. Sfera transcendencji dla Wahla polega właśnie na swoistości, niepowtarzalności doświadczeń metafizycznych – i wyróżnia on w niej *trans-descendencję* jako pierwotną bezpośredniość tego doświadczenia oraz *trans-ascendencję*, która jest nieosiągalną dla nas bezpośredniością doświadczenia całości znaczenia i sensu (czyli transcendencją w tradycyjnym znaczeniu). Między innymi ten ultra-subiektywny charakter *trans-descendencji* oraz nieosiągalność *trans-ascendencji* sprawiają, że możliwa jest jedynie metafizyka apofatyczna, negatywna, bezprzedmiotowa, niewysławialna. Nie jest to ani metafizyka świadomości, ani metafizyka substancjalistyczna; jest to inny, nowy typ myślenia metafizycznego. W przeżyciu i wyrażeniu doświadczeń prowadzących do takiej metafizyki decydującą rolę może odegrać sztuka.

Filozofia Maurice'a Merleau-Ponty'ego (1908-1961), obok Sartre'a głównego przedstawiciela francuskiego egzystencjalizmu ateistycznego, omówiona jest w rozdziale czwartym pod tytułem *Metafizyka intercielesności*. Jej punktem wyjścia jest transcendentna interpretacja konkretnego doświadczenia podmiotu, w którym nie można pominąć jego empiryczności i cielesności (co oznacza też filozoficzne docenienie zmysłowości). Ta interpretacja nie ma prowadzić do zamkniętego systemu, ale do uchwycenia paradoksalności, niejednoznaczności ludzkiej egzystencji. W tym dziele istotną pomoc stanowi posłużenie się wynikami nauk humanistycznych i kategoriami filozofii marksistowskiej. Dominująca jednak pozostaje fenomenologia ludzkiego doświadczenia świata – od doświadczeń fizjologicznych, zmysłowych, poprzez językowe i wspólnotowe, aż po artystyczne i metafizyczne. Szczególnie obszary graniczne tych doświadczeń mogą dostarczyć istotnego światła dla rozumienia sensu bycia. Kluczową rolę odgrywa jednak problematyka cielesności, również zmysłowe impulsy mają być zrozumiane w nich samych, w ich własnych podstawach i nie można sobie zbyt łatwo pozwolić na wychodzenie ponad nie, na pospieszne budowanie jakiejś duchowej nadbudowy. Między innymi dlatego filozofia musi pozostać niedookreślona, pełna niejasności i wiecznego pytania. Nawet jeśli jest to pytanie ateistyczne, to ciągle w jego centrum pozostaje metafizyka. Dla Merleau-Ponty'ego „filozofia polega na nadawaniu innego miana temu, co bardzo długo było zastygłe pod mianem Boga”.

Odpowiednio do rangi tematu najdłuższym i koronującym rozdziałem książki jest rozdział piąty i ostatni: *Metafizyka poza ontologią* poświęcony Emmanuelowi Lévinasowi (1906-1995). Omówione w nim zostają dwa pierwsze okresy jego twórczości: najpierw tak zwany „ontologiczny”, w którym na plan pierwszy wysuwała się krytyka ontologii z pozycji fenomenologicznych oraz staranie o nowe ujęcie podmiotowości, a potem okres „metafizyczny”, w którym następuje wyraźny zwrot ku dojrzałej wizji metafizyki wynikającej z etyki, będącej jej funkcją, metafizyki jako formy etycznego dyskursu. Pominięty natomiast zostaje okres trzeci, w którym jeszcze bardziej radykalnie rozwijana jest etyka mająca być podstawą filozofii, etyka, która może nawet się obejść bez języka ontologicznego i metafizycznej formy. Pominięta zostaje też w tym rozdziale kwestia niefilozoficznych inspiracji myśli Lévinasa, w tym szczególnie judaizmu, którego był znakomitym znawcą i interpretatorem, oraz Holokaustu jako przeżycia, które głęboko zmieniło samego Lévinasa i które według niego nakazuje radykalnie zmienić ocenę europejskiej kultury i filozofii. Konstruowanie metafizyki jako implikacji etyki jest wyraźnym wstępowaniem w ślady Kantowskiej *Krytyki praktycznego rozumu* (niektórzy mówią dlatego o filozofii Lévinasa jako o przypisie do Kanta), ale oczywiście z doskonałą świadomością wszystkiego istotnego, co potem wydarzyło się w filozofii – Lévinas był przecież jednym z pierwszych, którzy idee fenomenologii, idee Husserla i Heideggera przenosili na grunt francuski, dyskutowali z nimi i rozwijali je.

Obok całego uznania i zależności od tych filozofów charakterystycznym dla metafizyki Lévinasa jest jej aspekt krytyczny – odrzucenie między innymi egocentryzmu transcendentnego Husserla i immanentyzmu ontologicznego Heideggera jako ujęć zbyt totalitaryzujących, zatracających odrębność, indywidualność bytu. Sądzi on nawet, że Husserl, redukując „ja” do podłoża stanów psychicznych, do sposobu funkcjonowania świadomości, odbierając mu status substancjalnego podmiotu w całym bogactwie jego konkretnego bytu, zbliża się niebezpiecznie do solipsyzmu albo też do „imperializmu” Tego-Samego. Natomiast Lévinas kamieniem węgielnym swojej filozofii czyni pluralizm bytowy, prymat tego, co różne, inne, nad tym, co takie samo, tożsame. Jak pisze Jacek Migasiński metafizyka ta „opuszcza obszar »bytu parmenidejskiego«, by uchwycić sferę relacji wykraczających poza i ponad (*au et delà l'être*) neutralne, bezosobowe bycie, sferę bytów (*étant*) pierwotniejszych od 'rozumiejącej' relacji do bycia (*l'être*), by uchwycić byt jako źródłowo zróżnicowaną wielość, będącą wynikiem nie tyle rozpadu jakiejś wcześniejszej totalności, ile nachylenia etycznego, niepowtarzalności każdorazowo nawiązywanej, jednostkowej relacji z Dobrem jako relacji najpierwotniejszej i fundamentalnej”. Dlatego relacja z innym nie jest prostym stworzeniem wspólnoty poprzez odszukaną tożsamość, ale jest najpierw dostrzeżeniem jego absolutnej inności, zewnętrżności, a tym samym tajemniczości. Dokonuje się to najbardziej w spotkaniu twarzy, które szczególnie uświadamia priorytet dobra – również ponad prawdą. Dlatego też metafizyka nie ma polegać przede wszystkim na wiedzy o innym, o relacjach do niego, ale na wła-

ściwym kształtowaniu tych relacji, na byciu etycznym. To właśnie **pozostaje** podstawowym przesłaniem filozofii Lévinasa.

Ogólnie o wszystkich bohaterach tej książki można powiedzieć, że są oni kontynuatorami tradycji filozoficznej, która zaczyna się u Platona, a w czasach nowożytnych rozwijana jest przez Kartezjusza, Kanta, Bergsona, Husserla. Ich myśl wykazuje wyraźne, strukturalne podobieństwo, ma szereg cech wspólnych. Należy do nich na pewno nieobecność ostatecznej syntezy, charakter niesystemowy, a nawet antysystemowy ich myśli. Wynika to między innymi z przekonania o niemożności jednoznacznego orzekania o byciu, z przekonania o zasadniczo dwuznacznym i niedookreślonym sposobie jego przejawiania się. Wynika to również z przekonania o prymacie różnicy przed tożsamością, z odrzucenia wszelkiego monistycznego (totalitaryzującego) rozumienia bytu. Dlatego też autorzy tych metafizyk nie odważają się na tworzenie innych, jak tylko tymczasowych i cząstkowych syntez, nie odważają się też sięgać w sferę absolutu, mówić o nim zbyt wyraźnie, nawet jeśli zdecydowana większość spośród nich uznaje istnienie Boga. Bardzo charakterystyczne dla tych metafizyk jest odrzucenie możliwości „przedstawienia” sobie bytu – właśnie ze względu na jego niewyczerpywalność i nieuchwytność. Byt może być dany jedynie w dialektyce obecności i nieobecności. Wspólne dla tych koncepcji jest też podkreślanie konieczności bierności podmiotu wobec bytu, biernego otwarcia się, które dla poznania bytu jest jeszcze ważniejsze od wszelkiej aktywności. Podmiot nie jest tu już więcej przede wszystkim centrum sterującym szeregiem aktywnych działań zmierzających do poznania świata, ale raczej centrum, w którym zbiegają się różnego rodzaju doświadczenia.

Ta głęboka świadomość ograniczeń metafizyki nie przeszkadzała jednak tym myślicielom w tworzeniu pozytywnej wizji ludzkiej egzystencji, w przypisywaniu jej metafizycznie ugruntowanego sensu. Ta świadomość ograniczeń nie przeszkadzała im też zwracać się zasadniczo krytycznie przeciw dominacji tych kierunków, które szczególnie mocno chciały ograniczyć znaczenie i możliwość metafizyki: przeciw scjentyzmowi, pozytywizmowi, subiektywizmowi, abstrakcyjnemu intelektualizmowi, przeciw pewnym wersjom idealizmu i egzystencjalizmu, szczególnie tego w wydaniu Sartre'a. Ukazywali oni też ograniczenia zarówno filozofii budowanej tylko z punktu widzenia podmiotu, jak i tej, w której panuje prymat substancji. Sądzili, że pomimo całego sporu pomiędzy nimi, są to dwa korelatywne sposoby uprawiania filozofii, które w dużym stopniu – właśnie z racji zamkniętego charakteru swojej korelatywności – są odpowiedzialne za różne przejawy alienacji człowieka i kryzysu współczesnej kultury. Wskazywali oni więc na konieczność szukania innego ugruntowania metafizyki – szczególnie w sferze pierwotnego doświadczenia, w sferze relacji intersubiektywnych, interpersonalnych. Dlatego też, paradoksalnie, pomimo że w swojej pracy filozofowie ci starali się uwzględnić całą nowożytną i współczesną krytykę metafizyki, to jednak nie odwozili ich ona od dalszego jej uprawiania. Poprzez swoją refleksję starali się wyjść poza granice ontologii, dojść do ostatecz-

nego fundamentu bytowego, który mógłby nadać sens egzystencji człowieka, sens jego działaniom i wysiłkowi, próbowali więc tworzyć metafizykę.

Ta książka jest więc kolejnym potwierdzeniem proocstwa Kanta o wiecznym powrocie metafizyki i to pomimo wszystkich trudności, jakie są wobec niej i nawet wobec samej jej możliwości stawiane (trudności pochodzących również od samego filozofa z Królewca). To należy już do paradoksów metafizyki, że każda jej nawet najbardziej nieubлагana negacja prędzej czy później kończy się afirmacją, że nawet bardzo głośne odrzucenie jednej metafizyki kończy się przy najmniej cichym przyjęciem innej, która często ma wiele wspólnego ze swoją odrzuconą poprzedniczką. Nie może być inaczej, bo każdy potrzebuje jakiejś najbardziej podstawowej i ogólnej wizji świata, jakiejś najbardziej podstawowej i tym samym najbardziej ogólnej koncepcji bytu jako całości, a to jest już właśnie metafizyka. Nie może być inaczej, bo zwykle największe problemy egzystencji i filozofii w swoim jądrze okazują się problemami metafizycznymi. Metafizykę można werbalnie odrzucić, ale nie sposób bez niej egzystencjalnie i intelektualnie na dłuższą metę żyć (podobnie jak nie można żyć po odrzuceniu fundamentalnych wartości). Dlatego można być tylko wdzięcznym autorowi za weryfikację tej tezy tym razem na gruncie współczesnej filozofii francuskiej, za syntetyczne i porównawcze przedstawienie prób metafizycznych, które są jeszcze tak mało znane na gruncie polskim. Ten typ refleksji metafizycznej zainspirował już szereg filozofów, w tym również postmodernistów, którzy chętnie się na nią powołują. Nie musi jednak inspirować tylko ich, nie tylko oni powinni nią zawładnąć, choćby dlatego, że jest ona tak bardzo krytycznym zmaganiem się z jej własnymi-filozoficznymi korzeniami. Poddając je krytycznej ocenie, nieraz paradoksalnie zbliża się ona bardzo, tylko od innej strony, do tez odrzucanych lub zaniechanych poprzez jej bezpośrednich poprzedników. Jest to refleksja na tyle bogata i antynomiczna, że może zainspirować wielu, również bardziej tradycyjne, klasyczne nurty filozoficzne. Ponieważ jesteśmy dopiero na początku tej drogi, Jacek Migasiński stara się słusznie najpierw o samo zrozumienie i prezentację tego, co zrozumiane – aby później móc przejść do bardziej dogłębnych analiz, krytyk, porównań, prób oceny i rozstrzygnięć. Przez to właśnie ta książka jest dobrym wprowadzeniem na drogę uczenia się. Na kończące książkę pytanie, czy przedstawia ona materiał teoretyczny, którym może się zainteresować jedynie historyk, trzeba odpowiedzieć przecząco.

S. AGNIESZKA ZAUCHA

CZYTAJĄC KĘPIŃSKIEGO

Andrzej Kokoszka, *Rozumieć aby leczyć i „podnosić na duchu”. Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Collegium Medicum UJ, Kraków 1996, s. 152

Andrzej Kokoszka (ur. 1957) ukończył studia na Wydziale Lekarskim AM w Krakowie oraz psychologię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Studiował też filozofię na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Pracował w Katedrze Psychiatrii CM UJ. Od 1995 kieruje II Kliniką Psychiatrii AM w Warszawie. Posiada certyfikat psychoterapeuty oraz superwizora Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, certyfikat ukończenia psychoanalitycznie zorientowanego szkolenia kwalifikacyjnego zorganizowanego przez Instytut Analizy Grupowej w Heidelbergu. Jest autorem m.in. kilku książek z dziedziny psychiatrii.

Prezentowana książka Andrzeja Kokoszki pt. *Rozumieć aby leczyć i „podnosić na duchu”*... jest jego kolejną pozycją z dziedziny psychiatrii, a zarazem próbą systematycznej analizy psychoterapii zastosowanej przez Antoniego Kępińskiego. Aczkolwiek dorobek naukowy Kępińskiego został syntetycznie przedstawiony przez Jakubika w 1981 roku, to jednak niewiele z poszczególnych koncepcji zmarłego profesora stanowiło przedmiot systematycznych badań. Dlatego też cenną i ważną jest książka Kokoszki, stanowiąca owoc jego kilkunastoletnich studiów nad pracami Kępińskiego. Autor tej ciekawej publikacji postawił sobie za cel udzielenie odpowiedzi na następujące pytania:

1. Czy poglądy Kępińskiego można uznać za system psychoterapii, czy jedynie za pewne postulaty o ograniczonej możliwości zastosowania?
2. Czy profesora Kępińskiego można uważać za twórcę kierunku jedynie przez niego możliwego do uprawiania, czy twórcę oryginalnej praktyki psychoterapeutycznej?
3. Co w poglądach Kępińskiego skłania do naśladowania i pogłębienia, a co wręcz jest nie do przyjęcia?

Aby odpowiedź na te pytania stała się możliwa, Andrzej Kokoszka obiera następującą metodę badań: przedstawia poglądy Kępińskiego na temat psychoterapii (przytaczając trafne fragmenty prac Profesora), następnie analizuje je z punktu widzenia współczesnej wiedzy o psychoterapii, i w końcu podejmuje próbę znalezienia w poglądach Kępińskiego oryginalnych koncepcji teoretycznych, mogących stanowić istotny wkład do teorii i praktyki psychoterapeutycznej.

Praca Kokoszki ma charakter ściśle teoretyczny i składa się z kilku części. Otwiera ją ogólna charakterystyka kontaktu psychoterapeutycznego jako spotkania, połączona z próbą uchwycenia istoty spotkania z punktu widzenia zastosowanej przez prof. Kępińskiego fenomenologicznej metody opisu, a nade wszystko podkreślanego często aksjologicznego wymiaru spotkania. Fenomen spotkania odsłania się tu jako szczególnego rodzaju kontakt, dramat rozgrywany wobec wartości najwyższej, jaką jest w spotkaniu drugi. Takie spotkanie jest owocem świadomej decyzji, naturalną konsekwencją postawy miłości i dystansu wobec swego życia. Dominuje w nim tzw. proporcja heroiczna, czyli zdolność do postępowania zgodnego ze świadomą, idealną hierarchią wartości. Spotkanie wypełnione jest pozytywnym doświadczeniem czasu terazniejszego, a w konsekwencji rozjaśnieniem kolorytu barw światła. Tak zarysowana przestrzeń spotkania może stać się miejscem zapytywania o sens.

W kolejnej części swej pracy autor bada koncepcję spotkania z punktu widzenia filozofii dialogu. W analizie fenomenologicznej opisany przez Kępińskiego kontakt psychoterapeutyczny odsłania się jako spełniający ogólne kryteria fenomen spotkania, ale opis ten nie pozwala na wyprowadzenie jednoznacznych wniosków, ponieważ wśród zaprezentowanych poglądów – obok psychologicznych dyrektyw dotyczących przeżywania spotkania – można znaleźć ogólne sformułowania natury antropologicznej, w formie stwierdzeń o charakterze autorytarnym.

Kolejna część pracy Andrzeja Kokoszki jest rekonstrukcją modelu psychoterapii w języku stworzonej przez Antoniego Kępińskiego teorii metabolizmu informacyjnego. Z psychiatrycznego punktu widzenia istota zaproponowanego modelu opiera się na poprawnym i komplementarnym funkcjonowaniu elementów struktury świata przeżyć, tj.: centrum kontroli, czyli ja, granic osobowości zabezpieczających poczucie rzeczywistości, systemu struktur czynnościowych, źródeł energii psychicznej i systemu eliminowania elementów zbędnych. Metafora metabolizmu informacyjnego pozwala wyrazić oczywistą dla psychiatrii tezę, że zachowania osoby dotkniętej zaburzeniami psychicznymi nie da się sprowadzić do technicznego przetwarzania informacji. Stąd specyfika kontaktu psychoterapeutycznego opisanego przez Kępińskiego, obejmująca postulat zachowania horyzontalnej płaszczyzny kontaktu na wszystkich trzech poziomach (społeczno-kulturowym, emocjonalnym i biologicznym). Owocuje to atmosferą intymności oraz poczuciem wspólnoty między terapeutą a pacjentem. Ostatecznie więc psychoterapeuta ma pomagać w przywracaniu zdolności do we-

wnętrznego dialogu między własną emocjonalnością a racjonalnością, a zależy to od stopnia wzajemnego zrozumienia.

Analizowany przez Kokoszkę model psychoterapii spełnia w swym zasadniczym kształcie kryteria psychoterapii wspierającej, opartej na kontakcie a dokonującej się przez zmianę sposobu przeżywania na drodze korelatywnego doświadczenia emocjonalnego. Stawia to, rzecz jasna, ogromne wymagania wobec osoby samego terapeuty, którego sukcesy terapeutyczne świadczyłyby w równym stopniu o jego kompetencji zawodowej, jak i dojrzałości moralnej. Odsłania się tu cała specyfika, ale i swoista trudność psychoterapii opartej na kontakcie; wyłonionej nie tyle z psychopatologii i teorii psychoterapii, co z zasad moralnych. Kokoszka podkreśla, iż niewątpliwą zasługą Profesora było zwrócenie uwagi na moralność jako na jedną z możliwych sfer zaburzeń psychicznych. Tu również leży źródło zainicjowanej przez niego psychopatologicznej analizy systemu wartości.

Dokonawszy analizy zasadniczych elementów psychoterapii w ujęciu Kępińskiego, Kokoszka przystępuje do udzielenia odpowiedzi na trzy postawione uprzednio pytania.

1) Poglądy Kępińskiego nie są dostatecznie precyzyjnie sformułowane, by móc je uznać za system psychoterapii; odpowiadają natomiast aktualnie uznanym zasadom psychoterapii wspierającej, opartej na kontakcie.

2) Kępiński – wbrew świadomości ograniczeń ludzkiego poznania i wpływu mechanizmów nieświadomych na całokształt przeżywania – jawi się jako ten, kto mocno wierzy w człowieka, w jego siłę moralną, zdolną zbliżyć do prawdy i doskonałości. Dodatkową trudność w pracach Kępińskiego stanowi pomieszanie dwóch porządków: psychologicznego rozumienia mechanizmów zachowania oraz porządku moralnego, wynikającego z rozstrzygnięć natury filozoficznej, etycznej bądź religijnej. Kokoszka zwraca ponadto uwagę na pewne cechy absolutystyczne prezentowanych tekstów Profesora, które ujawniają się niejako niezależnie od deklarowanego sceptycyzmu poznawczego. Wszystko to przesądza o możliwościach uprawiania psychoterapii dokładnie w taki sposób, jak to czynił Kępiński.

3) Dostrzeżone niespójności w poglądach Kępińskiego powodują, że nie można go uznać za twórcę oryginalnej teorii i praktyki psychoterapeutycznej. Zarazem jednak fakt zwrócenia uwagi na znaczenie problematyki psychologicznego przeżywania wartości ma charakter prekursorski i stanowi inspirację dla dalszych badań.

W dwóch ostatnich częściach książki autor rozwija naszkicowaną przez Kępińskiego ideę psychologicznej koncepcji przeżywania wartości oraz omawia znaczenie korektywnego przeżycia aksjologicznego w psychoterapii. Nie dysponując psychologicznymi danymi eksperymentalnymi, Kokoszka rozpoczyna od prezentacji analiz doświadczenia wartości na gruncie filozofii dialogu, traktując je jako punkt wyjścia badań dokonywanych w aspekcie psychologicznym. Analizy Tischnerowskiego „rozumu dialogicznego” przejawiającego się jako siła

osądu, ustanawiająca miejsce człowieka w dramacie ludzkim skłaniają do postawienia pytania o naturę jego działania. Autor wskazuje na fakt, iż wylaniające się z analiz fenomenologicznych pozytywne konsekwencje działania rozumu dialogicznego sugerują, że w badaniach jego psychologicznych aspektów należy rozważyć możliwość istnienia specyficznego *supralogicznego* poziomu organizacji procesów psychicznych, przy czym punktem wyjścia do badań psychologii spotkania mógłby być neojacksonowski model poziomów organizacji procesów psychicznych. Obok perspektyw badawczych Kokoszka zwraca uwagę na możliwość wykorzystania przeżycia wartości w obszarze psychoterapii; za przyjęciem hipotezy korektywnego przeżycia aksjologicznego przemawia fakt istnienia grupy pacjentów, u których w przebiegu choroby objawy nie ustępują, ale zmieniają znaczenie: nabierają sensu i nie utrudniają realizacji celów życiowych.

Podsumowując analizy psychoterapii w ujęciu Kępińskiego, autor podkreśla znaczenie rozumienia, które winno uzyskać swoje ostateczne urzeczywistnienie w tym, co można nazwać *podnoszeniem na duchu* – nie tylko poprzez pomoc w bolesnym poznaniu samego siebie, ale i poprzez otwarcie na korektywne przeżycie aksjologiczne, które może doprowadzić do ponownego zintegrowania osobowości wokół wartości spotkania.

Dla mnie szczególnie intrygujące jest pytanie, na ile jest możliwe sformułowanie pełnej koncepcji psychologii przeżywania wartości oraz psychopatologii systemu wartości w zaburzeniach psychicznych, a co za tym idzie – wykreowanie odpowiednich zasad postępowania terapeutycznego. Ponadto rodzi się pytanie: czy przeżycie aksjologiczne należy traktować jedynie jako wzmocnienie mechanizmów obronnych kontrolujących trudne do zniesienia przeżycia, czy też trzeba dokonać kolejnej rewizji psychoanalitycznych ustaleń i uznać pierwotną orientację człowieka na wartości? Pytania te zdają się również niepokoić autora omawianej książki, toteż prezentowana pozycja niesie w sobie coś niezwykle inspirującego, skłaniającego do dalszych zapytywań. Zwłaszcza, że idzie o człowieka chorego psychicznie, a więc szczególnie mocno naznaczonego cierpieniem, ale też domagającego się pomocy, często heroicznej. Zatem nie wydaje się bezpodstawny wymóg prezentowania swym życiem wartości najwyższych, skierowany do terapeutów. Tu być może tkwi tajemnica niezwyklej siły przekazu książek Kępińskiego, niezależnie od pewnych niespójności i metodologicznych pęknięć, które ujawniły się w trakcie badań Kokoszki. Warto w tym kontekście przytoczyć niezwykle trafny fragment przedmowy do prezentowanej książki autorstwa Józefa Tischnera:

„Kępiński jest taki, jaki jest. Stąd raz po raz pojawiają się w jego tekście [tj. A. Kokoszki; przyp. AZ] uwagi w rodzaju «Kępiński nie wyraził się jasno», «Kępiński jest wieloznaczny», «Kępiński nie dokończył swojej myśli». Uwagi te są ze wszech miar uzasadnione. Byłoby bardzo źle, gdyby ich nie było. Z drugiej jednak strony czytelnik [...] myśli sobie: «niemniej, to, co w tym miejscu mówi Kępiński, jest prawdą». I tak to jest z tym Kępińskim: raz po raz «prawda»

wchodzi w spór z «metodą». Natomiast Andrzej Kokoszka celnie nam to wskazuje” (s. 9).

Istotnie – przy całym swym szacunku dla osoby i dzieła Kępińskiego – Kokoszka ujawnia w swej pracy niezwykle rzetelne podejście do analizowanych tekstów. Wyznacza zasadnicze kierunki badań, dobiera jedyną możliwą do zastosowania w tego typu pracy metodę analizy tekstu, a następnie konsekwentnie bada podstawowe zręby psychoterapii Kępińskiego. Precyzyjnie rozgranicza poglądy samego Kępińskiego od rekonstrukcji jego myśli i interpretacji, która bynajmniej nie pretenduje do rozstrzygnięć ostatecznych, choć niewątpliwie inspiruje, wskazując celnie na obszary domagające się dalszych uściśleń. Taki też charakter mają rozdziały poświęcone analizie przeżywania wartości, choć sam autor zaznacza, że jego propozycje są koncepcjami będącymi dopiero w trakcie tworzenia i weryfikowania.

Książka Andrzeja Kokoszki to dobre i rzetelne studium, które precyzuje sprawy ważne, domagające się dalszych poszukiwań ze względu na człowieka chorego. Książka przychodzi w dobrym momencie, bo myśl Kępińskiego wciąż promieniuje i stawia wymagania; natomiast naukowa ścisłość i logika prezentacji tej myśli autorstwa Andrzeja Kokoszki wydaje się celnie trafiać do tych, którzy zostali wezwani do bliskości wobec dramatu ludzkiego cierpienia, zwłaszcza tak szczególnego, jakim jest choroba psychiczna.

MASKI ZŁA

Rüdiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania,
Czytelnik, Warszawa 1999

Ukazała się na polskim rynku wydawniczym książka niemieckiego filozofa i pisarza, Rüdigera Safranskiego, która traktuje o bolesnym wyzwaniu, jakie dla ludzkiej myśli stanowi zło. Autor prowadzi nas po ścieżkach myślenia o złu oraz pokazuje próby, jakie podejmowała ludzka refleksja, aby się z tym problemem uporać.

Swoje rozważania na temat zła rozpoczyna Safranski słowami: „Żeby zrozumieć zło, nie musimy fatygować diabła. Zło przynależy dramatowi ludzkiej wolności. Jest ceną tej wolności” (s. 5). Zło jest uwikłane w wolność człowieka. Podejmując refleksję nad wolnością, natykamy się w jakimś momencie na zło. Jego istnienie prowokuje pytanie – skąd zło? (*unde malum?*), pytanie, które nie pozwoliło spocząć ludzkiej myśli, od chwili jej przebudzenia się. Safranski pisze: „Niniejsza książka chce się przedrzeć przez gąszcz doświadczeń zła i refleksji o nim. Zło nie należy do tematów, którym zadośćuczynić może jakaś teza, bądź które można rozwiązać jak problem. Wystarczy, jeśli na jego, z konieczności pokrętnych drogach tu i ówdzie otworzy się perspektywa pozwalająca widzieć nieco dalej” (s. 6). Zaiste, widać w tej książce, jak Safranski tropi różne postacie zła, ale daleki jest od jednoznacznych rozstrzygnięć czy ostatecznych wniosków. Autor naświetla doświadczenia zła i poddaje je refleksji, nawiązując do wybitnych myślicieli.

Próbuje najpierw niemiecki myśliciel, szukając odpowiedzi na pytanie „skąd zło?”, dokonać egzegezy księgi Starego Testamentu, Genesis, zwłaszcza historii grzechu pierworodnego. Niejednokrotnie człowiek, wmyślając się w tę historię, szukał odpowiedzi na to pytanie. Wedle interpretacji Safranskiego, człowiek utracił rajska niewinność nie wówczas, gdy spożył owoc z drzewa poznania, lecz wtedy gdy mu tego zakazano. Zakazując, Bóg podarował człowiekowi wol-

ność. Oznacza ona możliwość wyboru. Może się stać pożądaniem, tęsknotą. Można tę wolność uwieść. Niekoniecznie musi ona zaprowadzić człowieka do poznania tego, co dla niego odpowiednie. Poznanie nie dorosło do wolności. I jak się okazuje, nigdy nie dorasta. Wylania się dramat wolności. Do historii grzechu pierworodnego nawiązywać będą filozofowie. Hegel np. będzie ją interpretował nie jako historię upadku, lecz jako początek historii sukcesu. Powie: „Poznanie leczy ranę, którą samo jest.” Historia grzechu pierworodnego pokazuje, że człowiek, taki, jaki wyszedł z rąk Stwórcy, jest kimś nie do końca ustalonym. Nietzsche powie: „nieustalone zwierzę”. Musi poprzez wybory stwarzać samego siebie. Ale ponieważ poznanie nie dorasta do jego wolności, wybiera nie to, co trzeba. Wybiera zło. Praktycznie oznacza to, że człowiek oraz, jak zauważa Safranski, również Bóg muszą nauczyć się żyć ze złem (w tradycji greckiej będzie inaczej: błogosławieństwo poznania przynosi stopniowe uwalnianie się od zła).

Dalej pokazuje Safranski niezwykłą przygodę Augustyna z problemem ludzkiej wolności i zła. Augustyn, uzdolniony retor, manichejczyk, okrężną drogą dochodzi do chrześcijaństwa. Wcześniej doświadczył, że wolność ludzka jest otchłanią. Tak trudno ją pojąć i takie niespodzianki sprawia człowiekowi. Potem jako chrześcijanin, wgłębiając się w tę otchłań, natyka się nie na wszechpotężne zło, lecz na Boga. „Dla siebie, Panie, nas stworzyłeś i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”. Safranski celnie komentuje: „W swej późniejszej teologii z wielkim naciskiem podkreśla [Augustyn], że to nie skłócenie z życiem i jego przyjemnościami wiedzie nas ku Bogu, lecz bezmierna miłość do życia, właśnie dlatego poszukująca życia bez granic [...] Życie bez granic mamy już teraz, w momencie gdy pocujemy, że należymy do Boga” (s. 42). Augustyn pojmuje zło jako brak bytu, niedostatek dobra. Człowiek zdradza siebie, gdy „odpada od Boga”. Wolny jest wówczas, gdy Boga wybiera. Wolność dorasta do poznania wtenczas, gdy poznaje Boga jako warunek ocalenia człowieka przed otchłanią swojej wolności. To zaś może sprawić tylko Bóg.

W kolejnym rozdziale Safranski nawiązuje w swojej refleksji nad złem do filozofii Schellinga. Jest ona spekulatywnym wysiłkiem uporania się z problemem zła. W nawiązaniu do Schopenhauera i jego filozofii pesymizmu Safranski zauważa, że jego receptą na pozbycie się zła jest „odpadnięcie od świata”, a w konsekwencji negacja woli indywidualnego istnienia. Jest to swoista forma kapitulacji wobec zła.

Prowadząc nas po ścieżkach refleksji nad złem, Safranski natyka się na Oświecenie. Jest ono szczególnie istotną przygodą myśli ludzkiej, bowiem ciągle jeszcze wpływa na nasze widzenie świata i człowieka. Było wielką apologią rozumu. To rozum jest tą siłą, z którą człowiek wiąże nadzieję na przewyciężenie zła. Z punktu widzenia rozumu zło jako takie nie istnieje. Jest co najwyżej błędem, zabobonem, niewiedzą. Kant powie: „Oświecenie jest wyjściem z samozawinionej niedojrzałości.” Wiara w rozum i jego moc rozwiązania wszystkich ludzkich bolączek wydaje się jedynym panaceum na zło i dylematy ludzkiej wolno-

ści. Kant co prawda zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek jest zrobiony z „krzywego drzewa”, jednak posłuszeństwo rozumowi może mu zapewnić zwycięstwo nad sobą samym. Safranski pisze: „Jądrym kantowskiej argumentacji jest wiara w powszechność rozumu. Jest on organem, za pomocą którego jednostka może się zrozumieć nie tyle jako członek określonego narodu czy państwa, ale w ogóle ludzkości. Rozum znosi granice: jednostka szanująca swój rozum i słuchająca się go odkrywa w sobie i zaczyna szanować ludzkość” (s. 121).

Przyjdzie potem pozytywizm i Comte, a z nimi wiara w potęgę nauki i jej możliwości rozległych zastosowań w ulepszanie człowieka i społeczeństwa. A dalej, co Safranski pokazuje z niezwykłą dynamiką, doświadczenie irracjonalnej erupcji zła w postaci dwóch wojen światowych, Holocaustu oraz Kołomy. Jak to było możliwe w perspektywie kantowskiego rozumu i wiary w nieskończoną potęgę postępu? Niezwykłość książki niemieckiego myśliciela polega na tym, że ukazuje z niezwykłą jasnością drugie oblicze naiwnej apoteozy rozumu, który też przecież może oszaleć, a szaleństwo może stać się wielce rozumne, oraz drugie oblicze naukowych osiągnięć, które przyjęły postać technokracji. Kant nie wierzył w zło absolutne. Było ono zresztą nie do pojęcia na gruncie jego antropologii. Co najwyżej, zło jest radykalne, ale rozum może sobie z nim poradzić. Safranski zauważa: „Hitler, który tyle destrukcji ze sobą przyniósł, nie przychodzi z nicości” (s. 216).

Autor w pierwszym rzędzie wskazuje na Nietzschego. W tle znajduje się również naturalizm i biologizm. Nietzsche pokazuje skrajne konsekwencje „śmierci Boga”, którą sam zadekretował. Dla Nietzschego przebudzenie świadomości wiąże się z rozsądzaniem. Człowiek i świat przestają być oczywiste. Stąd zachodzi potrzeba ich uwartościowania. Dokonuje się to przy pomocy wynalazku nieba idei oraz chrześcijańskiego Boga. Świat uzyskuje wartość jako odbicie idei lub jako stworzenie. Pod niebem idei, jak sądzi Nietzsche, człowiek nigdy nie spotkał się ze światem ani ze sobą, bowiem kocha siebie tylko ze względu na idee czy Boga. Po śmierci Boga okazało się, że religijne pierwiastki tkwią nie w rzeczach samych, lecz zostały w nie wprojektowane przez wyobraźnię. Teraz rzeczywistość odarta z wartości staje przed człowiekiem naga. Taki sam jest jednak człowiek. Natura, jeśli chodzi o wartość, jest niczym. Jest indyferentna moralnie. Zło i dobro nie istnieją. Są tylko silni i słabi. Dramat poznania, które nie dorosło do wolności, oraz wolności, która nie dorosła do poznania, postawił nas wobec ślepej natury. Safranski za Freudem wylicza cały katalog urazów, które stały się udziałem współczesnego człowieka za przyczyną poznania naukowego: uraz kosmologiczny, biologiczny, psychologiczny, dodając do nich uraz ekologiczny czy uraz wywołany przez komputerowy model umysłu. Poznanie siebie samego dokonane przez pryzmat tych urazów jest traumatyczne. Prowadzi do całkowitej dewaluacji człowieka. Foucault powie, iż „człowiek znika jak twarz nakreślona na piasku plaży”.

Doświadczenie Holocaustu, do którego nawiązuje Safranski, aby pokazać twarz zła absolutnego wylaniającą się z niego, zmienia radykalnie myślenie

o człowieku. Instytucje, które, jak dotychczas wierzone, były zdolne tamować otchłanne porwy nieokiełznanej wolności człowieka, dokonały „upaństwowienia” zbrodni. Jednocześnie pokazały, że masowa produkcja trupów, dokonana przy ich udziale, pozwala zachować oprawcom czyste sumienie. Zło ubrało maskę „banalności zła” (Hannah Arendt).

Prowadzi nas Safranski dalej na szlaki opowieści o Wielkim Inkwizytorze Dostojewskiego. Porównuje Wielkiego Inkwizytora z Hitlerem. Dla tej złowroziej postaci „cynizm środków” służy „moralności celów”. Wielki Inkwizytor chce zapewnić stadnym zwierzętom, jak nazywa ludzi, skromną szczęśliwość. U Hitlera nie zostało nic z moralności celów. Pragnie on nihilizmu doskonałego.

I jeszcze w zestawieniu z Holocaustem autor konfrontuje nas z postacią Hioba. Ten bohater starotestamentalny wobec doświadczenia nie dającego się usprawiedliwić zła, które staje się jego udziałem, przechodzi ewolucję rozumienia Boga. Bóg z fundamentu staje się Bogiem otchłannym, niezgłębionym. Również świat staje się otchłania, staje się światem niepojętym. Hiob, aby oprzeć się pokusie zdrady samego siebie, powątpiewając o Bogu, nie wątpi w Niego jednak. Pisze Safranski: „Pobożność Hioba to «męstwo bycia» na przekór warunkowaniom świata. Bóg Hioba nie jest ponad nim, lecz w nim” (s. 279). Autor, nawiązując do Nietzschego, zastanawia się, czy nie jest bardziej zasadne dochowanie wierności sobie, jeśli się ją zdobywa drogą okrężną, przez Boga, nawet jeśli Bóg zagadkowo wycofał się ze świata.

Safranski zapytuje w końcowych partiach książki: czy rzeczywiście dojrzałość człowieka polega na odwadze istnienia w pustym świecie, który został „odczarowany” z wartości? Czy „wierność ziemi” jest prawdziwym spełnieniem człowieka?

Ale z drugiej strony czy rzeczywiście wobec „prygniatającej potęgi natury” i „dojmująco odczuwanej niedoskonałości kultury” religia ma być tylko dobroczynną iluzją? Czy miał rację Kant, kiedy myśląc o swym służącym Lampem, obowiązki etyczne o fundamencie rozumowym przedstawiał jako nakazy boskie?

Przedstawiając rolę prawdziwej religii, Safranski stwierdza: „Religia zachowuje szacunek dla tajemniczości, niezgłębialności świata. W świetle religii świat staje się większy, kryje bowiem tajemnicę, a człowiek postrzega siebie jako jej część. Pozostaje niepewny samego siebie” (s. 288).

Czy po doświadczeniach Holocaustu i Kołomy, spoza których wyziera niszcząca zło zatrutej wolności człowieka, wystarczy wskazanie przez Safranskiego na owo słynne kantowskie „jak gdyby”, wedle którego człowiek winien działać tak, „jak gdyby” Bóg bądź nasza natura miała wobec nas dobre zamiary?

U ŹRÓDEŁ ZASADY DIALOGICZNEJ

Małgorzata Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*,
Polska Akademia Nauk, Kraków 1997

W ostatniej dekadzie na polskim rynku wydawniczym ukazało się wiele przekładów dzieł czołowych przedstawicieli filozofii dialogu. Jednak liczba opracowań dotyczących tego niezwykle interesującego nurtu filozoficznego jest w naszym kraju nadal niewielka, a z całą pewnością niewystarczająca. Do zapewnienia tej dotkliwej luki przyczynia się w jakimś stopniu książka Małgorzaty Jantos pt. *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, wydana przez krakowski Oddział Polskiej Akademii Nauk w serii *Nauka dla wszystkich*.

Zgodnie z założeniami wspomnianej serii, każda z wydawanych w jej ramach publikacji ma za zadanie popularyzację aktualnych zagadnień nauk humanistycznych, przyrodniczych lub technicznych. Niewątpliwie ten sposób popularyzacji tematyki filozoficznej przyczynia się do upowszechnienia jej wśród nauczycieli, studentów i uczniów szkół średnich, do których skierowana jest seria *Nauka dla wszystkich*. Należy jednak mieć nadzieję, iż książka Małgorzaty Jantos, skromna rozmiarami (90 stron), lecz opatrzona dość ogólnym i sugerującym szeroki przegląd koncepcji dialogicznych tytułem stanowi zapowiedź bardziej wyczerpującego opracowania poruszanych zagadnień.

W omawianej pracy Małgorzata Jantos ogranicza się do przesłedzenia korzeni dialogicznego myślenia Martina Bubera. Do badania tropu wiodącego ku źródłom jednej z najważniejszych koncepcji dialogicznych Autorka przystępuje z jasnym celem: należy przesłedzić, czy idea dialogu „funkcjonuje w sposób absolutnie samodzielny”, niezależny od odmiennych uwarunkowań, jakim podlega myślenie poszczególnych filozofów. Tę samodzielność próbuje wykazać, prezentując, „jak idea dialogu funkcjonowała w idealizmie Fichtego, ateizmie i materializmie Feuerbacha i w dialogice Bubera” (s. 18).¹

¹ Wszystkie odsyłacze w tekście umieszczone w nawiasach, jeśli nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do omawianej książki.

Prezentacja teorii Martina Bubera poprzedzona więc została analizą zasady dialogu w antropologii Ludwika Feuerbacha. Pod jego wpływem pozostawał przecież sam Buber. Przygotowaniem do rozważań o filozofii Feuerbacha jest krótki rozdział poświęcony ujęciu problematyki drugiego człowieka w idealizmie Johanna Gottlieba Fichtego. Właśnie w polemice z jego poglądami kształtowała się Feuerbachowska wizja relacji Ja-Ty jako zasady antropologicznej. Małgorzata Jantos stwierdza, iż filozofia Fichtego należy do systemów „zdawałoby się hermetycznie zamkniętych na obecność Innego...” (s. 9). Tym bardziej interesujące wydaje się zamierzenie badawcze Autorki *Filozofii dialogu*, aby wykazać, że tego rodzaju myślenie stanowiło pośrednio jedno ze źródeł inspiracji, nie tylko negatywnych, które przyczyniły się do powstania Buberowskiej filozofii relacji Ja-Ty.

Wspólnym punktem wyjścia całego nurtu „nowego myślenia” lub – jak to określa Małgorzata Jantos – „nowego paradygmatu” było, jak wiadomo, pragnienie przezwyciężenia metafizyki podmiotowości, której najlepszym przykładem w myśleniu europejskim jest Kartezjusz i jego filozofia *cogito*. Zmianą cechą „nowego myślenia” stało się również korzystanie z inspiracji religijnych czerpanych z judaizmu (M. Buber, F. Rosenzweig, E. Lévinas) i z chrześcijaństwa (F. Ebner, G. Marcel).

Wprowadzenie tych inspiracji do „nowego paradygmatu” doprowadziło, zdaniem Autorki omawianej publikacji, do poszerzenia rozumienia słowa „filozofia”, umożliwiającego zmianę dotychczasowej perspektywy myślenia. Ma to istotne znaczenie, gdyż, jak wynika ze wstępnego rozdziału pracy, poświęconego inspiracjom filozofów dialogu, w ciągu dziejów dokonano się rozbitcie starogreckiego pojęcia *logos*u zawierającego w sobie jedność rozumu i słowa. W wyniku tego procesu filozofia stała się „wiedzą rozumu”, a religia „sługą słowa”. „Filozoficzny rozum – pisze Małgorzata Jantos – jest zawsze indywidualny i oznacza nie więcej niż »Ja myślę«. W przeciwieństwie do tego słowo, to znaczy religijne słowo, jest zawsze wezwaniem, wezwaniem imiennym” (s. 7). Należy zwrócić uwagę, iż „służba słowu” obejmuje w sobie również filozoficzną wiedzę rozumu. Dostrzegający znaczenie wezwania religijnego słowa neokantysta Hermann Cohen zadaje sobie pytanie, czy rozum („*cogito*”) potrafi dojść do poznania samodzielnie (s. 7-8). To pytanie, zdaniem Autorki, podjął m.in. Franz Rosenzweig, który odnalazł w postawie „*cogito*” niedoskonałości i usiłował przezwyciężyć je właśnie przez powrót do łączenia postawy rozumu z religijną postawą „słuchania słowa”. Podobne starania podejmowali również inni przedstawiciele filozofii dialogu, w tym także Martin Buber.

Stanowiący największą część książki i przedstawiający chyba najpowszechniej znaną koncepcję dialogiczną trzeci rozdział został poświęcony analizie dialogu jako podstawowej formy egzystencji człowieka w filozofii Martina Bubera. Jego poglądy, są, jak sądzę, na tyle znane, iż ze względu na objętość niniejszego tekstu można pominąć ich szczegółowe omówienie, odsyłając zainteresowanych tą niezwykle ciekawą filozofią do tekstów źródłowych lub

opracowań.² Rezygnując z bliższego przedstawienia tego rozdziału, należy jednak podkreślić, wobec szczupłości całej książki, rzetelność i kompetencję Autorki w prezentowaniu filozofii Bubera na bardzo interesujące partie tego rozdziału, przeznaczone na próbę udzielenia odpowiedzi na istotne pytanie: czy filozofia Bubera jest mistycyzmem? Ciekawym elementem odpowiedzi udzielonej przez Małgorzatę Jantos jest podkreślenie wpływu na myślenie Martina Bubera nie tylko chasydyzmu, lecz również mistyki niemieckiej (s. 69).

Zainteresowania Martina Bubera mistycyzmem sięgają lat 1900-23, kiedy to zgłębiał on teksty takich mistrzów mistyki, jak: Mistrz Eckhart, Anioł Ślżak, Paracelsus i św. Jan od Krzyża. Swój doktorat obroniony w 1904 roku na Uniwersytecie Wiedeńskim poświęcił Buber m.in. zgłębianiu mistycyzmu Mikołaja z Kuzy i Jakuba Böhmego. Wynikiem badań nad szeroko pojmowanym mistycyzmem, również żydowskim, była książka, którą Buber wydał w roku 1909: *Ekstatische Konfessionen*. Według niektórych uczniów Bubera – od których to poglądów on sam jednak odcinał się zdecydowanie – również opublikowane w 1923 roku zasadnicze dla myśli dialogicznej dzieło *Ja i Ty* było wykwittem mistyki i poezji. Mimo iż – jak twierdzi Małgorzata Jantos – rok 1923 został uznany przez większość badaczy myśli Buberowskiej za moment odejścia od wszelkich „mistycyzmów”, to jednak nie należy lekceważyć ich wpływu, który kształtował myślenie dialogiczne Bubera.

Ten bardzo ciekawy wątek pracy poświęconej korzeniom myśli dialogicznej Martina Bubera ustępuje jednak głównemu zamierzeniu Autorki, jakim jest mało znana w polskiej literaturze filozoficznej i dlatego warta przybliżenia próba wyprowadzenia genealogii Buberowskiej filozofii dialogu z dialogicznej antropologii Feuerbacha, wypracowanej w dyskusji z otwartą, zdaniem Małgorzaty Jantos, na obecność Innego idealistyczną filozofią Fichtego.

Ponieważ subiektywizm w filozofii osiągał swoje apogeum dwukrotnie (najpierw u Hegla, a później u Husserla), dwa były również momenty reakcji na tego typu filozofię. Z tego protestu w znacznej mierze zrodziła się współczesna dialogika, w której widoczne są spory zarówno z heglizmem, jak również z transcendentalizmem Husserla. Najpierw jednak w XIX wieku zakwestionował ją mocno Feuerbach, zwracając się z krytyką idealizmu nie tylko wobec Hegla, ale także w stronę Fichtego, którego nazywał, jak pisze Małgorzata Jantos, „mesjaszem spekulatywnego rozumu” i „klasycznym idealistą” (s. 19).

Autorka *Filozofii dialogu* podkreśla, iż pierwsi krytycy Fichtego, w tym m.in. Schelling, Hölderlin i Hegel, nie zauważyli tej płaszczyzny jego rozmyślań, którą dostrzegł dopiero Feuerbach, to znaczy „płaszczyzny istniejących i możliwych związków Ja i Ty” (s. 10). Intuicję pierwotnej jedności Ja z Innym Małgorzata Jantos dostrzega u Fichtego „w problematyce Drugiego, pewnego Ty, które jest odróżniane w swoim sposobie istnienia od istnienia rzeczy” (s. 12). W powszechnie

² Spośród opracowań dostępnych w języku polskim wymienić tu można m.in. publikację K. Świącickiej pt. *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, PAN IFIS, Warszawa 1993.

uznawanym Fichteńskim stosunku Ja i Nie-Ja, które nie jest tożsame z relacją Ja-Ty, można dostrzec, zdaniem Autorki omawianej publikacji, moment odróżnienia „osoby” od występującej w świecie Nie-Ja „rzeczy”. Świat przecież otwiera się dla Ja, gdy spotyka ono osobę, a więc pewne Ty – dowodzi Małgorzata Jantos.

Ponadto w jednej ze swych prac Fichte wyraźnie stwierdza, iż drugi człowiek jest doświadczany, a nie wydedukowany. Inny zdaje się wówczas odkryty jako inne Ja. „Problematykę Ty spotykamy u Fichtego tam – twierdzi dalej Autorka – gdzie Ja określane jest jako transcendentalna i fundamentalna podstawa wiedzy i działania” (s. 13). Możliwość przełamania niezgodności pomiędzy Ja i Przeciw-Ja (tak Fichte w swej filozofii najczęściej określa Ty) zaistnieć może dzięki prawu etycznemu, gdyż inny człowiek jest dla Ja przede wszystkim osobą, a nie jedynie rzeczą. Ponieważ etyczne działania dotyczą Ja i istot jemu równych, a więc występują w spotkaniu Ja i Ty, stwierdzić należy, iż stosunek człowieka do Innego jest dla Fichtego fundamentalnym problemem filozofii – podsumowuje Małgorzata Jantos. Dzieje się tak dlatego, iż „każdy człowiek posiada własną indywidualność i swoje miejsce w etycznym porządku królestwa ducha, w każdym jednak prawo etyczne wyraża się w inny sposób, każdy bowiem posiada własne sumienie” (s. 13).

Na zakończenie analizy obecności zasady dialogu w filozofii Fichtego Autorka publikacji zwraca uwagę, że Fichte, jako jedyny z wielkich przedstawicieli idealizmu niemieckiego, zajął się dokładniej zjawiskiem języka i rozwoju gramatyki (zwłaszcza wyodrębnieniem się zaimków osobowych). Zagadnienia te są, jak wiadomo, ważnym tematem całej dialogiki. Podsumowując analizę filozofii Fichtego, Autorka stwierdza, iż już w jego myśleniu nastąpił częściowy przełom w absolutnej dominacji podmiotu, charakterystycznej dla całego nurtu idealistycznego. Nie zostało to jednak zauważone w takim stopniu, jak miało to miejsce w przypadku innych filozofów (s. 18).

Prezentując antropologię Feuerbacha, Małgorzata Jantos zwraca uwagę, że punktem wyjścia było dla tego filozofa wykorzystanie Ja jako podstawy „nowej filozofii” dzięki negacji Ja – zasady uzyskanej przez Fichtego. Feuerbach przejął od Fichtego uznanie Ja za „uniwersalną zasadę dedukcji”. Jednakże to Ja nie jest już czystą świadomością, „duchem”, lecz staje się „ciałem”. Ja oznacza teraz konkretnego człowieka, który staje się podstawą „nowej filozofii”. Jest to Ja zawsze ucieleśnione, nie jest ono traktowane jako myślenie lub czysta świadomość, lecz jest odczuwaniem, czuciem i świadomością ciała. Autorka podkreśla, iż ta antropologia, oparta na spotkaniu Ja i Ty, kształtowała się przede wszystkim w relacji do filozofii Fichtego, który jako pierwszy z idealistów zwrócił się ku temu, co praktyczne, ku działaniu (s. 21).

Początkowo według Feuerbacha jedność między ludźmi jest możliwa tylko w myśleniu. W jego ogólności zostaje zniesione rozdzielanie spowodowane tym, iż człowiek jest bytem poddanym ograniczeniom przyrody. To zmysłowość zamyka człowieka w sobie i odgarnia go od innych. Człowiek oddzielony od innych czuje naturalny pęd do zjednoczenia się z nimi. Małgorzata Jantos za-

znacza, że już w tym pierwszym okresie filozofowania Feuerbacha wyraźnie widać obecność idei „wspólnoty jako pełnej integracji indywidualów w całość” (s. 23). Spotkanie z Ty dokonuje się tu jako wspólnota gatunku.

W późniejszym okresie duże znaczenie dla Feuerbacha ma miłość jako środek umożliwiający przezwyciężenie jednostkowości oddzielnego Ja, miłość, w której, inaczej niż w myśleniu, kochające indywidualum zespala się ze wspólnotą, nie tracąc przy tym swej odrębności. Akt miłości, który ma swą podstawę w cielesności, wznosi je ponad naturalność ku porządkowi duchowemu.

W okresie wyzwania się spod wpływów heglizmu Feuerbach na nowo definiuje rolę myślenia. Podkreśla, że nie jest nią monolog, lecz komunikacja. Myślimy przecież nie dla siebie, lecz dla innych. „Jeżeli chcę czegoś dowieść, to dowodzę tego dla innych” – pisze Feuerbach. Dowartościowana zostaje również zmysłowość, gdy bytem staje się dla niego to, co konkretne i zmysłowe, a nie abstrakcja. „Wszystkie jego usiłowania – pisze Małgorzata Jantos – zmierzają ku temu, aby absolutna filozofia ducha została (...) zmieniona w ludzką filozofię człowieka. Tylko ze zmysłowości wywodzi się prawdziwe pojęcie egzystencji, ponieważ rzeczywista egzystencja okazuje się być tym, czego się nie wymyśla, nie wyobraża, lecz co po prostu się nam narzuca” (s. 27).

Przez zmysłowość pojmował Feuerbach nie tylko jakąś sferę przynależną bytowi ludzkiemu, lecz całego człowieka w jego cielesności, która określa jego stosunek zarówno do natury, jak i do drugiego człowieka. Jednak, jak podkreśla Autorka, człowiek Feuerbacha odróżnia swoją relację do przedmiotów (którą wyznaczają potrzeby) od relacji międzyludzkich. Ważną cechą istoty ludzkiej jest według Feuerbacha jej stosunek do Innego. Istnienie ludzkie jest szukaniem jedności z drugim człowiekiem. „Do pojęcia Ja należy pojęcie Ty, tak samo jak do całkowitej i rzeczywistej istoty człowieka należy rzeczywisty świat. Świat otwiera się w swojej prawdzie nie dla Ja czy jakiegoś Ty, lecz dla Ja i Ty w ich konkretnym współbyciu” (s. 30) – pisze, podsumowując analizy dotyczące antropologii Feuerbacha, Małgorzata Jantos.

Jedną z interpretacji relacji Ja-Ty funkcjonującej w filozofii Feuerbacha ujmuje ją jako relację Ja-społeczeństwo. To właśnie te „społeczno-filozoficzne” poglądy Feuerbacha miały, według Małgorzaty Jantos, zainspirować dialogiczne myślenie Martina Bubera (s. 38-39). Nie kto inny, lecz Ferdynand Ebner sugerował, jej zdaniem, iż relacja Ja-Ty zawarta w pismach Feuerbacha jest zbliżona do tej, która funkcjonuje w koncepcji Buberowskiej. Sam Buber uważał, że to właśnie Feuerbach „zainaugurował (...) owo odkrycie Ty, które nazwane zostało później »przewrotem kopernikańskim« w nowoczesnym myśleniu i »fundamentalnym wydarzeniem«, »równie brzemienne w następstwa jak odkrycie Ja przez idealizm«, które »po raz drugi musi dać nowy początek europejskiemu myśleniu, wyprowadzając nas poza kartezjański początek filozofii nowożytnej« (Problem człowieka, s. 34).

Martin Buber, który całe swoje myślenie oparł na fakcie istnienia relacji Ja-Ty, uzasadnia tę relację, jak wiadomo, wprowadzając filozoficzną kategorię „po-

między” (Zwischen), w którym „wydarza się duch” transcendujący wydarzenie spotkania. Zachowując podstawowy rys antropologii Feuerbacha, tzn. istnienie relacji Ja i Ty, chce on stworzyć filozofię nie tylko uwzględniającą dialog międzyludzki, ale obejmującą także relację człowieka ze światem, a przede wszystkim opisującą dialog człowieka z Bogiem. Pamiętać należy, że Buber odróżnia podmiot poznający (pozostający w stosunku Ja-Ty wobec rzeczywistości) od podmiotu wchodzącego w dialog z Innym (relacja Ja-Ty). Dla niego pełnią relacji Ja-Ty jest jedynie relacja z Bogiem, który jest dla człowieka „wiecznym Ty”.

Wielka różnorodność inspiracji i tradycji, na które powołują się zwolennicy filozofii dialogu, wskazuje na różnorodne źródła jej powstania. Tym bardziej więc zadanie odnalezienia tropów prowadzących do tych źródeł wydaje się trudnym pożytecznym i twórczym. W przypadku książki Małgorzaty Jantos jest to udana i oryginalna próba odnalezienia źródeł dialogiki Buberowskiej. Publikacja ta wpisuje się w szereg tych prac, które w sposób niekonwencjonalny a zarazem rzetelny prezentują badania dotyczące korzeni jednego z najbardziej żywotnych współczesnych sposobów myślenia filozoficznego. Ta niewielka, ale ciekawa i kompetentnie napisana książka powinna, jak sądzę, stanowić inspirację do dalszych prac badawczych tego typu w odniesieniu do innych przedstawicieli filozofii dialogu.

FILOZOFICZNE PORTRETY

Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów,

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1997, s. 178

Książka stanowi pokłosie cyklu publicznych wykładów, prezentujących sylwetki wybitnych polskich filozofów, wygłoszonych w 1996 roku w IFiS PAN z okazji czterdziestolecia istnienia Instytutu.

Publikacja składa się z sześciu części, z których każda stanowi odrębną całość, a dotyczą one (o kolejności zdecydowały zapewne daty urodzenia myślicieli): Mariana Zdziechowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza, Henryka Elzenberga, Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena.

Zawierają one dwa elementy: krótką notę biograficzną z wyszczególnieniem najważniejszych prac i szkic, z konieczności ogólny, generalizujący, dotyczący idei głoszonych przez myślicieli.

Pierwsza część *Religia i kultura – dzieje antagonizmu (myśl Mariana Zdziechowskiego)*, autorstwa Sławomira Mazurka, stanowi próbę wyjaśnienia sprzeczności pomiędzy niełatwym odbiorem prac Zdziechowskiego, m.in. ze względu na pompacyjny ton i anachroniczną już terminologię autora, a rosnącym od wielu lat zainteresowaniem samym Zdziechowskim i jego ideami, co przejawia się zarówno wznowieniami prac, jak i publikacjami na temat „wileńskiego pesymisty”, jak go czasem nazywano.

Sławomir Mazurek najpierw więc wymienia szereg istotnych trudności stających przed badaczem Zdziechowskiego, dalej omawia źródła inspiracji, a następnie zajmuje się jednym tylko (choć bardzo szerokim) nurtem twórczości myśliciela – wymienionym w tytule pracy konfliktem religii i kultury. Prezentuje sposób ewoluowania idei wileńskiego pesymisty na tle niezwykle interesujących i przełomowych przecież wydarzeń początku obecnego stulecia – szczególnie „inspirująca” okazała się rewolucja 1917 roku w Rosji i jej konsekwencje.

Ciekawie napisany szkic, chociaż z oczywistych względów jedynie ogólnie poruszający problematykę podejmowaną przez Zdziechowskiego, stanowi nie-

wątpliwie przyczynek do dziejów filozofii polskiej, a przez zreczenie dobrane prace uzupełniające umożliwiają szersze zapoznanie się z jednym z nielicznych myślicieli tak mocno nawiązujących do warunków, w których przyszło mu żyć i pracować, tak mocno osadzonych w ówczesnych realiach.

Druga część (autorstwa Jerzego Pelca) *Tadeusz Kotarbiński (1886-1981)* zaczyna się drobnym zgrzytem – w notce biograficznej podano rok urodzenia 1889. Poza tym studium napisano w formie zachęcającej do lektury – dzieląc je na kilka krótkich szkiców traktujących o głównych sferach zainteresowań Kotarbińskiego – *Realizm praktyczny, Reizm (semantyczny i ontologiczny), Etyka, Prakseologia* i ostatni – *Nauczyciel*; przy czym pierwszy szkic (bez tytułu) poświęcono przybliżeniu Profesora jako człowieka, a więc rodzina, z której wywodził się, nauka, zamiłowania artystyczne, postawa życiowa. Całość przedstawiona w sposób bezsprzecznie popularyzatorski – skierowana do szerokiego kręgu odbiorców z licznymi i obszernymi cytata-
mi, przyczyniającymi się do poznania stylu Kotarbińskiego.

Kolejna część to studium Stanisława Borzysza *Tatarkiewicz jako filozof*, w której autor prezentuje postawę Profesora i jego poglądy – trzy nierozdzielnie ze sobą związane obrazy świata: naturalny, naukowy i filozoficzny, teza o bezwzględności dobra (jako wartości dodatniej) i zła, znaczenie równowagi między czynnikami subiektywnymi i obiektywnymi, postulowana przez Tatarkiewicza konieczność współistnienia zmienności i niezmienności itd. Przypomniał też autor o zasadach pluralizmu i antyredukcjonizmu w dziełach twórcy *Historii filozofii* oraz o jego otwartej postawie – raczej przedstawiać, prezentować, by dać do myślenia, niż oceniać i wyrokować. Wiąże się z tym jeszcze jedna cecha Profesora, którą Stanisław Borzym nazwał „obowiązkiem porządkowania i bycia zrozumiałym”. Wydaje się, iż tej ostatniej zasadzie poddał się sam, pisząc wykład prosty, jasny i zrozumiały nawet dla laików.

Następny szkic *Samotność mądrości* autorstwa Barbary Skargi traktuje o Henryku Elzenbergu, a właściwie jedynie o jego poglądach filozoficznych. Zaprezentowano tu ewolucję badawczych zainteresowań oraz poglądów filozoficznych i szkoda, że nie przekazano wprost życiowej postawy profesora Elzenberga, bo dopełniłoby to obrazu człowieka-filozofa. Można, to prawda, nieco wyczytać między wierszami, ale wylania się wówczas profil psychologiczny osoby niełatwej we współzyciu, bezwzględnie wymagającej, nie znośzącej kompromisów, wreszcie niezwykle dumnej, a przecież niezwykle taki był. Pojawiło się w tym szkicu bardzo nieeleganckie, w założeniu retoryczne, pytanie „Któż będzie dzisiaj czytał *Traktat o dobrej robocie*, jeśli tego robić nie musi?”, co stwierdziwszy, pozostawiam bez komentarza.

Całość napisana żywo i interesująco, ze znanstwem i pasją, wynikającą z osobistego stosunku do Henryka Elzenberga.

Najdłuższą w książce pracę *Ajdukiewicz (Studium z historii współczesnej teorii wiedzy)* napisał Ryszard Wójcik. Studium, podzielone na osiemnaście nierozdzielnie ze sobą związanych części, obejmuje szeroki zakres zainteresowań Ajdukiewicza. W wielu miejscach autor posiłkuje się, z dobrym skutkiem, wypo-

wiedziami plemistów, a nawet antagonistów Profesora, co wydaje się szczególnie interesujące. Jest to wykład rzeczywiście niepospolity, ale publiczne prezentowanie go miałyby sens chyba tylko w ścisłym gronie zainteresowanych tematem badań Ajdukiewicza. Liczne, podane w tekście przykłady bez wątpienia ułatwiają percepcję zawartych w nim idei, a mimo to dla laika wysłuchanie tego wykładu i zrozumienie go nie byłoby proste.

Ostatnie studium pt. *Roman Ingarden a współczesna filozoficzna refleksja nad kulturą* zaczyna się od stwierdzenia, że autorka, Katarzyna Rosner, nie jest wprawdzie uczennicą twórcy *O dziele literackim*, ale uważa go za swój pierwotny wzór, stąd od razu zastrzega, iż rzecz nie będzie neutralna, ani postać oglądana z dystansu. Po krótkim przypomnieniu drogi naukowej Ingardena i ogromu jego dorobku, autorka szkicu określa ramy wykładu i prezentuje dość wnikliwe obserwacje i refleksje nad tekstami dotyczącymi dzieła literackiego – specyfiki jego egzystencji, konstrukcji i odbioru przez czytelnika. Katarzyna Rosner nawiązuje również, co wydaje się szczególnie ważne, do kontekstu, w jakim powstawały prace Ingardena – te najdonioślejsze, z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – kontekstu, którym był m.in. socrealizm. Niestety to studium przeznaczone jest tylko dla wtajemniczonych – laicy szybko zgubiliby się wśród terminologii, której nie byłiby w stanie zrozumieć.

Na koniec warto zauważyć iż książka, wydana przez Wydawnictwo IFiS PAN, pod względem edytorskim nie budzi zastrzeżeń. Szkoda, że nie zawiera wszystkich wykładów zaprezentowanych w 1996 roku (zabrakło tego dotyczącego Kazimierza Twardowskiego), bowiem wówczas rzeczywiście byłaby obrazem jednego z najważniejszych w naszych dziejach pokolenia myślicieli.

Różnorodny styl i konwencja prezentowania sylwetek filozofów usprawiedliwiona jest faktem, iż całość stanowi efekt odczytów wygłoszonych przez różnych autorów, jednak wydaje się uzasadnione oczekiwanie, by wszystkie studia miały formę umożliwiającą porównania, zwłaszcza, że włożono już pewien wysiłek w poszerzenie dwóch prac (dot. profesorów Kotarbińskiego i Ajdukiewicza), a więc książka nie jest już prostym zbiorem wykładów.

Wydawnictwo ma niewątpliwie charakter popularyzatorski, chociaż autorzy w różnym stopniu poruszali też kwestie szczegółowe, niełatwe w odbiorze dla niewprawnego czytelnika. Nie ulega wątpliwości, iż trudno pogodzić lekki styl z rzetelnością, która wymaga szczegółów, przypisów i odsyłaczy, wielu cytatów itp. W tej książce w dużej mierze to się udało – mimo uproszczeń, uogólnień i skrótów nie można autorom odmówić rzetelności w prezentowaniu dorobku wybitnych polskich filozofów; może tylko niektóre prace byłyby za trudne dla szerszej publiczności.

MICHAŁ BARDEL

SIŁA DUCHA, NA JAKĄ MNIE NIE STAĆ

Wojciech Słomski, *Problemy moralne etyki seksualnej*, Warszawa 1999

„Problemy moralne etyki seksualnej”, tytuł nadany rozprawie Wojciecha Słomskiego w efekcie kompromisowej decyzji jej autora i recenzentów, nie jest moim zdaniem najtrafniejszy. Przygotowuje bowiem czytelnika wyłącznie do problematyki zawartej w drugiej części książki, która – co zaraz wyjaśnię – ma charakter o wiele mniej filozoficzny niż część pierwsza. Bo w rzeczy samej mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi metodycznymi pracami.

Pierwsza z nich stanowi rzetelne i jasno uporządkowane wprowadzenie do teorii miłości wypracowanej w nurcie chrześcijańskiego personalizmu, ze szczególnym podkreśleniem myśli Dietricha von Hildebranda i Karola Wojtyły, i z tej racji mogłaby funkcjonować samodzielnie, opatrzona tytułem *Personalistyczna koncepcja miłości*. Brak takiej monografii w polskiej literaturze filozoficznej dał się zapewne odczuć każdemu, kto próbował mierzyć się z tradycją filozofii miłości, nie potrzeba zatem wielu argumentów potwierdzających ważkość problematyki podjętej przez Wojciecha Słomskiego. Autor odsłania przed czytelnikiem kolejne wymiary personalistycznej erotologii, przyjmując za każdym razem podwójną, bo filozoficzno-teologiczną, perspektywę. Wychodząc od analizy cnoty i jej głównych komponentów oraz definicji postawy, koncentruje się na problemie miłości jako daru, zatrzymując się dłużej na takich jej korelatach, jak wierność, czystość seksualna, wstyd i resentyment. Omawia wreszcie dynamiczny i dialogiczny wymiar miłości, poruszając zagadnienie odpowiedzialności za rozwój własny i partnera, gotowości do poświęceń, empatii, dialogu, zaufania i zazdrości. Z filozoficznego punktu widzenia szczególnie cenna wydaje się dokonana przez Wojciecha Słomskiego analiza roli słowa w dialogicznej sferze miłości. Na uwagę zasługuje przede wszystkim podkreślenie przez autora wagi rzadko eksponowanych koncepcji P. Schellenbauma, tzw. odzwierciedlenia ide-

alu (*Leitbildspiegelung*), czyli przeniesienia wartości ukochanej osoby na samego siebie oraz deprecjacji mitu szczęśliwej pary.

Część druga *Problemów moralnych...*, do której to właśnie najlepiej wprowadza nas tytuł całej rozprawy, poświęcona jest analizie wyników badań przeprowadzonych przez autora za pomocą metod psychologiczno-socjologicznych (kwestionariusz ze skalą Likerta). Badania te, którymi objętych zostało przeszło czterystu uczniów i uczennic dziesięciu losowo wybranych warszawskich liceów, miały na celu ukazanie postawy, jaką wobec miłości erotycznej prezentuje współczesna młodzież licealna. Autor nie ograniczył się do statystycznej rejestracji danych uzyskanych za pomocą kwestionariusza, ale postawił przed sobą zadanie sprawdzenia, w jakim stopniu świadomość erotologiczna siedemnasto- i osiemnastolatków odpowiada wymogom personalistycznej koncepcji miłości. Komentarz do wyników przeprowadzonych badań ujawniać ma przyczyny, dla których pomiędzy faktyczną a idealną postawą młodzieży pojawiają się rozbieżności.

Rozbieżności, o których mowa, szczególnie silnie dają znać o sobie w przypadku najważniejszego w personalistycznej teorii wymiaru miłości, tj. miłości jako daru. Wobec problemów wierności i czystości seksualnej młodzież zajmuje postawę eskapistyczną i liberalną, czego przyczyn upatruje autor w subiektywizacji uczuć oraz emocjonalno-zmysłowym nastawieniu wobec relacji międzyosobowych, u podstaw którego tkwi resentyment. Podobnie wobec problemu wstydlivosti badana populacja wykazuje – zdaniem autora – upośledzoną wrażliwość, wynikającą z tendencji do desakralizacji i depersonalizacji ciała ludzkiego. Naturalistyczne podejście młodzieży do miłości erotycznej wiąże autor z nie zawsze uświadamianym wpływem takich nurtów myślowych, jak socjologizm, determinizm czy utylitaryzm. Do etiologii patologicznej postawy licealistów obok niekorzystnego wpływu współczesnej myśli filozoficzno-moralnej dołącza też oddziaływanie XX-wiecznego klimatu obyczajowego, ze szczególnym podkreśleniem konformistycznych wzorców kulturowych oraz destruktywnego wpływu *mass mediów*. Ogólna konkluzja zamykająca cykl analiz części drugiej *Problemów moralnych...* jest głęboko pesymistyczna. W swoich poglądach na miłość większość młodzieży rozmija się z personalizmem chrześcijańskim, odrzucając pojęcie miłości jako daru, tym samym prezentując przedmiotowe i pragmatyczne podejście do ciała ludzkiego.

Niejako na marginesie zasadniczych wniosków Wojciecha Słomskiego spotykamy dodatkowe, nie mniej chyba istotne, konkluzje, dotyczące oddziaływania rodziców na poglądy erotologiczne ankietowanej młodzieży. Szczególnie cenna z socjologicznego punktu widzenia wydaje się konstatacja, iż pomiędzy postawą dzieci z rozbitych rodzin a poglądami ich rówieśników wychowywanych przez oboje rodziców nie ma istotnych różnic, a także fakt, iż proporcjonalnie do wyższego wykształcenia rodziców spada u ich dzieci wrażliwość na etos czystości seksualnej.

Rozprawa Wojciecha Słomskiego pozostawia czytelnikowi wiele pytań i wątpliwości, których autor – co oczywiste ze względu na niezwykle szeroki zasięg

problematyki – nie był w stanie ostatecznie rozwiązać. Jedną z nich jest bez wątpienia trudność w pogodzeniu dwóch norm: (1) postulowanej przez etyków personalistycznych, szczególnie Hildebranda, słuszności w wycofaniu się z miłości, kiedy kondycja moralna partnera okazuje się słabsza niż pierwotnie zakładana, oraz (2) tzw. „kredytu miłości”, osobliwie zaś niepowtarzalnego stosunku do wad partnera, który powoduje, iż najważniejsze wady w niczym nie unicestwiają pozytywnego postrzegania osoby ukochanej. Sprzeczność, której pozornie dla mnie przynajmniej nie jest zupełnie oczywista, wynika tu przede wszystkim z ogólnej tendencji etyków personalistycznych do zacierania różnicy pomiędzy miłością jako relacją niekoniecznie przeciwieństwem a związkiem dwojga kochających się osób. Takie wymienne posługiwanie się fenomenami z dwóch różnych wymiarów (metafizycznego i społecznego) niejednokrotnie staje się przyczyną nieporozumień i dysonansów wewnątrz koncepcji miłości, których przykładem może być wspomniana aporia w erotologii Hildebranda. Mam, rzecz jasna, świadomość, że powyższe pretensje skierowane być mogą wyłącznie do twórców etyki personalistycznej, nie zaś do autora *Problemów moralnych...*, który relacjonuje ich poglądy. Niemniej zwrócenie uwagi przyszłym czytelnikom omawianej książki na tę metodyczną słabość prezentowanej w niej koncepcji wydaje mi się w tym miejscu pożyteczne.

Zdecydowanie więcej wątpliwości nasuwa z pewnością druga część rozprawy, w której autor poszukuje przyczyn rozminięcia się wrażliwości młodzieży z normami personalistycznymi. W obliczu tak wyraźnej rozbieżności pomiędzy teorią a potocznością badacz każdorazowo zmuszony jest podjąć decyzję wyboru jednej z dwóch możliwych w takiej sytuacji metod; albo bowiem zgodzi się na to, że potoczność nie dorasta do teorii, albo przeciwnie – że teoria, nie licząc się z mentalnością ogółu, idzie zbyt daleko w swojej idealistycznej wizji. I w tym miejscu autor najwyraźniej porzuca metodykę psychologiczno-socjologiczną, która nakazywałaby zapewne interpretować uzyskane wyniki zgodnie z normą krzywej Gaussa, i z filozoficznego punktu widzenia wyjaśnia powody, dla których potoczne myślenie licealistów nie dorasta do norm personalistycznych. Jest to, być może, najbardziej w całej rozprawie, doniosła decyzja filozoficzna, ponieważ w stanowczy sposób określa drogę filozofowania autora. Tylko w jednej kwestii nie mogę zgodzić się z Wojciechem Słomskim: przyjęta przez niego metodyka daleka jest – wbrew intencjom autora – od metody fenomenologicznej, przynajmniej w dobrym, Husserlowskim, sensie tego słowa. Oto bowiem podstawowym zadaniem fenomenologa jest dotarcie do istoty rzeczy przy założeniu doświadczenia potocznego jako punktu wyjścia. Jednym słowem, gdyby badania *Problemów moralnych...* przeprowadzić w duchu fenomenologicznym, wnioski co do istoty miłości zostałyby wyprowadzone z uzmiennionego doświadczenia potocznego. Tymczasem w omawianej rozprawie metodyka jest w gruncie rzeczy odwrotna – istota miłości jest już znana dzięki teorii personalistycznej, a doświadczenie potoczne dopiero z nią porównywane, przy czym niezgodność pomiędzy nimi zostaje zinterpretowana na korzyść teorii.

Kolejna wątpliwość, o której zamierzam napisać, znów dotyczy nie tyle autora, co psychologicznej metody kwestionariuszowej. Rzecz jasna, sami psychologowie zdają sobie znakomicie sprawę z jej słabych stron, takich jak trudność w doborze reprezentatywnej grupy probantów czy nieszczerłość ankietowanych osób. Nawet jednak, jeśli zminimalizuje się możliwość błędów wynikających z powyższych przyczyn, trzeba mieć na uwadze fakt, iż często sama konstrukcja pytania nie pozwala na udzielenie odpowiedzi zgodnej z przekonaniem ankietowanego. Co więcej, powód, dla którego ankietowany zakreślił taką a nie inną odpowiedź w kwestionariuszu, może być zupełnie inny od założonego przez jego autora. Oto na przykład prawie 60% badanej młodzieży licealnej jest zdania, że na prywatkach i innych spotkaniach towarzyskich należy być zawsze blisko sympatii. Wynik ten pozwala autorowi na konstatację postrzegania przez młodzież związków uczuciowych w wymiarze skrajnej ekskluzywności i zaborczości, włączając wynik ten do problematyki zazdrości. Tymczasem w samym pytaniu o zazdrości nic się nie mówi. Natomiast powodów, dla których konkretny probant uznaje konieczność „bycia blisko sympatii” podczas spotkań towarzyskich, można, obok zazdrości, wymienić jeszcze kilka, ot – choćby – ewentualną nieśmiałość partnerki, która raźniej decydując pewniej czuje się przy boku ukochanego, jej problemy zdrowotne zmuszające partnera do nieustannej czujności itp. Podobna trudność wynika stąd, iż duża część pytań postawionych w kwestionariuszu dotyczy związku sfery uczuciowej i erotycznej ze sferą wrażliwości i przekonań religijnych. Odpowiedzi na pytania dotyczące na przykład swobody seksualnej jako grzechu przeciw Duchowi Świętemu czy uczestnictwa w pielgrzymce jako drogi do rozwoju duchowego sympatii, udzielane przez osoby indyferentne religijnie, nie posiadające pełnej wiedzy na temat hierarchii ciężkości grzechu ani doświadczeń związanych z pielgrzymką, będą w dużej mierze przypadkowe.

Na koniec wreszcie chyba najważniejsza wątpliwość, dostrzeżona także przez autora *Problemów moralnych...* Obserwuje on bowiem zjawisko, które określa jako dewiację myślenia i przekonań, obecne u 60% ankietowanych osób, a polegające na oddzieleniu od siebie teoretycznej sfery przekonań i praktycznego wymiaru działania. Innymi słowy: młodzież co innego myśli, a co innego robi. Autor zwraca uwagę, iż sam fakt praktycznego zdystansowania się do liberalizmu seksualnego, przy jego teoretycznej akceptacji, stanowi poważne źródło zła, którego nie należy lekceważyć. Tymczasem wypada zwrócić uwagę także na odwrotną tendencję, kto wie czy nie częściej obecną w postawie licealistów. Niejasna jest dla autora postawa młodzieży, która z jednej strony uznaje wstrzemięźliwość seksualną przed ślubem za wyraz siły ducha, szacunku dla siebie samego i partnera oraz odpowiedzialności za życie, które może się narodzić z namyślności pozasakramentalnej, z drugiej zaś – nie uznaje tej wstrzemięźliwości za konieczność i w większości skłonna jest z niej zrezygnować. Sprzeczność? Zapewne, ale czy nie naturalna? Czy nie właściwa słabej, skorej do pokus, biologicznej stronie istoty ludzkiej? Czy nie o niej pisał św. Augustyn, kiedy skłon-

ność cielesną porównywał do snu, w który przecież żaden człowiek nie chciałby zapaść na wieczność, ale z którego obudzony, z trudem powraca do rzeczywistości? „Jedno, pochwalane, zwyciężało – pisze w *Wyznaniach* – Lecz drugie, pożądane, ciągle mnie pętało.” Trudno się dziwić sprzecznościom tkwiącym w poglądach młodych ludzi na tak subtelną sferę życia, jaką są skłonności cielesne – są one tylko wyrazem skończonej, ograniczonej kondycji człowieka jako istoty cielesno-duchowej. Czy w tym kontekście nie wydaje się czymś oczywistym, a nawet pocieszającym, że młodzi ludzie dostrzegają w czystości seksualnej wyraz siły ducha nawet wtedy, kiedy na tę siłę ducha jeszcze ich nie stać?

Dobrych książek z zakresu filozofii miłości jest niewiele. Rozprawa Wojciecha Słomskiego wypełnia tymczasem tę lukę w literaturze przedmiotowej, która wydaje się najbardziej rażąca. Czytelnik dostaje do ręki rzetelne opracowanie erotologii personalistycznej, a wraz z nim interesującą próbę połączenia metody filozoficznej z psychologiczno-socjologiczną. I choć filozof może zżymać się na techniki kwestionariuszowe, psycholog zaś na apriorycznie ustalane normy, warto je polecić badaczom jednej i drugiej specjalności.

„FAJNE” ŚWIECIDEŁKA

Timothy Ferris, *Skarby fizyki*, tłum. Janusz Błaszczak
Warszawa 1999, Wydawnictwo Amber, s. 240

Kiedy byłem mały, czytałem dużo książek o piratach. Po południowych morzach pływały hiszpańskie galeony, na brzegach rosły palmy. Z więźniami obchodzono się w sposób niehumanitarny, a na wyspach, w jaskiniach ukrywano skarby. Przyznaję, moje rozumienie słowa „skarb” wywodzi się właśnie z książek dotyczących okresu kwitnącej polityki kolonialnej, gdy w karczmie „Pod Lunetą” można było spotkać Johna Silvera. Dla mnie „skarb” to takie coś, co ma wartość. Z powodu tego czegoś niekoniecznie trzeba człowieka zakopywać w mrowisku, przeciągać pod kilem lub karmić spleśniałymi sucharami toczonymi przez robaki. Skarb to coś cennego.

Kupiłem książkę *Skarby fizyki*. Teraz mówi się o takich książkach: „fajna”. Ma „fajną” okładkę, obrazki, „fajny” temat. Na okładce czytamy: „Albert Einstein, Max Planck, Roger Penrose, Stephen Hawking i inni o najważniejszych odkryciach XX wieku.” Artykuły zebrał Timothy Ferris, wykładowca literatury i astronomii University of California w Berkeley – Amerykanin, znaczy „fajny” gość. Już we wstępie autora wyboru są „fajne” rzeczy: „Szczególna teoria względności, którą Einstein stworzył, starając się lepiej zrozumieć strukturę światła, okazała się przydatna przy bardzo odmiennych zagadnieniach, jak długość życia astronautów podczas podróży międzygwiazdnych” (s. 7). Kenneth W. Ford, autor trzeciego artykułu tej książki, też jest „fajny”: „Gdyby grzebień naelektryzował się tak, że na jeden jego atom przypadałby dodatkowy elektron, to skutki mogłyby być zgubne. Albo nastąpiłoby rozładowanie i z grzebień wystrzeliłaby potężna, zabójcza błyskawica, albo ogromna siła przyciągania elektrycznego wyrwałaby grzebień z taką furją, że stałby się on niebezpieczną bronią” (s. 40).

Otworzyłem skrzynię, która powinna zawierać skarby. Na jej dnie znalazłem kilka złotych monet.

Pierwszą było opowiadanie George’a Gamowa. Fragment książki pt. *Mr. Tompkins poznaje atomy*. Ferris twierdzi, że to z *Pana Tompkinsa w krainie czarów*, zatem niech tak będzie. W Polsce rzeczywiście wydano obie książki pod tym tytułem.

Uważam obie wspomniane książki za majstersztyk. Chyba jeszcze kilka innych osób również podzieliła to zdanie, bo Gamow w 1956 roku otrzymał za te książki nagrodę UNESCO (Ferris o tym nie wspomina). Pamiętam, że sięgnąłem po ten tytuł chwilę po tym, jak książki o piratach trafiły do pokoju młodszego brata. Wyprawy Mr. Tompkinsa śledziłem z wypiekami na twarzy. Teraz powracam do różnych obrazowych przykładów tam użytych. I do opisów niewygodnej akademickiej ławki. Tekst ten jest wspaniałym przykładem, jak można mówić o fizyce współczesnej w sposób bezbolesny dla laika. W pełni zgadzam się, fragment twórczości Geogre’a Gamowa musiał się znaleźć w zbiorze „oryginalnych tekstów i wypowiedzi najwybitniejszych umysłów naszych czasów na temat osiągnięć dwudziestowiecznej nauki”.

Kolejnym złotym dukatem jest esej „ $E = mc^2$ ”. W takim zbiorze nie mogło zabraknąć Alberta Einsteina. Trzy strony tekstu o równoważności masy i energii. Napisane językiem jasnym, klarownym. Po prostu autor dokładnie wie, o czym pisze.

Złotą monetą z pewnością jest esej Rogera Penrose’a, zawierający rozważania na temat czarnych dziur. Penrose jest specjalistą w tej dziedzinie. Opisuje, czym jest ta „dziwaczna konsekwencja ogólnej teorii względności”, tłumaczy jej powstawanie i zachowanie. Jednym z tematów, które rozważa, jest hipoteza Kosmicznego Cenzora, czyli problem, czy we Wszechświecie występują „nagie” osobliwości? W wielu pracach można spotkać się ze stwierdzeniem, że „natura brzydzi się nagimi osobliwościami”. Wydaje się, że punkt osobliwy zawsze kryje się za horyzontem zdarzeń, a zatem jest on niewidoczny dla obserwatora pozostającego na zewnątrz czarnej dziury. Penrose przedstawia hipotezę, z której wynika, że nie musi tak być.

Ponadto w skrzyni znalazłem jeszcze, hmm..., kamień szlachetny w ładnej oprawie. Panowie Robert P. Crease i Charles C. Mann opisali dzieje życia Paula Diraca i jego wkład w rozwój fizyki kwantowej. Jest to ważna postać w dziejach fizyki, współpracował z Heisenbergiem, Bohrem, Paulim. Bardzo interesujące jest przesłanie rozwoju mechaniki kwantowej. Przeczytać fragmenty prywatnych listów Diraca, jego wypowiedzi, gdzie zawarte są jego wątpliwości i problemy, nad którymi pracował. „Duża część mojej pracy polega na tym, że bawię się równaniami i patrzę, co z tego wynika (...) Myślę, że to zamiłowanie do równań to moja specyficzna cecha; szukam wtedy po prostu pięknych związków matematycznych, które wcale nie muszą mieć sensu fizycznego. Czasami jednak mają” (s. 69). Dirac przewidział teoretycznie istnienie pozytonu, w 1933 roku wraz ze Schrödingerem otrzymał nagrodę Nobla.

Skrzynia, w której grzebiemy, szukając obiecanego skarbu, to w rzeczywistości „fajna” książka. „Błyskotliwe refleksje dotyczące m.in. zagadnień czasu,

przestrzeni, grawitacji, teorii kwantowej i czarnych dziur." Tak twierdzi wydawca *Skarbów fizyki*. Jednak w kufrze, oprócz już wspomnianych dukatów i kilku innych wartościowych przedmiotów, wiele jest drobnych monet. Nie wiem, czy udałoby się za nie kupić coś więcej niż butelkę jamajskiego rumu albo gadającą papugę.

Szkoda, że w spisie treści pominięto autorów. Po samych tytułach esejów trudno zorientować się, kto je napisał. Pan Ferris często zapomina podać źródło, z którego zaczerpnął tekst. Tak jest z pracami: Pierre'a Curie, Wernera Heisenberga, Freemana J. Dysona, Maxa Plancka, Davida N. Schramma. Na 19 artykułów to sporo, ponad 1/4. Dlaczego tak bardzo przeszkadza mi brak podstawowego opisu bibliograficznego? Część artykułów jest skrócona, brak źródła nie pozwala dotrzeć do całego tekstu.

Pan Ferris opatrzył każdy esej notką o autorze. Jedna z nich szczególnie przypadła mi do gustu. Cytuję ją w całości: „Popularne eseje Freemana J. Dysona (ur. 1923), podobnie jak jego prace naukowe, charakteryzują się ciekawym ujęciem poruszonych tematów oraz żywym i zarazem eleganckim stylem. W przedstawionym tekście Dyson zastanawia się nad licznym zagadnieniami, które absorbują fizyków” (s. 130). Koniec... Nie wiemy, czy pan Ferris podczas gry w golfa poznał zbyt wiele pikantnych szczegółów z życia Freemana J. Dysona. Wydaje mi się jednak, że dyskrecja autora zbioru jest zbyt daleko posunięta. Kilka wiadomości (miejsce zamieszkania; uniwersytet lub ośrodek badawczy, w którym pracuje Dyson; jego publikacje itp.) szczerze mówiąc byłyby zdecydowanie na miejscu.

Korekty przekładu polskiego też pochwalić nie można. Można przymknąć oko na informację, że najmniejszą znaną odległością jest „(10⁻⁴ cm)” (s. 30). Ale za żadne skarby, nawet fizyki, nie powinno się zmieniać Russellowi imienia na „Bertand”, a tym bardziej umieszczać go potem w indeksie, w takim brzmieniu.

Zamiast skarbu mamy „fajną” książkę. Tak „fajną” jak składanki „Największe hity lat 80.”, reklamowane w niemieckojęzycznych telewizjach. Jest tam kilka znanych utworów, one pojawiają się w 15-sekundowej reklamie. Reszta to pierwszorzędne nazwiska i utwory, za które wydawca nie musi płacić zbyt wysokich licencji – drugi sort. Do reklamówek w telewizji już się przyzwyczaiłem. Dziwi mnie jednak, że wydawnictwo, które do tej pory wydawało pozycje ze wszęch miar godne polecenia, teraz posłużyło się serią *Tajemnice nauki* jak hasłem „Bestellen Sie jetzt”.

Są dobre strony tej składanki. Można zapoznać się z piórem różnych autorów i wybrać tych, którzy nam się podobają. O ile ich jeszcze nie mamy na półce. Taki tester, tyle że książkowy. Od tych rozdawanych w perfumerii różni się tym, że nie pachnie, a tamte są dołączane do zakupów jako prezent.

P.S. Znalazłem sposób, by utrzymać nazwę *Skarby fizyki* i oddać honor panu Ferrisowi. Jeżeli fizyka jest kobietą, to do większości autorów esejów tej książki mogłaby powiedzieć „mój skarbie”. Zatem – są to *Skarby fizyki*.

ISSN 0867-8308