

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

2(9)/2000

PAT Kraków

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

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

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

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

Logos i Ethos nr 1(8)/2000 oraz 2(9)/2000
zostały wydane dzięki dotacji
Komitetu Badań Naukowych

2 (9) 2000

PAT– Kraków

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY

Tadeusz Biesaga SDB, <i>Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego</i> ..	3
ks. Dariusz Oko, <i>Wolność, wartość i kreatywność</i>	23
o. Jan Mariusz Berny OSPPE, <i>Argumentacja E.L. Mascalla za istnieniem Boga</i>	53
Paweł Kłoczowski, <i>Nawrócenie Brzozowskiego – próba interpretacji</i> ..	68
Jacek A. Prokopski, <i>Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy</i>	82
Anna Budkowska, <i>Absurd zła</i>	93
Mishka Jambor, <i>Rodowód zła: głębiej niż struktury zła</i>	111

PORTRET

ks. Władysław Zuziak, <i>Jean Nabert – dojrzewanie świadomości do pragnienia Boga</i>	129
Jean Nabert, <i>Boskość a Bóg</i>	138

Z WARSZTATU MŁODYCH

Dobrosław Kot, <i>Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentnego Edmunda Husserla</i>	150
---	-----

Mariusz Kapczyński, <i>O czytaniu świata</i>	168
Aleksander Bobko, <i>W poszukiwaniu nowego „punktu Archimedesowego”</i>	175
ks. Dariusz Oko, <i>W obronie człowieka i metafizyki</i>	181
ks. Jan Bednarczyk, <i>Rzeczywistość w swych aspektach zmysłowo spostrzegalnych oraz niespostrzegalnych</i>	188
ks. Stanisław Radoń, <i>Eutanazja a religijność</i>	191
Monika Wątorska, <i>Psychologowie o przełomie tysiącleci</i>	195

ROZPRAWY

TADEUSZ BIESAGA SDB

NORMA MORALNOŚCI W ETYCE CZCI DLA ŻYCIA ALBERTA SCHWEITZERA I W ETYCE GODZIWEGO ŻYCIA TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

1. NORMA MORALNOŚCI W ETYCE CZCI DLA ŻYCIA ALBERTA SCHWEITZERA

1.1. Konieczność znalezienia normy moralności

Według Alberta Schweitzera wszyscy wielcy filozofowie, którzy zajmowali się etyką, poszukiwali nie tyle norm szczegółowych, lecz normy moralności pozwalającej odróżnić dobro od zła. „W każdym trudzie myślowym, w którym chodzi o etykę – pisał on – wyraźnie lub mniej wyraźnie tkwi poszukiwanie podstawowej zasady moralnej, w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich moralnych postulatów.”¹ Etyki nie da się rozwijać bez znalezienia kryterium moralności. „Problem etyczny – stwierdzał on – jest zatem problemem podstawowej zasady moralnej (...) Myślenie winno zatem skierować swą uwagę na podstawową zasadę moralności. Samo zestawienie cnót i obowiązków brzmi tak, jakby ktoś brzdąkał na fortepianie i myślał, że gra.”²

¹ Albert Schweitzer, *Pozycja etyki*, w: Ija Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 175. Tekst oryginalny zatytułowany: *Das ethische Problem*, znajduje się jako III rozdział w: A. Schweitzer, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, I-II Teil, München 1960, s. 114-121.

² Tamże, s. 176.

Poszukiwaniem takiej normy moralności zajmuje się – jego zdaniem – nie tylko filozofia, ale każda wielka religia. W obu dziedzinach szuka się tego samego. „Podstawowa zasada moralności rozbiła się zarówno w głębszych wypowiedziach moralnych [etycznych myślicieli dod. TB], jak w błogosławieństwach Jezusa.”³ Jego zdaniem odkryciu tej zasady służy przeżycie intuicyjne, a szczególnie mistyczne.

Na pytanie, czy normę moralności już okryto, Schweitzer odpowiada negatywnie. „Nigdy nie udało się wszakże – pisze on – tej zasady sformułować. Wydobywano tylko na jaw jej elementy i przedstawiano je jako całość, póki trudności, które się w związku z tym wylaniały, nie zniszczyły iluzji.”⁴ Posługiwanie się w kulturze fragmentami podstawowej zasady moralnej doprowadziło do chaosu głoszonych poglądów etycznych i upadku kultury zachodniej. Dla przecięcia tego kryzysu należy znaleźć właściwą zasadę moralności. Słabość dotychczasowych zasad głoszonych przez etyków polega zdaniem Schweitzera na tym, że były zbyt abstrakcyjne i nie oddziaływały na przeżycia człowieka. „Prawdziwa podstawowa zasada etyczna – pisze on – przy całej swej ogólności musi być czymś ogromnie elementarnym i wewnętrznym przeżyciem, czymś, co człowieka, jeśli już raz w nim się zrodzi, nie opuszcza, co w naturalny sposób ingeruje we wszelkie jego refleksje, (...) i ustawicznie prowokuje do konfrontacji z rzeczywistością.”⁵

1.2. Krytyka dotychczasowych prób uzasadniania normy moralności

Mimo że Schweitzer podejmuje ostrą krytykę dotychczasowej kultury i filozofii, to jednak również wiele z niej przejmuje. Sądzi on, że filozofia zachodnia a szczególnie pokartezjańska, odwołująca się w punkcie wyjścia do czystej myśli, do czystej abstrakcji „rodziła zawsze tylko nietrwałe fragmenty rysującego się przed nią światopoglądu”⁶. Skutkiem tego fragmentaryzmu „znaleźliśmy się w światopoglądowej, a tym samym i kulturowej próżni”⁷.

³ Tamże, s. 177.

⁴ Tamże, s. 175.

⁵ Tamże, s. 178. Na tej podstawie I. Lazari-Pawłowska twierdzi, że A. Schweitzerowi nie tyle chodziło o naczelną zasadę systemu etycznego, lecz o określoną postawę życiową, o zasadnicze psychiczne nastawienie wobec wszystkich istot żywych. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 389.

⁶ A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, jw., s. 158. Fragment z: Schweitzer, *Kultur und Ethik*, jw., Vorrede, s. 81-97.

⁷ Tamże.

Podziela on pogląd filozofii nowożytnej negującej celowość w świecie, w ludzkiej naturze i dostrzega, że w konsekwencji nie da się już uzasadnić sensu świata. „Jeśli brać świat takim, jaki jest – stwierdza – nie sposób przypisać mu jakiegokolwiek sensu, w świetle którego sensowne stają się również działania człowieka i ludzkości. Nie można uzasadnić ani afirmacji życia i świata, ani etyki w oparciu o to, co może orzec o świecie nasze poznanie.”⁸ Życie istot na naszej planecie – jego zdaniem – nie ma żadnego zabezpieczenia i nic nie gwarantuje, że nie padnie ono wkrótce ofiarą jakiejś kosmicznej katastrofy. Nie da się odkryć całościowej celowości naszej planety, a tym bardziej całego kosmosu.

Takiej celowości czy sensu nie znajdujemy również, obserwując przyrodę.

Przyroda jest piękna i wspaniała, gdy się jej przyglądać z wierzchu, ale wystarczy zagłębić się w jej mechanizm, aby człowieka ogarnęła groza. Jej okrucieństwo jest tak straszne! Najbardziej cenne życie pada ofiarą najniższego (...) Przyroda każe istotom żywym popełniać najpotworniejsze zbrodnie.⁹

Jest ona terenem walki jednych przeciw drugim. Budzi ona grozę, gdyż jedno życie niszczy drugie. Człowiek również dla swego przetrwania łatwo może się poddać temu mechanizmowi, niszcząc rośliny, zwierzęta i coraz bardziej tracąc wrażliwość na życie. Należy więc znaleźć taką zasadę, dzięki której moglibyśmy przeciwstawić się temu barbarzyństwu. Nie da się jej oprzeć na prawach przyrody, na dotychczasowej wiedzy nauk ścisłych. Jeśli nie da się wyprowadzić sensu życia z sensu świata, to może należy – zdaniem Schweitzera – iść odwrotnie: znaleźć bezpośrednio sens życia i nadać go światu i przyrodzie.

1.3. Punkt wyjścia filozofii i odkrycie zasady etyki czci dla życia

W tym celu Schweitzer proponuje przekształcenie kartezjańskiego punktu wyjścia filozofii. Jego zdaniem wybrana arbitralnie, abstrakcyjna zasada Kartezjusza: „Myślę, więc jestem” „nie znajduje dojścia do etyki i daje martwy pogląd na świat i życie”¹⁰. W jej miejsce formuluje on swoją zasadę, która stawia u podstaw filozofii, a szczególnie – etyki.

⁸ Tamże, s. 162.

⁹ A. Schweitzer, *Strassburger Predigten*, München 1966, s. 130, za: Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 385.

¹⁰ A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, jw., s. 183. Jest to rozdz. XXI: *Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, w: Schweitzer, *Kultur und Ethik*, jw., s. 328-353.

Prawdziwa filozofia – pisze on – musi wychodzić z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości: Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć. Nie jest to wyspekulowane prawo. Trwa obecne we mnie dzień za dniem, godzina za godziną. W każdej chwili refleksji staje na nowo przede mną (...) Wyrasta z niego wiecznie żywy pogląd na świat i życie, obejmujący wszystkie fakty bytu. Wyrasta z niego mistyka etycznego jednoczenia się z bytem.¹¹

W genezie tej zasady Albert Schweitzer będzie się powoływał zarówno na swoje moralne przeżycia dotyczące świata zewnętrznego, które można określić jako mistyczne przeżycia przyrody, jak i przeżycia swego świata wewnętrznego, w którym pojawia się cześć dla swego życia i odpowiedzialność za życie w ogóle. Mimo iż wielokrotnie będzie powtarzał, że do tej zasady dochodzi się przez otwarte myślenie, to jednak bliższe jego stanowiska – jak zauważyła Ija Lazari-Pawłowska – jest stwierdzenie w autobiografii, że zasadnicze prawdy odkrywamy „nie przez poznanie świata (*Erkennen*), lecz przez jego doznanie (*Erleben*)”¹².

Wyprowadzenie tej zasady nie wynika więc z filozoficznej spekulacji, z jakiegoś rozumowania czy wiedzy naukowej, ale z etycznego przeżycia, doznania, odczucia, którego przedmiotem jest życie. Doświadczenie takie można określić jako specyficzną mistykę etyczną.

Odczuwać cześć dla wszystkiego, co jest życiem, współdoznawać ze wszystkim, co jest życiem: oto początek i podstawa wszelkiej moralności. Kto raz doświadczył i doświadcza nadal (...) staje się moralną osobowością. Nosi moralność w sobie, nie może jej utracić, wciąż ją w sobie rozwija. Kto tego nie doświadczył, ma moralność tylko wyuczoną, nie przyswojoną na własność, nie zakorzenioną w sobie, która łatwo od niego odpadnie.¹³

Taką afirmację i część dla życia odkrywamy – zdaniem Schweitzera – bezpośrednio w sobie, w naszej „woli życia”¹⁴. W nas samych znajdujemy pierwotne pragnienie dane nam w woli życia. Wola życia zwrócona do siebie samej, jak również do podobnych pragnień życia w świecie, pozostaje wierna temu praimpulsowi woli życia i konsekwentna w stosunku do własnego życia i wszelkich otaczających ją przejawów woli życia, przybiera postawę czci dla życia (*veneratio vitae*)¹⁵. Sens

¹¹ Tamże.

¹² Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 386. A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1932, s. 174.

¹³ Schweitzer, *Strassburger Predigten*, jw., s. 124.

¹⁴ Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, jw., s. 163.

¹⁵ Tamże, s. 166.

tego życia i właściwą postawę wobec niego odkrywamy nie z poznania świata, lecz wprost z zetknięcia się z życiem. „Moje życie w sobie samym zawiera swój sens. Polega on na tym, że żyję najwyższą ideą, która występuje w mojej woli życia, ideą czci dla życia.”¹⁶ Część dla mojego życia nie jest ujęta egotycznie, lecz rozszerza się nieskończenie na wszystko, co żyje. „Cześć dla życia dokonuje się na zasadzie w s p ó ł p r z e ży w a n i a s t a n ó w życia z innymi istotami żywymi, współdoznawania cierpienia czy radości, współczucia, wpisane w nią są uczucia miłości, miłosierdzia i wszelkie cenne uczucia entuzjazmu.”¹⁷ Ujawniona w naszej woli życia tęsknota za jego wzmocnieniem i lęk przed jego uszczupleniem przez cierpienie czy śmierć r o z c i ą g a m y n a w s z y s t k o , c o żyje.

W nieskończenie rozszerzonej odpowiedzialności za wszystko, co żyje, stajemy się dopiero istotą moralną. Nadając głębszą interpretację poświęceniu się dla życia, Schweitzer stwierdza, że w tym akcie „moja skończona wola życia przeżywa jednoczenie się z wolą nieskończoną, w której wszelkie życie jest jednością”¹⁸. W doświadczeniu czci dla życia zawierają się jego zdaniem „intuicje i tęsknoty wszelkiej głębokiej religijności”¹⁹.

1.3. Istota moralności według etyki czci dla życia

„Cześć dla życia – pisze Albert Schweitzer – wskazuje podstawową zasadę moralności, która głosi, że dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe.”²⁰ „Istotą dobra jest: utrzymywać życie, sprzyjać życiu, pomagać życiu rozwinąć swe najwyższe wartości. Istotą zła jest: unicestwiać życie, szkodzić życiu, hamować rozwój życia.”²¹ Cześć dla życia nazwie najwyższą instancją rozstrzygającą o dobru i złu.²² Określi ją jako zasadą bezwzględną, absolutną, która przeciwstawia się wszelkiej etyce kompromisowej. „Etyka czci dla życia nie uznaje etyki względnej. Jako dobre każe traktować tylko zachowanie i krzewienie życia. Wszelkie niszczenie i szkodenie życia, w jakichkolwiek okoliczno-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 186.

¹⁸ Tamże, s. 187.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, jw., s. 166.

²¹ A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, w: Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, jw., s. 232. Przemówienie wygłoszone 20 października 1952 w Academie des Sciences Morales et Politiques w Paryżu, zamieszczone w: A. Schweitzer, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, t. V, s. 143-159

²² Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 196.

ściach by następowało, określa jako zło.”²³ Kiedy ratujemy dżdżownicę, która się zabląkała i może zginąć podeptana, lub owada, który wpadł do kałuży i może się utopić – realizujemy normę czci dla życia. Rolnik, który wracając z pola dla kaprysu zrywa polny kwiat – łamie tę zasadę.

1.4. Cześć dla życia a godność osoby

Etyka afirmacji życia, czy czci dla życia (*veneratio vitae*), zrodziła się jako protest przeciwko kulturze technicznej, utylitarnej, w której człowiek utracił więź z przyrodą i jako jej absolutny władca rozpoczął dzieło niszczenia. Z tego też względu jest ona inspiracją dla postaw i ruchów filoanimatorycznych czy ekologicznych. Jest ona i przez to atrakcyjna, że wprost w swym sformułowaniu normy moralności zdaje się obejmować zarówno osoby, jak i wszystkie istoty żywe. Niemniej etyka ta wyrasta ze swej epoki, niesie związane z nią ograniczenia i do tego nie oddaje istoty moralności jako specyficznej rzeczywistości świata osób.

Przede wszystkim trudno jest określić, czym jest owa etyczna mistyka życia, z której Schweitzer wyprowadza swą normę etyczną. Zapewne wiele sugestii znajdujemy w jego wielkiej wrażliwości względem wszelkiego cierpienia, potwierdzonej jego poświęceniem dla chorych w Afryce.²⁴ Jego mistyczne przeżycia przyrody – a szczególnie opisywane przez niego samego przeżycie podczas wyprawy w buszu afrykańskim na rzece Ogowe, kiedy to mijając przy zachodzie słońca stado hipopotamów, po raz pierwszy odkrył poszukiwane przez siebie określenie „czci dla życia” – mimo swej głębi, trudno uznać za podstawę uzasadniająca kryterium tego, co dobre i złe moralnie. W jego pismach widać, że podzielał on sceptycyzm swej epoki. Stąd rodzi się pytanie, czy przezwycięzył ten sceptycyzm, wprowadzając w miejsce kartezjańskiego rozumu mistyczne przeżycie życia. Jego sympatia dla filozofii odwołującej się do przeżyć, do woli życia zbliża go do nurtów witalistycznych i emotywistycznych. Sam zdawał sobie sprawę, że u podstaw swej etyki odwołuje się do pewnych irracjonalnych doznań. „Wszelkie cenne przekonanie – napisze – jest irracjonalne i ma charakter entuzjastyczny, ponieważ nie może pochodzić z poznania świata, ale

²³ Tamże, s. 192.

²⁴ Zob. Ilse Kleberger, *Albert Schweitzer: das Symbol und der Mensch*, Berlin - München 1993.

rodzi się z refleksyjnego przeżywania woli życia, w którym wykraczamy ponad wszelkie poznawanie świata.”²⁵

Tak więc pytanie o uzasadnienie mistycyzmu witalistycznego i powstałego na tej drodze entuzjazmu czy wiary w odnowę ducha – pozostaje bez odpowiedzi. W związku z tym budzi wątpliwości cały program uratowania etyki i kultury, w której Schweitzer – zgodnie z mentalnością swej epoki – proponuje zastąpić mistykę Boga mistyką życia. Zastąpienie mistyki Boga czy mistyki osoby – mistyką życia nie tylko nie jest lepszą podstawą dla etyki, ale może prowadzić do zatarcia specyficznych, a więc istotnych cech humanizmu, które odkrywamy w godności osoby jako osoby.

Już Towarzystwo Przyjaciół A. Schweitzera musiało zawęzić określenie „cześć dla życia”, podejmując w swym programie propagowanie „etyki czci dla istot żywych”. Zdaniem I. Lazari-Pawłowskiej przez odwołanie się do czci dla życia nie da się uzasadnić norm specyficznych dla ludzi np. „aby ludzie zachowywali się rzetelnie, prawdomówne i aby byli wierni sobie. Jeśli chodzi o te normy moralne, należy się odwołać do „poczucia własnej godności”²⁶. Tak więc cześć dla życia nie nadaje się na kryterium dobra moralnego, gdyż z jednej strony pomija nasze etyczne odniesienie do przyrody martwej, z drugiej – paraliżuje nasze zachowanie względem przyrody ożywionej oraz pomija moralne zachowania specyficzne dla świata osób.

Okazuje się więc, że podstawowy w etyce Alberta Schweitzera termin „życie”, w swym zakresie i treści nie jest bliżej określony. Te wypowiedzi, w których traktuje się życie jako siłę czy energię wychodzącą z praźródła i do praźródła powracającą, sugerują jakieś witalistyczne, energetyczne pojmowanie życia i w tym również życia człowieka. Dlaczego tego rodzaju mistycyzm witalistyczny miałby być podstawą życia duchowego i moralnego człowieka, trudno powiedzieć. Dlaczego takie życie wymaga czci, jeśli samo jest energią i samo zmierza do praźródła, też nie wiadomo. Jeśli pierwotną treść „oddawania czci komuś czy czemuś” zacerpnimy ze sformułowania: „oddawanie czci Bogu”, to oczywiście oddawanie takiej samej czci życiu, czy istocie żywej, byłoby jakimś aktem bałwochwalstwa.

Zasada czci dla życia nie da się też przełożyć na jakieś normy szczegółowe. Zabrania ona bowiem jakiegokolwiek szkodenia wszystkiemu, co żywe. Nie jest możliwa jej realiza-

²⁵ Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, jw., s. 168.

²⁶ Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 390.

cja. Mimo że Schweitzer odcinał się od hierarchizacji istot żywych, to jednak konsekwentnie nie przyjął – co zdaje się sugerować ta zasada – r ó w n a n i a życia człowieka z życiem owada. W rozstrzygnięciach szczegółowych wprowadzał więc z powrotem wyrzuconą przez siebie hierarchię. „Wydaje się – pisze I. Lazari-Pawłowska – że Schweitzer sam p e w n ą stałą hierarchizację posiadał. Nie do pomysłenia było przecieź, aby kiedykolwiek konflikt między utrzymaniem życia człowieka a utrzymaniem życia zwierzęcia rozstrzygnął inaczej niż na rzecz człowieka. Sądzę – pisze dalej – że dałaby się znaleźć u niego również stała hierarchizacja odnosząca się do świata zwierząt.”²⁷

Można więc pytać, czemu służy propagowany przez Schweitzera s e n t y m e n t a l i z m moralny, w którym mamy wyrzuty sumienia i cierpimy nad niechcąc nadepniętą dżdżownicą czy utopionym w kałuży komarem, a nie mamy norm chroniących godność osoby jako osoby. Czy czymś słusznym jest ów sentymentalizm cierpiętniczy, w którym nie możemy mieć czystego sumienia (czyste sumienie to zdaniem Schweitzera wymysł szatana), gdyż codziennie szkodzimy życiu. Czy nie jest u ł u d ą przeżywanie satysfakcji moralnej, a nawet religijnej z uratowania owada, który wpadł do kałuży. Wydaje się, że bez właściwej hierarchii bytów czy hierarchii wartości nie da się określić obowiązków moralnych. Moralność jest specyficzną rzeczywistością świata osób i nie można jej znaleźć wśród roślin czy zwierząt. Normy sformułowane na podstawie kategorii życia są normami pozamoralnymi. Można najwyżej pomieszać pseudoobowiązki z właściwymi zobowiązaniami moralnymi. Dietrich von Hildebrand odróżniając w swej aksjologii to, co jest dla nas kategorycznym, moralnym zobowiązaniem, od tego, co jest jedynie moralnym zaproszeniem, przestrzegał przed zwalnianiem się z pierwszych zobowiązań na rzecz drugich.²⁸ W ten sposób bowiem np. kapitalista wyzyskuje swoich pracowników (nie zważając kategorycznych zobowiązań moralnych do uczciwej, sprawiedliwej zapłaty) i przekazuje równocześnie duże sumy na schroniska dla zwierząt (zaspokajając przez takie zobowiązania zapraszające swoje uczucia moralne).

Powstaje pytanie, czy przeżywanie współczucia lub współcierpienia z roślinami i zwierzętami pozwala nam odkryć nasze podstawowe obowiązki moralne względem ludzi głodujących lub cierpiących, czy też te drugie zasłania, wtedy kiedy troska o zwierzęta absorbuje

²⁷ Tamże, s. 398.

²⁸ Dietrich von Hildebrand, *Moralia. Gesammelte Werke IX*, Regensburg 1980, cz. III, rozdz. 38-41: *Sittlich obligatorische und sittlich verdienstliche Handlungen*, s. 407-444.

nas i zaspokaja nasze subiektywne, emocjonalne poczucia moralne. Gdyby się nawet tak nie działo, to dziwne byłoby to, że dopiero przez współczucie dla owada dochodzimy do współczucia dla człowieka. Ujawnia się tu wyraźny brak doświadczenia aksjologicznego drugiego człowieka, osoby jako osoby. Nasza odpowiedź na wartość, nasza afirmacja musi być zgodna czyli współgrać z naturą, treścią wartości, której dotyczy. Inaczej mamy do czynienia z z a f a ł s z o w a n i e m aktów poznania i nadbudowanych na nich aktów afirmacji tego, co w swej specyficzności winno być odkryte i afirmowane. Etyka czci dla życia zdaje się nie dostrzegać wsobnej, nieużytecznej wartości osoby i stąd nie potrafi dotrzeć do źródeł moralności.

Etyka ta wszędzie dostrzega cierpienie w przyrodzie i cały swój program etyczny i duchowy formułuje jako walkę z cierpieniem. Nie podaje jednak uzasadnienia dla tego zaangażowania, a tym bardziej entuzjazmu i wiary, którą się kieruje. Jeśli bowiem sentymentalnie rozczulimy się nad cierpieniem istot żywych, a nie znajdziemy uzasadnionego sensu takiego życia, to może łatwo zrodzić się myśl, czy nie zgasić tego cierpienia świata wraz z jego życiem na z a w s z e. Skutek byłby taki sam: wraz z życiem znikłoby i cierpienie. Sentymentalizm we współczuciu bez obiektywnych, racjonalnych uzasadnień sensu życia może zarówno zwalczać cierpienie, jak i sprzyjać postawom proeutanatycznych. Nie widząc głębszego sensu życia poza naszą bezskuteczną walką z cierpieniem zbyt łatwo opierając się na współczuciu można formułować oceny, że „takie życie nie jest warte życia”. Oczywiście, że etyka czci dla życia przeciwstawia się takim postawom, ale przywołując jedynie sentymentalne współczucie, skazuje nas niejako na bezsilność. Wbrew pozorom odrzucenie mistyki Boga czy mistyki człowieka nie wzmacnia mistyki życia. Zostajemy w próżni.

2. ETYKA GODZIWEGO ŻYCIA TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

2.1. W poszukiwaniu normy moralności

Do zajęcia się etyką zmusiły Tadeusza Kotarbińskiego jego własne przeżycia egzystencjalne. Szczególnie ważnym wydarzeniem było odrzucenie przez niego chrześcijańskiego, dzieciennego poglądu na świat i utrata wiary w 15 roku życia. „Utrata wiary była dla T. Kotarbińskiego – pisze o tym Ija Lazari-Pawłowska – doświadczeniem burzliwym i bolesnym. Mo-

gła – jak sam stwierdza – spowodować »ugrzęźnięcie w amoralizm«, gdyby w jego młodzieńczym światopoglądzie obok składnika metafizycznego nie było także składnika etycznego (...)»²⁹. Mimo, że swoje przekonania religijnych z dzieciństwa kategoriycznie odrzucił, to jednak nie przekreślił tym samym etyki chrześcijańskiej. Sądził, że etyka miłości bliźniego może być niezależna od religii, a nawet od filozofii. Po utracie światopoglądu religijnego tym bardziej chciał zbudować „światopogląd” oparty na etyce. Jego poszukiwanie niezależności metodologicznej dla etyki nie prowadziło go wprost do zanegowania zasadniczych treści czy idei etyki chrześcijańskiej. W konfrontacji etyki utylitarystycznej z etyką chrześcijańską wyraźnie opowiedział się za tą drugą. Jeśli kalkulację utylitarystyczną można stosować do rzeczy i „jedną sztukę złota zawsze warto poświęcić dla ocalenia dziecku”, to nie można jej stosować do osób. Nie widać żadnych racji „dlaczego człowiek miałby poświęcić jednego dla dziesięciu, a nie odwrotnie”³⁰. W tym względzie należy przyznać rację etyce chrześcijańskiej, która przeciwstawia się pogładowi, jakoby wolno było poświęcić mniejszą liczbę ludzi dla szczęścia większej liczby.

Autor – pisał o sobie we *Wstępie do Wyboru pism* (1957) – wraz z licznymi poszukiwaczami (...) [etyki] przeszedł przez szkołę utylitarystyczną, lecz wkrótce został zmuszony do wysiłków na gruzach tego również kierunku, nie wytrzymującego konkurencji z bliższą prawdą etycznej moralnością ewangeliczną (rozumianą jako hasło absolutnie ofiarnego oddania się na usługi walki z cudzym nieszczęściem).³¹

Wydaje się, że jednym z ważnych powodów, z których Kotarbiński odrzucił religię, a jednocześnie wiele zaczerpnął z etyki chrześcijańskiej, było to, że nie mógł on pogodzić idealnej wizji świata z dzieciństwa ze światem, z którym zetknął się w rzeczywistości. W dzieciństwie towarzyszyło mu poczucie harmonii, ładu i celowości otaczającej go przyrody i ludzi. „Wierzył – pisze I. Lazari-Pawłowska – w doskonale boskie kierownictwo światem.”³² Wraz z dorastaniem, ten pięknie uporządkowany świat doznał wstrząsu. Katechizmowa idea Opatrzności spotkała się z jej przeciwieństwem. Bliższa obserwacja przyrody, jak

również pisma nowożytnych filozofów, ujawniały jej okrutne oblicze. Nie ma w niej jakiegoś ładu, lecz bezwzględna walka o byt. „Poszczególne gatunki – pisze Kotarbiński – dbają o siebie kosztem innych i niszczenie życia przez życie jest kardynalną zasadą życia.”³³ Należy więc odrzucić „fantazmat powszechnego, rozumnego i opiekuńczego ładu” ze strony Opatrzności czy przyrody i samemu podjąć się tego opiekuństwa. „Skoro Bóg nie istnieje – komentuje to J. F. Choroszy – wówczas człowiek winien przyjąć na siebie to wszystko, co dotąd przypisywał on Bogu, winien on wziąć w swe ręce swój los. Odtąd człowiek dla człowieka winien być opatrnością, inaczej mówiąc: spolegliwym opiekunem.”³⁴ Tak więc podstawowy termin tworzony przez niego etyki – choć Kotarbiński nigdy tego wprost nie przyznał – jest antropologiczną kopią chrześcijańskiej idei Opatrzności Bożej. Upadająca wiara w Boga nie kończy się fatalizmem, lecz zatrzymuje się na wierze w człowieka.

Z polskich myślicieli, którzy wpłynęli na kształtowanie się poglądów etycznych Kotarbińskiego, można wymienić K. Twardowskiego, którego wykłady o autonomii logiki, estetyki i etyki „zachwiały „wiarę” Kotarbińskiego w etykę związaną z teorią ewolucji i etykę utylitarystyczną czy L. Petrażyckiego, który utwierdził Kotarbińskiego w tym, że uczucia moralne są czymś podstawowym w odróżnianiu dobra i zła moralnego.³⁵ Z innych większych myślicieli zapewne oddziałal na Kotarbińskiego m.in. G. E. Moore prezentacją swego intuicjonistycznego ujęcia dobra moralnego i sformułowaniem błędu naturalistycznego, czy F. Brentano prezentowany przez Twardowskiego.³⁶ Sugerując się pewnymi ideami tych myślicieli, Kotarbiński podjął się „uzasadnić” etykę w swej treści zasadniczo ewangeliczną w nowy sposób niezależny od religii i filozofii.

2.2. Geneza normy spolegliwego opiekuna

Tadeusz Kotarbiński – tak jak inni filozofowie jego czasów – stanął przed problemem, jak z walki o byt przejść do etyki. Trudno dostrzec jakiś wzorzec moralny w przyrodzie czy w historii gatunku ludzkiego. Aby go znaleźć, Kotarbiński humanizuje instynkt walki. „Odziedziczyliśmy po przodkach przedczłowieczych – pisze – potężny instynkt walki, a wyrobił się on jeszcze jako spuścizna ludzkich już dziejów społecznych, peł-

²⁹ Ija Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, w: Ija Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, jw., s. 449.

³⁰ T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1957, s. 184.

³¹ Tamże, s. 8. Zob. J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, Wrocław 1997, s. 28nn.

³² Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 449.

³³ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 21.

³⁴ Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 36.

³⁵ Tamże, s. 44, 157nn.

³⁶ Tamże, s. 75nn, 197nn.

nnych zmagania na śmierć i życie.”³⁷ Jest on faktem oczywistym, ale można z „tego nieszczęścia zrobić narzędzie uszczęśliwienia powszechnego, zużytkować instynkt walki do celów życzliwego, pozytywnego współdziałania”³⁸. Jego zdaniem, postawa spolegliwego opiekuna ukształtowała się w walkach obronnych.³⁹ Źródłem walki nie była przyrodnicza zachłanna agresywność, ale chęć zapewnienia swoim podopiecznym, dzieciom i żonom znośnych warunków życia. To właśnie człowiek dobry i kochający mu bliskie istoty zrywa się do walki w ich obronie. Odwaga w walce nie prowadziła – zdaniem Kotarbińskiego – do grupowej nienawiści, gdyż walczący opiekun dostrzegał, że jego przeciwnik też broni ukochanych przez niego podopiecznych. Zauważał on, że

nieprzyjacieli broniący swoich bliskich godzien jest za to sympatii i szacunku. I oto dobre serce porządnego człowieka zaczyna promieniować uczuciem na wszystkie istoty godne umiłowania, co więcej, na wszystkie istoty zdolne do przeżywania cierpień, i jego marzeniem jest, by świat był tak urządzony, żeby nikt nikomu nie był zmuszony zadawać ciosów prowadzącym nieszczęście, lecz żeby wszyscy wszystkim wzajemnie dopomagali w obronie przed klęską.⁴⁰

Wobec tej propozycji można postawić pytanie: czy z walki i odwagi rodzi się dobroć i wrażliwość na cierpienia innych, czy też walka i związana z nią odwaga taką dobroć serca zakładają. Tym bardziej, że chodzi o taką wrażliwość serca na cierpienia innych, aby jej żadna walka, żaden spór nie zniszczył. Trudno bowiem z samej walki wyprowadzić wrażliwość i dobroć serca, a tym bardziej miłość do nieprzyjaciół.

O d w a g a jest cnotą formalną. „Może ona służyć – pisze Lazari-Pawłowska – zarówno dobrej, jak złej sprawie.”⁴¹ Jej zdaniem Kotarbiński stawia odwagę w pierwotniejszym względem niej, milcząco przyjętym przez siebie kontekście aksjologicznym, w którym dobroć i życzliwe nastawienie do ludzi jest pierwotniejsze i ono kieruje odwagą ku dobru. Okazuje się więc, że zakładana dobroć serca jest podstawową, istotną cechą spolegliwego opiekuna i ona rodzi inne jego cechy, takie jak życzliwość, wrażliwość na cudze cierpienie, współczucie czy odwagę.⁴²

³⁷ Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, jw., s. 55.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 62.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 457.

⁴² Tamże, s. 458.

Tadeusz Kotarbińskinie przyznaje się, że zakłada dobroć i życzliwość serca ludzkiego, która rozszerza się jego zdaniem od solidarności rodzinnej poprzez solidarność klanową do solidarności z wszystkimi ludźmi i z wszystkimi istotami cierpiącymi.

W kim zrodziła się i wybujała życzliwość – pisze on – kto poczuł w sobie poryw przemożny do obrony tych istot przed groźącymi im nieszczęściami, ten staje się skłonny do żywienia podobnych uczuć względem istot do tych istot podobnych. Dzieci wroga to także dzieci. Człowiek dobry, a takim musi być opiekun spolegliwy, musi się czuć solidarnym z ludźmi dobrymi, gdziekolwiek oni są, czy we własnym, czy w jakimś innym społeczeństwie.⁴³

W ten sposób kształtowane sumienie rodziło się wprawdzie na gruncie ograniczonej solidarności, to jednak przez swą dynamikę do uniwersalnego ogarnięcia opieką wszystkich, zmierzało do okrycia istoty dobra. Sumienie takie – zdaniem Kotarbińskiego – występuje u wszystkich ludów świata we wszystkich okresach dziejów. Dziś sumienie takie, jako sumienie spolegliwego opiekuna, intuicyjnie, bezpośrednio wskazuje, co czcigodne, a co haniebne.

2.3. Uzasadnienie normy spolegliwego opiekuna

Paradoksalnie opiekuńczość ujawnia się i utwierdza w sytuacjach największych zagrożeń. Wtedy bowiem obrona podopiecznych jest najtrudniejszym i przez to najczcigodniejszym zadaniem. „Opiekun wtedy jest spolegliwy – pisze Kotarbiński – kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach.”⁴⁴ Podaje on różne cechy opiekuna spolegliwego. Opiekunem takim może być ten, „kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, (...) czyli człowiek dobry, o dobrym sercu, wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania.”⁴⁵ Nieodzowną jednak cechą takiego opiekuna jest odwaga. Dzieje się tak dlatego, że w sytuacjach zagrożeń trzeba przezwyciężyć lęk i to nie tylko lęk przed utratą różnych dóbr, ale również własnego życia. Tchórzostwo jest wadą dyskwalifikującą spolegliwego opiekuna.

⁴³ T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Wrocław - Łódź 1987, s. 112.

⁴⁴ Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, jw., s. 59.

⁴⁵ Tamże, s. 60.

Z powyższego można wyciągnąć wniosek, że dla Kotarbińskiego o d-waga i tchórzostwo to synonimy dobra i zła moralnego. Tymczasem posługuje się on szerszymi, pierwotniejszymi terminami. Twierdzi, że „postawie dzielnego opiekuna odpowiadają czyny czci godne, gdy tymczasem czyny haniebne stanowią antytezę dzielnej opiekuńczości”⁴⁶. Sądzi, że to, co czcigodne i co haniebne, rozumiemy wszyscy na zasadzie intuicyjnej, spostrzegawczej, niejako empirycznej oczywistości. „Uzasadnienie jest empiryczne – pisze – opiera się bowiem o narzucające się z oczywistością spostrzeżenia, że takie a takie dokonane działania są czcigodne, a inne dokonane działania są haniebne.”⁴⁷ Jest to jego zdaniem taka sama metoda, jaka stosowana jest w naukach ścisłych np. w fizyce, czy chemii. „Jest to postępowanie równie empiryczne – stwierdza on – jak postępowanie obserwatora, badającego za pomocą własnej reakcji smakowej, które ciecze są kwaśne. Empiryczny jest również sposób wykrywania cech wspólnych dla wszystkich postaci postępowania oczywiście czcigodnego (*respectively* oczywiście haniebnego).”⁴⁸ Podobnie jak coś jest dane wprost jako kwaśne albo żółte, tak również dane nam jest wprost, że coś jest czcigodne czy haniebne. Mimo tej metody empirycznej zakładane tu jest wcześniejsze intuicyjne, bezpośrednie uchwycenie tego, co czcigodne czy haniebne. Tak jak pierwotnie intuicyjnie uchwycony kolor czy smak możemy poszukiwać empirycznie w różnych rzeczach, podobnie intuicyjnie uchwyconą w swej specyficzności czcigodność możemy empirycznie poszukiwać w różnych czynach czy postawach.

To właśnie prawdopodobnie dzięki intuicji tego, co moralne, stojącej u podstaw etyki, przeciwstawia się Kotarbiński uprawianiu etyki jako empirycznej, socjologicznej nauki o obyczajach (czyli jako etologii).⁴⁹ Odczucie tego, co czcigodne, i tego, co haniebne, jest dla nas intuicyjnie oczywiste i jako głos sumienia jest wspólne wszystkim ludziom i to w różnych kulturach i etapach historii.

Obstaje przy twierdzeniu – pisze Kotarbiński – o rdzennej, zasadniczej tożsamości [sumienia] u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów. Sądzę bowiem, że sytuacje macierzyste, w których się ten głos urabia, powtarzają się wszędzie i stale. Wszędzie bowiem i stale trzeba było i trzeba nadal dzielnie i odważnie bronić podopiecznych, zyskując za tę obronę sza-

cunek lub ściągając na siebie ocenę haniebną za tchórzostwo, marazm lub sobkostwo.⁵⁰

Obok intuicyjnej, empirycznej oczywistości tego, co czcigodne czy haniebne, Kotarbiński proponuje oceniać moralność postępowania przez to, czy zasługuje ono na szacunek ludzi godnych szacunku. „Zacnie postępuje ten – pisze – kto zasługuje przez to na szacunek ludzi godnych szacunku.”⁵¹ „Etyczne cenne jest to, co zasługuje na szacunek, co jest godne szacunku, etycznie ujemne jest to, co zasługuje na pogardę.”⁵² Obok szacunku czy pogardy ludzie godnych szacunku, Kotarbiński odwołuje się też do szacunku czy pogardy potencjalnego idealnego obserwatora, który będąc istotą maksymalnie czcigodną, spełnia podobną rolę co Bóg w etyce religijnej.⁵³

Wobec tej propozycji rodzi się pytanie, czy to, co czcigodne, mamy określać przez szacunek jakieś grupy ludzi, czy odwrotnie to, co godne szacunku, przez to, co czcigodne. W pierwszej propozycji zachodzi niebezpieczeństwo redukcji etyki do etologii. O tym, co jest dobre, decydowałyby zachowania jakieś grupy ludzi. Odrzucając – co deklaruje sam Kotarbiński – redukcję etyki do nauki o obyczajach, nie rozwiązujemy tym samym problemu określenia dobra moralnego. W definiowaniu bowiem tego, co czcigodne, przez szacunek ludzi godnych szacunku, wpadamy albo w błędne koło, albo w ciąg w nieskończoność. Błędne koło jest w tym, że to, co czcigodne, definiujemy przez szacunek, a szacunek przez to, że jest on czcigodny. Dla uniknięcia tego błędu skazani jesteśmy przyjąć szacunek jako kryterium tylko dlatego, że wyraża go pewna grupa ludzi. Na pytanie o kryterium wyboru tej a nie innej grupy możemy się wprawdzie odwołać do następnych grup, ale wpadamy przez to w ciąg w nieskończoność.

Odwołanie się do szacunku Idealnego Obserwatora jest przyznaniem roli kryterium moralności rzeczywistości fikcyjnej. Być może mimo swego materializmu, w etyce Kotarbiński jest idealistą. Przyznaje on sam, że „dotychczas etyki lepiej nauczali idealiści niż materialiści. Trzeba się od nich tego i owego nauczyć, by materializm uetycznić.”⁵⁴

Wobec powyższej dyskusji wydaje się bardziej zasadne przyjęcie stanowiska, że w etyce spolegliwego opiekuna czcigodność czynu jest pod-

⁴⁶ T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, jw., s. 108.

⁴⁷ T. Kotarbiński, *Próba charakterystyki oceny etycznej*, w: *Pisma etyczne*, jw., s. 123.

⁴⁸ T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, w: jw., s. 193.

⁴⁹ Stąd dyskusja T. Kotarbińskiego z propozycją etyki M. Ossowskiej. Zob. T. Kotarbiński, *Maria Ossowska: Podstawy nauki o moralności*, w: *Pisma etyczne*, jw., s. 492nn.

⁵⁰ Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, jw., s. 114. Zob. opracowanie: Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 112nn, 232nn; J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Zielona Góra 1997, s. 69n.

⁵¹ Kotarbiński, *Zagadnienie etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, jw., s. 141.

⁵² Kotarbiński, *Problematyka etyki niezależnej (2)*, w: jw., s. 171.

⁵³ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 459.

⁵⁴ Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, jw., s. 193.

stawą szacunku, a nie odwrotnie. Wyrażona tym określeniem istotna cecha moralności dana jest według Kotarbińskiego na zasadzie bezpośredniego, intuicyjnego, emocjonalnego, spostrzegawczego, empirycznego, oczywistego przeżycia.

Z tej pozycji można twierdzić, że w etyce Kotarbińskiego mamy do czynienia zarówno z założeniami epistemologicznymi, dotyczącymi poznania tego, co czcigodne czy haniebne jak i – antropologicznymi dotyczącymi dobrego, życzliwego serca i sumienia.

2.4. Związki z etyką personalistyczną

Już samo zatytułowanie dojrzałego ujęcia swej etyki: *Medytacje o życiu godziwym* świadczy, że Tadeusz Kotarbiński dotyka ważnych terminów z etyki personalistycznej. Niejako skupia się on na godziwości czy niegodziwości czynu jako odpowiednikach ich moralności czy niemoralności. Takie określenia jak: czyn „czcigodny” czy „godny szacunku” są terminami zbliżającymi się do swego źródłowego znaczenia, które ujawnia się, kiedy mówi się o godności osoby. „Czcigodność” ujawnia swój źródłowy sens w naszym odniesieniu do Boga. To właśnie zasadniczo Bóg jest godny czci. Można to w sensie aksjologicznym odnieść do osoby, która przez swą wsobną wartość (*imago Dei*) i swoje szlachetne postępowanie (*similitudo Dei*) ujawnia dobroć Boga i jest godna podobnej czci. Termin ten ujawnia więc wyjątkowy status osoby, jej wsobną, nieredukowalną i niezbywalną wartość. Taką, że najwłaściwszą postawą wobec niej jest miłość.

Umieszczenie etyki przez Kotarbińskiego na linii: życzliwy opiekun – podopieczni nadaje jej perspektywę personalistyczną. Etyka spolegliwego opiekuna związaniem jest ze światem osób i z troską o innych.

Opieka ta mimo walki, konfliktów i zagrożeń wyklucza – zdaniem Kotarbińskiego – utylitarystyczne potraktowanie osoby. W tym względzie odrzuca się utylitarystyczny rachunek dopuszczający w razie konfliktów poświęcenie jednej osoby dla uratowania kilku. Osoby nie da się porównać z rzeczami, o których wiadomo, że rozsądnie jest stracić jedną dla posiadania kilku.

Opieka nad drugimi jest przez Kotarbińskiego tak pojęta, że – jak było stwierdzone – może nawiązywać do idei Opatrzności Bożej, do miłosiernego czuwania nad światem i człowiekiem. W etyce laickiej Kotarbińskiego możliwe jest jedynie życzliwe czwanie człowieka nad

człowiekiem. Jest to próba budowania etyki na zasadniczych relacjach międzyludzkich. Jako podstawową z tych relacji bierze się pod uwagę opiekę nad drugimi, chęć uchronienia ich przed różnymi zagrożeniami i cierpieniem.

Ciągłe przywoływanie przez Kotarbińskiego sformułowania, że człowiek „chce żyć z cniem”, jest bliskie określeniu, że „chce żyć godnie”. Można to rozszerzyć, że chce żyć godnie jako człowiek, chce żyć zgodnie z godnością osoby jako osoby. Przy precyzowaniu podstaw zobowiązań moralnych Kotarbiński stwierdza: „Zasługiwanie sobie na czcigodność jest obowiązkiem. Reszta – to naddatek, dzieło możliwe hojności moralnej, lecz nie moralnego obowiązku.”⁵⁵ W sformułowaniach tych jesteśmy blisko odkrycia godności osoby. Kotarbiński posługuje się jednak raczej godnością osobowościową, nabytą dzięki dobremu postępowaniu, dla której inni winni wyrazić szacunek i cześć.

Do odkrycia godności osoby zmuszają go niejako opisywane przez niego sytuacje, kiedy trzeba poświęcić największe w jego etyce wartości, jak życie czy zdrowie. Zauważa on, że spolegliwy opiekun musi ryzykować swoje zdrowie, mienie, wolność a nawet życie. „Uderza przy tym – pisze Kotarbiński – odrębność swoista oceny etycznej, która narzuca się ludziom sumienia jako główna i rozstrzygająca w przypadkach konfliktów, kiedy uczciwość, godność, honor (wyczuwane jako walory etyczne) stawiają oni wyżej nad ochronę przed bólem, nad zdrowie, mienie, wolność, istnienie.”⁵⁶ Kotarbiński stwierdza, że honor, godność, uczciwość wyczuwamy jako zobowiązujące walory etyczne, ale nie odkrywa w pełni podstaw tych odczuć. Stąd też jego nieporadność w odpowiedzi jak z walki o byt, z konfliktów i obrony swoich i siebie przejść do dobroci i życzliwości i to nie tylko względem podopiecznych, ale i wrogów. Sama bowiem walka o przetrwanie, jak sam zauważa, może się skończyć witalistycznym amoralizmem. Stąd też sam jest zaskoczony paradoksem sumienia, które godność, honor stawia wyżej niż życie. Wyrosło ono z walki, a teraz krępuje nasze działanie, domagając się od nas uczciwości, szacunku, a nawet życzliwości i dobroci dla wrogów.

Kotarbiński przez brak pełnego odkrycia godności osoby wspiera moralność elementami drugorzędnymi. Odwołuje się on do szacunku, jaki mamy dla ludzi szlachetnych, i pogardy dla lotrów i nędzników. „Pogarda to chyba w istocie pewna odmiana nienawiści” – stwier-

⁵⁵ Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, jw., s. 109.

⁵⁶ Kotarbiński, *Trzy główne problemy*, w: *Pisma etyczne*, jw., s. 138.

dza Ija Lazari-Pawłowska.⁵⁷ Jej zdaniem nie da się takich słów pogodzić „z uniwersalnie dobrym w stosunku do ludzi nastawieniem”⁵⁸. Tak więc bez odwołania się do niezbywalnej godności osoby nie da się oddzielić oburzenia i pogardy wobec zła (czynów, nabytych postaw) od pogardy wobec człowieka jako człowieka.

Tadeusz Kotarbiński sam zastanawia się, czy to, co moralne, winno być oparte na poczuciu godności własnej. Zgodnie z założeniami swej filozofii dochodzi do wniosku, że godność własna jest pochodna, gdyż dopiero przez czyn czcigodny zasługujemy na szacunek, jesteśmy godni szacunku, mamy poczucie godności własnej.⁵⁹

Można powiedzieć, że Kotarbiński nie rozróżnia – co wyraźnie uczynił np. Adam Rodziński – godności osoby od godności osobowości, od godności osobistej czy własnej.⁶⁰ Godność osoby dana jest wraz z naturą osoby jako ta cenna, wsobna wartość czy dostojność (*dignitas humana*), na które wskazujemy, mówiąc, że człowiek jest kimś, a nie czymś. Godność ta dana jest wraz z naturą człowieka, a więc przysługuje wszystkim ludziom i jest niestopniowalna i nieutralna. Godność osobistą odkrywamy w poczuciu godności własnej. Może ona być zgodna z wymaganiami godności osobowej, ale przez swój subiektywny wymiar może być uwarunkowana różnymi postawami w osobie. Stąd np. przez pychę może ona przybrać charakter roszczeniowy w nieuprawniony sposób skoncentrowany na sobie. Na godność osobowościową składają się zarówno wrodzone, jak i nabyte cechy charakteru, a szczególnie nabyte zalety moralne.

Tadeusz Kotarbiński traktuje godność jako cechę nabytą oraz wiąże ją z szacunkiem ludzi godnych szacunku. Posługuje się on więc pojęciem godności osobowościowej. Być może w tych przypadkach, gdy odwołuje się do poczucia godności, honoru posługuje się godnością osobistą. W swych intuicjach zbliża się, ale nie dociera do odkrycia godności osoby, przynależnej każdej osobie z racji tego, że jest osobą, a nie z racji tego, że zostały spełnione takie czy inne czyny.

Na brak odkrycia godności osoby wskazuje też to, że etyka spolegliwego opiekuna wyczerpuje się w walce z cierpieniem. Jak zauważają interpretatorzy Kotarbińskiego, w etyce tej trudno dopatrzeć się troski o po-

zytywne wartości.⁶¹ Dla Henryka Elzenberga etyka rozumiana jedynie jako walka z nieuchronnym cierpieniem przekreśla sens samego życia. Łatwo jest dojść do wniosku, że przedłużanie takiego życia, w którym nie ma pozytywnej wartości, jest bezsensowne.⁶² Być może uznanie, że życie niewarte jest życia, i pozbycie się go byłoby ostatecznym rozwiązaniem. Brak uzasadnienia sensu życia w oparciu o godność osoby i jej ostateczne przeznaczenie prowadzi do tego, że przegrywając z cierpieniem, nie widzimy sensu takiego życia. Nic dziwnego, że Kotarbiński dopuszcza możliwość eutanazji. Bez odkrycia sensu życia ta sama wrażliwość i współczucie, które nakazywało bronić życia, w sytuacjach trudnych „nakazuje” to życie zlikwidować. Wrażliwość i współczucie bez znalezienia sensu życia mogą zarówno służyć podtrzymywaniu życia, jak i przekreśleniu jego wartości. To, na czym opiera swą etykę Kotarbiński, nie wystarcza, by dostrzec wartość życia człowieka ciężko chorego. Przez ten brak etyka ta ociera się o bezsensowność takiego życia. Jeśli tak, to przy tezie, że wszelkie życie dotknięte jest cierpieniem, można uznać, że nie jest ono warte życia. Mimo więc optymistycznego zaangażowania w walkę z cierpieniem, optymizm ten załamuje się w pewnym miejscu i wtedy ujawnia brak uzasadnień.

Nie mając głębszych podstaw w wartości osoby jako osoby i ostatecznych wyjaśnień, Kotarbiński skazuje spolegliwego opiekuna na bez nadziejny wysiłek. Nie znajduje dla niego głębszych uzasadnień poza szacunkiem jakiejś grupy ludzi.

Podsumowując, można stwierdzić, że Tadeusza Kotarbińskiego etyka spolegliwego opiekuna, albo godziwego życia jest bliższa etyce personalistycznej niż etyka czci dla życia Alberta Schweitzera. Zbliży się ona bardziej do odkrycia sytuacji macierzystej moralności, do odkrycia kryterium tego, co moralne. Jeżeli etyka czci dla życia zamazuje różnice między rośliną, zwierzęciem i człowiekiem, to etyka spolegliwego opiekuna unika tego, wychodząc od relacji międzyludzkich: opieki, troski, szacunku. Odkrywa ona godność osobowościową i godność własną, nie dociera jednak do odkrycia godności osoby.

⁵⁷ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 460.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, jw. s. 187.

⁶⁰ A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 2, s. 47nn; A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 43nn; H. Piliś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997, s. 22nn; M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1972, s. 52.

⁶¹ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 456.

⁶² H. Elzenberg, *Realizm praktyczne w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*, w: *Wartości i człowiek*, Toruń 1966, s. 135.

SUMMARY

The article reconstructs and critically evaluates the norm of morality as presented by two chosen thinkers.

Albert Schweitzer held that no norm of morality had been discovered so far. It led to a chaos in ethical views and the fall of the western culture. He thought that the proper norm could be formulated as "I am life which wants to live among life which wants to live".

However, he justified that norm with only irrational, mystical experience of living. The norm lacks a specific axiological experience of another man as a person. It equals the life of an insect and the life of a human person. Therefore, it is easy to mix the pseudo-obligations with proper moral duties.

The ethics of Tadeusz Kotarbiński is close to the personalistic ethics. It focuses on the care for another man. He tries to overcome the naturalism of ethics of evolution and his own materialism. He does so by separating ethics from metaphysical and scientific views. He humanises the ethics of fight. He does not justify but explicitly rejects the utilitarian sacrifice of one person to save ten. This proposal matches the idea of the Providence of God. In this case the providence is to be man for man.

One can say that the ethics of reliable guardian is close to discover the dignity of person as the basis of morality. However, it uses only the dignity of personality which was gained and which can be revealed by the respect of those people who are worthy of respect. The above mentioned defects of this ethics lead to the fact that this ethics is for the euthanasia of terminally ill. The guardian does not see the dignity of person as person, does not understand the sense of life of a sick person, does not reach any final justifications of such a life.

KS. DARIUSZ OKO

WOLNOŚĆ, WARTOŚĆ I KREATYWNOŚĆ

ELEMENTY PODSTAW ETYKI W FILOZOFII

BERNARDA LONERGANA

W bogatej myśli Bernarda Lonergana (1904-1984), najwybitniejszego przedstawiciela szkoły Josepha Maréchała w obrębie angielskojęzycznej filozofii¹, jest obecny także istotny wątek etyczny. Jest to naturalny owoc dążenia do nowego ugruntowania filozofii, owoc jego próby (oczywiście zawsze tymczasowej, niepełnej i niedokończonej) syntezy jej tradycji i współczesnych osiągnięć. W takim przedsięwzięciu nie może zabraknąć miejsca na etykę. Jak się wydaje, Lonerganowi także w tej dziedzinie udało się powiedzieć coś nowego i ważnego, co warto przemyśleć na terenie filozofii polskiej. Temu ma służyć ten artykuł, ma on w syntetyczny sposób przedstawić zręby jego koncepcji podstaw etyki, pomóc w ich głębszej recepcji.² Do tych podstaw należy przede wszystkim rozumienie wartości i sądów orzekających o nich, pojmowanie uczuć, wolności i poziomu od-

¹ Wskazówki biograficzne i bibliograficzne dotyczące Lonergana można znaleźć w moim artykule *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 283-297, 283.

² Na temat pisałem wcześniej w mojej pracy *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991, s. 137-167. Artykuł ten jest tłumaczeniem i rozwinięciem tamtego tekstu.

powiedzialności w strukturze podmiotu. Ponieważ Lonergan rozwija swoją filozofię konsekwentnie w antropologiczno-transcendentalnej perspektywie, to, co odkrywa w podmiocie, jest dla niego zwykle najbardziej znaczące, określa cały kształt jego myśli. Dlatego omówienie jego poglądów trzeba rozpocząć od tego miejsca w duchowej strukturze podmiotu, gdzie rozgrywa się dramat etyki, dramat etycznych wyborów. Ponieważ myśl Lonergana zawiera szereg oryginalnych, nowatorskich rozwiązań i pojęć, które są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie warunkują swoje zrozumienie, muszą tutaj założyć znajomość podstaw filozofii Lonergana, których prezentacja jest między innymi zawarta w moich wcześniejszych artykułach.³

1. POZIOM ODPOWIEDZIALNOŚCI I WOLNOŚĆ

Jak wiadomo, w Lonerganowskiej koncepcji podmiotu miejscem dramatu etyki jest poziom czwarty, poziom odpowiedzialności. Trzy pierwsze poziomy, czyli empiryczny, intelektualny i racjonalny, stanowią to, co tradycyjnie nazywa się rozumem, natomiast poziom czwarty, poziom odpowiedzialności jest tym, co tradycyjnie nazywa się sercem albo wolną wolą.⁴ Według Lonergana rozum to prostu nasze duchowe akty tworzące proces doświadczania, rozumienia i sądzenia. Na tym obszarze naszego ducha, nad jego działaniami tutaj Lonergan koncentrował się w pierwszym okresie swojej twórczości, to właśnie im poświęcone jest w dużym stopniu jego głośne dzieło *Insight*. Z czasem jednak coraz wyraźniej dostrzegał on niewystarczalność takiego podejścia. Wiązało się to ze zwróceniem coraz większej uwagi na egzystencjalny wymiar ludzkiego bytowania, które doprowadziło w końcu w myśli Lonergana do tak zwanego *zwrotu egzystencjalnego*. Lonergan zaczął wtedy podkreślać, że czysty albo spekulatywny rozum jest zwykłą abstrakcją, ponieważ poznanie nigdy nie dokonuje się w próżni, ale w kontekście egzystencjalnej sytuacji i egzystencjalnych decyzji podmiotu.⁵ Zmiana podejścia

³ Obok już wymienionego są to artykuły: *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 6 (1998), s. 29-45; *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego*, „Analecta Cracoviensia” 30-31 (1998-1999), s. 37-60; *Metoda transcendentálna i samo-korygujący się proces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 1 (8) 2000, s. 111-135. Pomocne tu może być również tłumaczenie fragmentu podstawowego dzieła Lonergana: *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1983, s. 595-607 dokonane przez ks. prof. Andrzeja Bronka. Por. B. Lonergan, *Możliwość etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 62, z. 2 (1994), s. 55-68.

⁴ Por. D. Oko, *Struktura ducha*, op. cit., s. 290n i *Struktura poznania*, op. cit., s. 33-40.

⁵ Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 120 i 329 oraz *Unity and Plurality: The Coherence of Christian Truth*, w: *A Third Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, wyd. F.E. Crowe, London 1985, s. 239-250, 246. W tym artykule widać odejście Lonergana od ostrego rozróżniania i oddzielania do siebie rozumu,

Lonergana zgadza się z ogólną tendencją w filozofii i nauce polegającą na odejściu od traktowania rozumu jako niezależnej wyroczeni, która unosi się całkiem niezależnie ponad wszystkimi działaniami podmiotu.⁶ Jest to też konsekwencja detronizacji arystotelesowskiego pojęcia filozofii i nauki. Według Arystotelesa uprawianie filozofii i nauki polegało w dużym stopniu na wyciąganiu koniecznych wniosków z przesłanek, które są samooczywiste. Jeśli byłoby to prawdą, proces poznania byłby prawie automatyczny, samonapędzający się. Jednak między innymi Lonerganowskie analizy pokazały, że takie pojmowanie poznania jest lekceważeniem podmiotu, jest abstrakcją, ponieważ czynności poznawcze są zawsze czynnościami egzystencjalnego podmiotu. Obiektywność jest owocem autentycznej subiektywności, prawda (logiczna) jest intencjonalnie niezależna od podmiotu, ale ontologicznie swoje miejsce znajduje tylko w podmiocie. Podmiot może osiągnąć prawdę, ponieważ jest ontologicznie zdolny do intencjonalnej samotranscendencji, która dokonuje się zwykle przez zmuśny i powolny proces poznania. Ale proces ten przebiega pod kierownictwem czwartego poziomu, poziomu oceny projektów możliwych sposobów działania i decyzji. Nasze poznanie prawdy zależy od tego poziomu, chociaż formalnie nie jest to poziom poznania, ale to z tego poziomu podmiot kieruje procesem osiągania prawdy i zarazem to na nim decyduje, jaką postawę przyjmie wobec niej, gdy ją pozna. Lonergan pisze:

Ponad danymi doświadczenia, ponad pytaniami dla inteligencji i odpowiedziami na nie, ponad pytaniami dla refleksji dotyczącymi świadectwa, prawdy, pewności, realności, istnieją pytania dla zastanowienia się. Poprzez nie pytamy, co należy uczynić i czy jest właściwe, abyśmy to uczynili. Poprzez nie dokonuje się przejście od świadomości do sumienia, od uczuć moralnych do życia w odpowiedzialności, od nacisku strachu i popchnięć pożądań do decyzji ludzkiej wolności. W ten sposób na poziomie namysłu powstaje następny wymiar samotranscendencji.⁷

woli i serca. Zwrot egzystencjalny dokonał się w okresie pomiędzy wydaniem *Insight* i *Metody w teologii*, a więc w latach sześćdziesiątych.

⁶ Por. *Revolution in Catholic Theology*, w: *A Second Collection by Bernard Lonergan S.J.*, wyd. W.F. Ryan, B. J. Tyrrell, Philadelphia 1974, s. 231-238, 236. Jeżeli w następnych przypisach, tak jak tutaj, nie będzie podany autor dzieła, oznacza to zawsze, że jest nim B. Lonergan.

⁷ *Second Lecture: Religious Knowledge*, w: *A Third Collection, op. cit.*, s. 129-145, 132, tłum. moje. Również następne przekłady zawarte w tym artykule, o ile nie jest podanych ich tłumacz, są moimi. Lonergan po raz pierwszy mówi w wyraźny sposób o czwartym poziomie świadomości w *Metodzie w teologii*. W *Insight* jego głównym tematem były tylko trzy pierwsze poziomy oraz racjonalna samoświadomość, która nie była pojmowana jako osobny poziom. Jest to efekt bardziej intelektualnego podejścia dominującego w *Insight* oraz bardziej egzystencjalnego podejścia zastosowanego w *Metodzie w teologii*. Ślady procesu prowadzącego do tej zmiany można dostrzec w artykule *Cognitive Structure* (w: *Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, wyd. F.E. Crowe, R. M. Doran, Toronto 1982, s. 205-221), gdzie Lonergan mówi o racjonalnej samoświadomości jako o nowym poziomie znajdującym się ponad poznaniem. W *Metodzie w teologii* Lonergan nazywa ten poziom poziomem odpowiedzialności i egzystencjalnej decyzji.

Pytania do namysłu są właściwymi pytaniami czwartego poziomu. Kluczowe pytanie dotyczy zgodności pomiędzy poznaniem i działaniem. Decyzje podmiotu są racjonalne, o ile spełnione są wymagania tej zgodności, o ile podmiot decyduje i działa w sposób zgodny ze swoim poznaniem. W ten sposób oderwanie i bezstronność czystego pragnienia poznania zostają rozciągnięte na życie, przechodzą w oderwanie i bezstronność czystego pragnienia dobra. Te wymagania nie są spełnione poprzez zaledwie spekulatywne uznanie prawdy, ale wymagają rozważenia, co należy z nią uczynić. Ta konieczność wyboru i rozważenia konfrontuje nas z problemem samo-aktualizacji, samo-tworzenia się podmiotu. To na tym poziomie decyduje on ostatecznie, jaki użytek uczyni z prawdy, którą poznał. Znaczenie tej decyzji jest tak wielkie, że w całej strukturze ducha Lonergana przyznaje prymat właśnie temu, czwartemu, egzystencjalnemu poziomowi. Czwarty poziom „znosi” pozostałe, to znaczy na podstawie wyników działań na tych poziomach ustanawia nowe zasady i nowe cele działania. „Zniesienie” nie oznacza tutaj destrukcji, ale zachowanie i podniesienie do funkcjonowania na wyższym poziomie, w o wiele większym bogactwie czynności. Tutaj podmiot jest najbardziej sobą, tutaj jest istotą ludzką w pełnym wymiarze. Tutaj tworzy siebie i swój świat. Tutaj troska podmiotu przesuwa się z poznania bytu na tworzenie dobra.⁸

Wiele spośród czynności, które są dokonywane na czwartym poziomie, tradycyjnie przypisuje się woli. Wola była pojmowana jako władza podejmowania decyzji, jako intelektualne albo duchowe pragnienie, dążenie. W myśli Lonergana to pojmowanie woli ulega pewnej transformacji. Tradycyjne rozumienie woli chce on zachować dla metafizycznej analizy i opisu podmiotu, ale w kontekście analiz intencjonalnych woli mówić o czwartym poziomie ludzkiej świadomości, o poziomie odpowiedzialności i wolności.⁹ Również dlatego ostra opozycja pomiędzy rozumem i wolą zmierza do zaniknięcia. Pomiędzy rozumem i wolą, tak jak są one pojmowane w analizach intencjonalnych, istnieje płynne przej-

⁸ Por. *The Subject, w: A Second Collection, op. cit.*, s. 69-86, 84. Johannes B. Lotz, inny znany filozof ze „szkoły Meréchal’a” w następujący sposób wtóruje Lonerganowi, pisząc o prymacie woli wobec poznania: „Jednak w pewnym sensie (secundum quid) chęć stoi ponad poznaniem. To wynika z obserwacji, że 'ratio rei' ma swoją siedzibę 'in intelligente', natomiast wola dąży 'ad ipsam rem, prout in se est'. Na skutek tego przedmiot poznania, który pod względem swej pełni istnienia pozostaje poniżej człowieka, zniża wolę do swego poziomu, podczas gdy rozum ten sam przedmiot podnosi na swój poziom. W przeciwieństwie do tego przedmiot poznania, który przewyższa człowieka pod względem pełni istnienia, zostaje sprowadzony przez rozum na jego poziom, podczas gdy ten sam przedmiot poznania podnosi wolę na sobie właściwy poziom. Wynika z tego, że wola w odniesieniu do przedmiotu poznania, który przewyższa ją pod względem pełni istnienia, jest czymś wyższym (nobilior) od rozumu.” (Johannes B. Lotz, *Von Liebe zu Weisheit. Grundströmung eines Lebens*, Frankfurt am Main 1987, s. 99n.)

⁹ Por. *Metoda w teologii, op. cit.*, s. 262.

ście, ponieważ one nie są przeciwnymi władzami, ale różnymi poziomami tej samej struktury duchowej. To, co można powiedzieć o jedności trzech pierwszych poziomów, o ich wzajemnym połączeniu i zależności na sposób „znoszenia”, pozostaje aktualne także dla poziomu czwartego.¹⁰ Rozum i wola nie są jak dwie odrębne władze ufundowane na podłożu podmiotu, ale są elementami jednej struktury, która stanowi właśnie istotę podmiotu. Pomiędzy wolą i rozumem istnieje głęboka, strukturalną jedność, którą można też nazwać integralną lub organiczną. Ten fakt jest też najgłębszą przyczyną olbrzymiego wpływu, jaki wola może wywierać i wywiera na proces poznania.

Zasadniczym warunkiem możliwości i źródłem tego wpływu jest wolność. Decyzje podmiotu nie są nieodwołalnie zdeterminowane rezultatami jego poznania. W żaden sposób nie można twierdzić, że działanie człowieka można by – gdyby miało się konieczną wiedzę o wszystkich uwarunkowaniach – wyjaśnić całkowicie w sposób deterministyczny, kauzalny. Każdy doświadcza w samym sobie, że niekoherencja pomiędzy poznaniem i działaniem jest możliwa, to oczywisty fakt. Dla Lonergana ta (tak często realizowana możliwość) jest najbardziej oczywistym świadectwem wolności decyzji człowieka, ponieważ demonstruje ona, że nie ma nieuniknionego, zdeterminowanego przejścia od poznania do chcenia i działania. Ten brak ciągłości jest tłumaczony przez wpływanie na decyzję woli również innych pragnień i dążeń obecnych w podmiocie, niż tylko czyste, oderwane pragnienie prawdy i dobra, ale jest to tylko częściowe wytłumaczenie. Obok tych wpływów posiadamy wewnętrzne doświadczenie obszaru, w którym jesteśmy co prawda pod ich naciskiem, ale nie musimy bynajmniej mu ulec, jest to obszar wewnętrznej wolności. Ten możliwy dysonans pomiędzy poznaniem i decyzją, wybór wbrew poznanej prawdzie i hierarchii wartości nie należy zapewne do istoty wolności w ogóle, ale jest jednak dla nas narzucającym się świadectwem jej istnienia. Podstawę możliwości tej wolności Lonergan dostrzega w przypadkowości decyzji osiągnięcia poznawalności bytu.¹¹ Ponieważ jest ona dla ludzkiej subiektywności przypadkowa, niekonieczna, nie może zagwarantować własnego istnienia i pojawienia się, potrzebuje motywacji, pojawia się, kiedy podmiot decyduje się do niej dążyć. Nie można jednak wykazać, że ta konkretna decyzja jest konieczna, ponieważ każde takie usiłowanie doowiedzenia, że stała się konieczna z powodu specyficznych okoliczności, uwarunkowań, przyczyn, zakłada, że rzeczywiście została ona podjęta.

¹⁰ Por. D. Oko, *Struktura ducha, op. cit.*, s. 292nn.

¹¹ Por. *Insight, op. cit.*, s. 621.

Takie postępowanie sprowadza się jednak do założenia, że jeśli decyzja rzeczywiście zapadła, tu musiało do niej dojść.

Nasze decyzje są więc wolne, ponieważ są przypadkowe w swojej aktualności. Wolność człowieka jest szczególną formą przypadkowości. Jest to przypadkowość, która wyrasta ze struktury ducha, z duchowych działań. Możliwy przebieg działania, możliwe przetworzenie własnego środowiska i swojej własnej egzystencji są tylko praktycznymi możliwościami. Są rozumiane poprzez inteligencję, uzasadnione przez rozum i aktualizowane przez wolę. Nawet jeśli tylko jeden, określony przebieg działania jest uznany za rozumny, potrzebna jest jeszcze rozumność aktualnej decyzji. A podejmowane decyzje są rozumne, o ile oderwane i bezinteresowne pragnienie poznania rozciąga swój wpływ z obszaru czynności poznawczych na obszar ludzkich aktów, będących wynikiem namysłu, o ile podmiot nie pozwala żadnym innym pragnieniom i pasjom wpłynąć w negatywny sposób na to podstawowe pragnienie.

Rozumność woli jest jednak niestała, niepewna, zawsze może być poszerzana i pogłębiana, ale zawsze może też ulec pomniejszeniu, rozproszeniu i zniszczeniu. Rozumność wolności jest osobistym, niepewnym osiągnięciem.¹² Dzisiejsza decyzja nie przesądza jutrzejszych wolnych wyborów, podmiot zawsze pozostaje istotowo wolny, ciągle na nowo musi decydować, co uczyni ze sobą, i ciągle na nowo musi wypełniać te decyzje. Lonergan pisze:

Istotna wolność ma swoje miejsce w dynamicznej strukturze racjonalnej samoświadomości. Jest to wyższa integracja niższej rozmaitości, do której może dojść na różne sposoby. Każdy element w tej wyższej integracji ukazuje się, po pierwsze, jako możliwy przebieg działania ujawniony przez akt zrozumienia, po drugie, jako wartość, która musi zostać oceniona przez refleksję, i, po trzecie, jako to, co może zostać zaktualizowane tylko jeżeli zostanie wybrane. Żaden z pojedynczych przebiegów działania nie jest konieczny.¹³

Podmiot zawsze pozostaje istotowo wolny, dlatego też zawsze pozostaje jego zadaniem rozciąganie racjonalności świadomości na obszar możliwych decyzji i ich wypełnienia. Poprzez akty wolnej decyzji określa sam siebie do tego stopnia, że bez przesady można go nazwać samodeterminującą, samookreślającą się wolnością.¹⁴

¹² Por. *Insight*, op. cit., s. 616.

¹³ *Ibidem*, s. 692.

¹⁴ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 58 i 258. Takie sformułowanie wydaje się szczególnie dobrze wyrażać centralne znaczenie wolności w naszej egzystencji, znaczenie coraz lepiej uświadamiane w nowożytnej filozofii.

Uznanie, że podmiot jest istotowo wolny, oznacza także zajęcie jasnego stanowiska w sporze determinizmu z indeterminizmem (rzecz jasna, po stronie tego drugiego). Lonergan określa bliżej swoje stanowisko przy pomocy oryginalnej teorii odsłaniającego się prawdopodobieństwa (*emergent probability*). Na początku zwraca uwagę, że mechaniczny determinizm, oprócz wykluczenia ludzkiej wolności, źle interpretuje naturę. Równania mechaniki kwantowej pokazały, że taki determinizm nie tylko jest nie do utrzymania jako wytłumaczenie ludzkiej podmiotowości, ale także jako wyjaśnienie natury. Równania te wskazały również na źródło determinizmu – jest nim uznawanie w naukach przyrodniczych klasycznego typu praw za jedyny ich dopuszczalny rodzaj. Jednak klasyczne wyjaśnienia charakteryzują się wielką abstrakcyjnością. Aby w nauce stworzyć ogólne prawo, musi się abstrahować od szeregu danych. Na przykład prawo swobodnego spadania ciał jest stwierdzeniem, co stałoby się w doskonałej próżni, ale doskonała próżnia jest tylko idealnym modelem, nigdzie na Ziemi nie można jej znaleźć. Klasyczne prawa są stwierdzeniami odnoszącymi się do abstrakcyjnego systemu, idealnego typu rzeczywistości.¹⁵ Potrzebujemy tych teoretycznych konstrukcji, które czynią możliwym powiązanie wydarzeń w taki sposób, że powstaje zrozumiały, wewnętrznie koherentny system. Nie można jednak zapomnieć o różnicy pomiędzy abstrakcyjnym systemem i realnym światem. A właśnie dlatego, że klasyczne prawa tak wiele pomijają, często okazują się niewystarczające dla opisu konkretnej rzeczywistości. Z powodu swej abstrakcyjności są tylko przybliżeniem, a im bardziej są nim jedynie, tym wyraźniej ukazuje się znaczenie praw statystycznych. One uzupełniają prawa klasyczne, podając częstotliwość występowania zjawiska. Oczywiście, określenie częstotliwości nie jest tak precyzyjne, jak wnioski z praw klasycznych, ale jest to nadal pewna wiedza, dla praw klasycznych nieosiągalna.

Istnienie praw statystycznych sprawia, że odrzucenie determinizmu nie oznacza popadnięcia w nieprzenikalny chaos zupełnie przypadkowych wydarzeń, o którym mówi radykalny indeterminizm. Lonerganowska teoria odsłaniającego się prawdopodobieństwa jest rozwiązaniem pośrednim pomiędzy skrajnościami. Stwierdza ona, że wydarzenia w świecie zachodzą zgodnie z uwarunkowanymi seriami schematów regularności (*schemes of recurrence*), które realizują się zgodnie z kolejnymi prawami prawdopodobieństw (*schedules of probabilities*).¹⁶ Ale prawa prawdopodobieństw

¹⁵ Por. *Insight*, op. cit., s. 101.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 134.

zależą nie tylko od początkowego momentu procesu, ale także od momentu, który bezpośrednio poprzedza moment, do którego się one odnoszą. Światowy proces wydarzeń stale tworzy nowe sytuacje, w których obowiązują nowe, zmodyfikowane prawa. Te nowe prawa są jednak tylko częściowo tożsame z prawami poprzedzającego momentu. Dlatego nie można ściśle przewidzieć przebiegu jakiegokolwiek procesu, a szczególnie nieustannie postępującego procesu światowego. Im bardziej jakieś wydarzenie jest odległe od nas w czasie i przestrzeni, tym trudniej jest przewidzieć jego prawdopodobieństwo, ponieważ jest uwarunkowane tym większą liczbą praw prawdopodobieństw poprzedzających momentów. Dlatego też prawa klasyczne i statystyczne mogą tylko w przybliżony sposób przewidzieć i opisać powstające prawdopodobieństwo wydarzeń.¹⁷

Rozumiane w ten sposób odsłaniające się prawdopodobieństwo jest wewnętrzną poznawalnością porządku *universum*. Sama nazwa pokazuje jego naturę. Nieustannie postępujący proces światowy nie jest ani mechanicznie zdeterminowany, ani kompletnie nieokreślony. Proces światowy rozwija się zgodnie z pewnym prawdopodobieństwem. Nie jest jednak ono ustalone raz na zawsze. Ono wyłania się ciągle na nowo z sytuacji poprzedniego momentu, zmienia się, to jest dopiero powstające, wyłaniające się prawdopodobieństwo. Taki jest porządek obowiązujący na wszystkich poziomach rzeczywistości, nie tylko na poziomie fizycznym, chemicznym czy biologicznym, ale również osobowym, historycznym. Lonergan jest przekonany, że także

¹⁷ Por. *Ibidem*, s. 128. Lonergan używa teorii odsłaniającego się prawdopodobieństwa zasadniczo w odniesieniu do problemów z obszaru nauki, ale wydaje się, że w następujący sposób można przedstawić metafizyczną podstawę jego stanowiska. Zadaniem prawa jest wyrażenie natury bytów, których dotyczy. Prawa są takimi, a nie innymi, ponieważ byty, których dotyczy, są takie, a nie inne, mają takie, a nie inne właściwości i pozostają w takich, a nie innych relacjach do siebie. W istocie klasyczne prawo nie mówi nic innego, jak to, że jeśli mamy do czynienia z pewnymi układami bytów, w których występują pewne identyczne własności i relacje, to należy oczekiwać pewnej określonej identyczności skutków oddziaływań tych bytów na siebie, identycznej ewolucji sytuacji wyjściowej. Prawo ma więc zastosowanie, o ile sytuacje są rzeczywiście identyczne, w granicach tej identyczności, każda różnica pomiędzy nimi powoduje różnicę w rozwoju sytuacji i w zastosowaniu prawa. Absolutny determinizm mógłby być prawdziwy, o ile wszystkie byty i sytuacje przez nie stworzone byłyby identyczne pod każdym względem. Absolutny indeterminizm mógłby być prawdziwy, o ile wszystkie byty i sytuacje przez nie wytworzone byłyby absolutnie różne. Wiemy jednak, że ani jedno, ani drugie nie jest prawdą. Absolutnie różne „jest” tylko istnienie i nicność. Wszystko, o ile istnieje, ma coś wspólnego ze wszystkim innym, co istnieje – chociaż istnienie właśnie (niezależnie od tego, jak różne byłoby to istnienie, ale jednak istnienie!), a zarazem wszystko, co istnieje, różni się czymś od wszystkiego innego, co istnieje – o ile istnieje jako odrębny byt. Gdyby wszystko było absolutnie różne, nie byłoby żadnej jedności, żadnej możliwości relacji, gdyby wszystko było absolutnie identyczne, byłby tylko jeden byt. Stąd wynika jedno z podstawowych praw bytu: wszystko jest do pewnego stopnia identyczne, a zarazem do pewnego stopnia różne i wszystko jest do pewnego stopnia różne, a zarazem do pewnego stopnia identyczne, wszystko jest więc podobne do siebie, a więc częściowo identyczne i częściowo różne zarazem. O ile to, co jest, jest identyczne, o tyle mają zastosowanie abstrakcyjne prawa klasyczne. O ile to, co jest, jest różne, o tyle mają zastosowanie prawa statystyczne, które usiłują zdać sprawę z podobieństwa obejmującego te różnice.

przebieg historii ludzkości jest w zgodzie z odsłaniającym się prawdopodobieństwem. Jest to kumulatywna realizacja konkretnie możliwych schematów regularności w zgodzie z kolejnymi prawami prawdopodobieństw. Specyficzna różnica historii ludzkiej polega na tym, że pomiędzy prawdopodobnymi możliwościami występuje sekwencja czynnych aktów zrozumienia, przy pomocy których ludzie uchwytyją możliwe schematy regularności i podejmują określone inicjatywy dla wytworzenia materialnych i socjalnych warunków, które czynią te schematy konkretnie możliwymi, prawdopodobnymi i aktualnymi. W ten sposób człowiek staje się dla człowieka sprawcą odsłaniającego się prawdopodobieństwa spraw ludzkich. Zamiast być rozwijanym przez swoje środowisko, człowiek zaczyna przekształcać swoje środowisko w swoim własnym samorozwoju.¹⁸

W przypadku człowieka istnieje drugie zasadnicze źródło nieokreśloności, nieprzewidywalności jego działań, a tym samym istnienia jedynie pewnego ich prawdopodobieństwa. Obok nieokreśloności, nieprzewidywalności całego nie-duchowego świata – o ile jest on częścią egzystencji człowieka i o ile on na niego oddziałuje – jest nim jego wolność. Inaczej niż w świecie nieosobowym, człowiek może do pewnego stopnia przekroczyć prawa fizyki i instynktu. On może poznać, przewidzieć możliwe sposoby rozwoju wydarzeń i może podjąć decyzje, które na nie wpłyną. Jednak również te wolne decyzje są objęte prawem odsłaniającego się prawdopodobieństwa, również wolne decyzje mieszczą się w pewnych granicach, układają się w pewne sekwencje – i to zarówno w wymiarze osobowym, jak i społecznym. Dzięki temu możemy mówić o charakterze, indywidualnej osobowości konkretnego wolnego człowieka, a także możemy tworzyć prawa antropologii, psychologii, socjologii, ekonomii, politologii. W jednym i drugim przypadku mówimy o obszarze, w którym zdeterminowanie i niezeterminowanie istnieją obok siebie, przenikają się i łączą, tworząc delikatną, chwiejną równowagę. To jednak nie powinno

¹⁸ *Insight*, *op. cit.*, s. 227n. Teoria odsłaniającego się prawdopodobieństwa wyjaśnia też dobrze możliwość przewidywania biegu historii. Z jednej strony pokazuje, dlaczego heglowskie i marksistowskie próby takiego przewidywania zakończyły się niepowodzeniem – bo bezpodstawnie przypisywały sobie zbyt wiele wiedzy o przyszłości, o jej prawdopodobieństwie. Z drugiej strony pokazuje, dlaczego pomimo tych niepowodzeń mamy prawo to usilowania takiego przewidywania, chociaż oczywiście na bardzo ograniczoną skalę i z wyraźnym podkreśleniem, że nasze oczekiwania opierają się tylko na prawdopodobieństwach i zależą szczególnie od tych sytuacji, jakie bezpośrednio poprzedzają te, które staramy się przewidzieć.

Może trzeba też dodać, że teoria odsłaniającego się prawdopodobieństwa jest zupełnie do pogodzenia ze stanowiskiem kreacjonistycznym. Stworzenie świata przez Absolut nie musi oznaczać, że wszystko jest z góry zdeterminowane, a człowiek podlega predestynacji. Tak, jak na poziomie duchowym istnieje wolność, która nie pozwala do końca przewidzieć działań człowieka, tak na poziomie materialnym istnieje niezeterminowanie, które nie pozwala do końca przewidzieć przebieg zdarzeń świata. Taki nieprzewidywalny do końca świat jest o wiele ciekawszy, podobnie jak nieprzewidywalny do końca człowiek może być o wiele ciekawszym partnerem dla Absolutu, jest to nawet warunek takiego partnerstwa. Por. Patrick H. Byrne, *God and Statistical Universe*, „Zygon” 16 (1981), s. 345-363.

nam przesłonić fundamentalnej tajemniczości, nieprzewidywalności ludzkiej wolności. To ona sprawia, że zarówno jednostka, jak i społeczeństwo zawsze mogą nas zaskoczyć – zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, zawsze mogą unicestwić wiele z naszych rachub i przewidywań.

Wolność domaga się szczególnej uwagi, bo obok poznania jest tym, co najbardziej stanowi o istocie człowieka, najbardziej odróżnia go od wszystkiego innego. Jest też czymś najbardziej i najgłębiej tajemniczym w człowieku, bo na pewno łatwiej zrozumieć poznanie niż wolność. Podmiot podejmuje wolne decyzje na podstawie poznania, ale nie jest nim zdeterminowany, zniewolony, jest w swoich decyzjach do pewnego stopnia wolny również wobec niego. W człowieku (przynajmniej w pewnym zakresie) nie ma automatyzmu, determinizmu pomiędzy poznaniem i działaniem, nie ma deterministycznego przejścia (jak na przykład w komputerze) od określonych impulsów do zawsze ściśle określonego toku działania. W człowieku pomiędzy poznaniem i działaniem istnieje nieciągłość, szczelina, albo raczej przepaść, otchłan wolności. Człowiek jest uwarunkowany, ale nie zdeterminowany własnym poznaniem, nie jest zmuszony do wybrania ani najlepszego wariantu, ani najgorszego, ani jakiegokolwiek innego, jest wolny.¹⁹ Również w decyzji, jak w akcie zrozumienia na drugim i trzecim poziomie, występuje moment kreatywności, a więc również nieprzewidywalności, nieobliczalności. Wartości oczywiście apelują do człowieka o wybór najlepszy, maksymalistyczny, ale nie zniewalają go do niego. Naczelna zasada etyczna, korzeń wszelkiej etyki: *bądź absolutnie wierny swojemu poznaniu* (nawet jeśli to poznanie jest omyłne i musi być nieustannie otwarte na korektę i rozwój) w człowieku zawsze znajduje niedoskonałego i niepewnego realizatora. Człowiek wybiera w sposób wolny i na tym polega jego wielkość, ale również tragiczność. Wolność i umożliwiona przez nią kreatywność jest czymś największym w człowieku, ale może ona być źródłem zarówno czegoś najlepszego, jak i najgorszego. Dzięki wolności może on określić się ku byciu-więcej, może współstwarzać siebie i tworzyć *novum*, nowe wartości w świecie, ale może też buntować się wobec wartości, może wybrać wbrew nim, przeciw nim i tak samego siebie poniżyć, samego siebie zdegradować. Ku wartościom pociągają go obiektywne poznanie oraz uczucia będące najbardziej subiektywną odpowiedzią na wartości, ale odpychają przeróżne błędne poznania i resentymenty, negatywne konsekwencje pewnych uwarunkowań oraz własnych wcześniejszych decyzji. Jednak w tym obszarze, gdzie rzeczywi-

ście jest wolny, jego decyzji nie tłumaczą już żadne uwarunkowania. Bo gdyby wolne decyzje dało się sprowadzić do jakichś uwarunkowań, zredukować do nich, wytłumaczyć nimi, nie byłyby już wolne, byłyby prostymi konsekwencjami uwarunkowań, a więc byłyby zdeterminowane, znowu nie-wolne. Wolna decyzja, zarówno dobra jak i zła, jest radykalnie nowym początkiem w sieciach łańcuchów przyczynowo-skutkowych istniejących w świecie, jest jakby stworzeniem z niczego, *creatio ex nihilo*.²⁰

Na przedłużeniu linii myślenia Lonergana (i w zgodzie z Karlem Rahnerem) można powiedzieć, że tak, jak Absolut stwarza z niczego, bez istnienia uprzedniej materii aktu stworzenia, tak człowiek „decyduje z niczego”, bez istnienia uprzednich determinant aktu jej decyzji. W tym być może jest też najbardziej podobny do Absolutu. O jednym i drugim akcie trzeba również powiedzieć, że jest dla nas ostatecznie niewytłumaczalny, jeden i drugi akt jest granicą, na której zatrzymuje się wszelkie ludzkie poznanie – nie z powodu opieszałości czy obskurantyzmu, ale autentycznej niemożności. Oczywiście zła decyzja, decyzja wbrew poznanej prawdzie i wartościom jest najbardziej niewytłumaczalna, jest *mysterium iniquitatis*, ale także niewytłumaczalna, niesprowadzalna do uprzednich uwarunkowań jest decyzja dobra. Wolność zawsze pozostaje otchłanią tajemnicy. Przedmiot zadecydował dobrze, poszedł za głosem apelujących do niego wartości, ale przecież nie musiał tak zadecydować, bo był wolny. Decyzja, która wyłoniła się z głębi otchłani jego wolności, była nieprzewidywalna, nieprzewidywalna zapewne nawet dla Absolutu i zapewne ta nieprzewidywalność wolności najbardziej sprawia, że człowiek jest osobą i że może być interesującym partnerem dla Absolutu.²¹ Wolność nie jest przy tym dana człowiekowi jedynie po to, aby mógł przejść próbę zachowywania wierności swojemu poznaniu, ale aby mógł także stworzyć coś autentycznie nowego. Wolność jest miejscem, w którym człowiek poprzez swoje decyzje określa w nowy sposób siebie, a także swoje relacje do świata, innych osób i Absolutu, a tym samym znowu określa samego siebie. W ten sposób niejako stwarza siebie, dokonuje autokreacji, tak kontynuuje proces stworzenia i to jest najważniejszy obszar jego kreatywności.

²⁰ Por. *Insight*, op. cit., s. 666n i *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, s. 36. Na temat niewytłumaczalności wolności por. także M. Vertin, *Philosophy-of-God, Theology, and the Problems of Evil*, „Laval theologique et philosophique” 37 (1981), s. 15-31, 21; G. A. McCool, *The Philosophical Theology of Rahner and Lonergan*, w: R. J. Roth (wyd.), *God Knowable and Unknowable*, New York 1973, s. 123-157, 151-153; K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, w: *idem, Schriften zur Theologie*, tom VI, Einsiedeln 1965, s. 215-237; D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 19982, s. 276n.

²¹ Zwolennikiem nie tak typowego, ale istotnego dla rozumienia relacji osobowych poglądu, że wszechwiedza Absolutu nie obejmuje znajomości tego, co ludzie uczynią w sposób wolny, jest także Richard Swinburne. Por. *idem, Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 14n.

¹⁹ Por. *Second Lecture: Religious Knowledge*, op. cit., s. 132.

Jednak proces ten nie może przebiegać w zupełnej dowolności, lecz w wierności istnieniu, prawdzie i dobru. Najbardziej kreatywna wolność musi być wierna temu, co stanowi podstawę jej kreatywności – wartościom.

Wierność wartościom wymaga ich znajomości i dlatego poznawanie ich jest naszym następnym tematem.

2. WARTOŚĆ I SĄD WARTOŚCIUJĄCY

Samo rozumienie wartości i jej relacji do dobra nie było ustalone raz na zawsze w filozofii Lonergana, ulegało pewnej zmianie i rozwojowi. W *Insight* wartość była tylko aspektem dobra, było to dobro jako możliwy przedmiot racjonalnego wyboru.²² Dobro samo w sobie było tam tym, co jest inteligentne i rozumne, było wewnętrzną inteligibilnością bytu, inteligibilnością jako przedmiotem zastanowienia się i decyzji, wyboru i woli.²³ Później jednak dobro stało się odrębnym pojęciem z inną treścią i akcentami. W *Method in Theology* transcendentálna wartość i dobro są w swoim podstawowym znaczeniu synonimicznymi „ujęciami”.²⁴ Ujęcie transcendentálne (*transcendental notion*) jest głębokim, fundamentalnym dynamizmem naszego świadomego dążenia, które prowadzi nas do poznawczej, etycznej i bytowej samotranscendencji w kierunku czegoś, co jest inne od nas, większe, co nas przekracza. W ten sposób transcendentálne ujęcie wartości (i dobra) jest dynamiczną zasadą, która utrzymuje nas w dążeniu w kierunku tego, co jest w pewien sposób pozytywne, ważne, warte osiągnięcia i uczynienia. Ujęcie wartości nie oznacza więc pojęcia wartości albo wiedzy o konkretnej wartości, ale zmierzanie do nich, dążenie do ciągle pełniejszego zrozumienia ich oraz realizacji. (Podobnie jak ujęcie bytu oznacza tylko dążenie do jego poznania, a nie szczegółową wiedzę o nim.)

Ujęcie wartości pojawia się na czwartym poziomie świadomości, albo raczej razem z tym poziomem, kiedy powstaje pytanie na temat możliwego kierunku i sposobu działania podmiotu. Dzięki wynikom działań na trzech niższych poziomach podmiot jest świadomy, że jest wiele możliwości działania, ale nie każda możliwość jest tyle samo warta, co inna. Nie może wybrać przypadkowo, nie może wybrać tylko pod wpływem jednego lub kilku dążeń, które są różne od czystego pragnienia poznania i bycia, ale

²² Por. *Insight*, op. cit., s. 597 i 601.

²³ Por. *ibidem*, s. 604.

²⁴ Por. *Metoda w teologii*, s. 43-45. Na temat znaczenia terminu „ujęcie” w filozofii Lonergana por. D. Oko, *Lonerganowskie rozwiązanie*, op. cit., 38nn.

akurat szczególnie silne, musi wybrać z całym poczuciem odpowiedzialności wobec tego, co w jego poznaniu jest najlepsze, najczystsze i najwyższe. Przygotowując wybór, podmiot musi wyraźnie zapytać, co jest naprawdę dobre, a co jest tylko pozorem dobra. Wtedy właśnie pojawia się ujęcie wartości, które okazuje się dążeniem niosącym pytania dla refleksji i namysłu. Są one pytaniami czwartego poziomu – pytaniami dla zastanowienia się, wyboru i decyzji. W ten sposób ujęcie wartości umożliwia też sąd wartościujący.²⁵

Podobnie jak inne transcendentálne ujęcia, pomimo że jest ono szersze od każdej kategorii, ujęcie wartości nie jest abstrakcyjne. Dla Lonergana dobro nigdy nie jest abstrakcją. Transcendentálne ujęcie dobra zmierza do wszystkiego, co jest naprawdę wartościowe i nie abstrahuje od jakiegokolwiek pozytywności.²⁶ To ujęcie obejmuje nie tylko wszystkie rodzaje, typy wartości, ale także wszystkie konkretne ich urzeczywistnienia, jest nie tylko wszechobjemne co do konotacji, ale także nieograniczone co do denotacji. Jest obecne w każdym możliwym pytaniu dotyczącym wartości konkretnego bytu, na każdym etapie poszukiwania odpowiedzi. W ten sposób pojęcie to jest całkowicie konkretne, obejmuje każdą wartość każdego konkretnego bytu w każdej jego części, w każdym aspekcie.

Ta szerokość fundamentalnego znaczenia wartości i dobra jako transcendentálnego ujęcia sprawia, że z konieczności pojawiają się też bardziej zawężone znaczenia tych pojęć, przy czym właściwe znaczenie trzeba odczytywać z kontekstu. Tak więc, jak wspominaliśmy, wartość może też oznaczać aspekt dobra, a dobro może też oznaczać konkretne dobro konkretnego bytu jako przedmiot pragnienia, pożądania. Takim dobrem jest każdy przedmiot, każde działanie, które zaspokaja indywidualne pragnienie, które jest doświadczane jako przyjemne, satysfakcjonujące. Nieobecność takiego dobra jest doświadczana jako zło. Wiemy jednak, że indywidualne pragnienia i pożądania różnych poziomów naszej osobowości nie są najwyższą instancją osądzającą wartość działania. Pragnienie poznania, jak nasze pragnienia i pożądania można pogodzić z pragnieniami i pożądaniem innych ludzi, powinno być dla nas niemniej ważne. W ten sposób pojawia się, na drugim, intelektualnym poziomie świadomości, pytanie o dobro jako dobro porządku (*good of order*), które jest wyższą syntezą poszczególnych, konkretnych dóbr, które powinno być ich harmonią i zapewniać spełnienie indywidualnych pragnień w ramach porządku spo-

²⁵ Por. Marc Smith, *Can Moral and Religious Conversions be Separated?*, „Thought” 56 (1981), s. 178-184, 180.

²⁶ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 44 i *Healing and Creating in History*, w: *A Third Collection*, op. cit., s. 100-109, 104.

lecznego.²⁷ Ta wyższa synteza polega zwykle na celowym urządzeniu instytucji, których zadaniem jest zapewnienie społeczeństwu systematycznego osiągnięcia poszczególnych dóbr. Dobro porządku polega na wzorze relacji społecznych, które są warunkami spełnienia pragnień jednostek poprzez ich wkład do spełnienia pragnień innych. Jest ono różne od poszczególnych dóbr, ale nie oddzielone od nich. Odnosi się do nich jako powiązanych nie z jednostką, ale ze wspólnotą i jako do dóbr, które powinny być regularnie dostępne.

Szczególnie w sytuacji konfliktu pomiędzy interesami poszczególnych jednostek i grup społecznych jesteśmy konfrontowani z pytaniami dotyczącymi priorytetu i hierarchii poszczególnych dóbr. Potrzebny jest wtedy sąd określający, które z poszczególnych dóbr jest bardziej pożądane. Tutaj dobro jest nazywane wartością jako przedmiot sądu na trzecim, racjonalnym poziomie oraz przedmiot wyboru i decyzji na czwartym poziomie, poziomie odpowiedzialności.²⁸ Dobro jako wartość powinno być kluczowym, centralnym kryterium ludzkiej aktywności. To właśnie relacja do wartości określa, co jest właściwe i niewłaściwe w ludzkim działaniu. A wartości dzielą się według Lonergana przede wszystkim na wartości docelowe (*terminal*), czyli konkretne dobra będące przedmiotem wyboru i wartości źródłowe, zapoczątkowujące (*originating*), czyli podmioty, które dokonują wyboru.²⁹ Jako wartość zapoczątkowująca podmiot zawsze posiada wartość w sobie, ale może zarazem wzrastać w byciu wartością odpowiednio do wartości celowych, które wybiera. Zasadniczym, często bardzo niełatwym dla niego zadaniem jest tutaj autentyczna samotranscendencja, czyli przekroczenie własnych, indywidualnych pragnień oraz pragnień swojej grupy społecznej, wzniesienie się ponad nie po to, aby móc poznać i uznać obiektywną hierarchię wartości oraz działać według niej. Nieraz oznacza to uszanowanie i zachowanie pewnych jego indywidualnych i społecznych pragnień, ale nieraz oznacza to też ich ograniczenie i podporządkowanie innym, wyższym pragnieniom i wartościom, oznacza nieraz bolesną konieczność wzniesienia się ponad swój egoizm indywidualny i egoizm zbiorowy. Poprzez swój wolny wybór podmiot określa jakość swojego działania, jego dobro lub zło, a tym samym określa samego siebie. W tym stopniu, w jakim – ponad swoimi indywidualnym lub zbiorowymi pragnieniami – osiąga on samotranscendencję w kierun-

²⁷ Por. *Insight*, op. cit., s. 596 i *Understanding and Being: an Introduction and Companion to Insight. The Halifax Lectures by Bernard Lonergan*, wyd. E. A. Morelli, M. D. Morelli, New York/Toronto, 1980, s. 278.

²⁸ Por. *Insight*, op. cit., s. 597 i *The Subject*, op. cit., s. 81n.

²⁹ Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 59 i *Insight*, op. cit., s. 601.

ku wartości, w tym stopniu, jako wartość zapoczątkowująca, jest w zgodzie i harmonii z innymi podmiotami jako wartościami zapoczątkowującymi i z innymi bytami jako wartościami celowymi, w tym stopniu osiąga też autentyczność ludzkiego istnienia i sprzyja autentyczności innych.

Lonergan zauważa jednak, że nie jest łatwo podać praktyczne reguły osiągnięcia samotranscendencji. Podręczniki etyki i teologii moralnej są nieraz bardzo bogate i precyzyjne, jeśli chodzi o opisywanie przeróżnych rodzajów zła, a równocześnie nieraz bardzo ogólne i banalne, jeśli chodzi o dobro. Lonergan również nie ma zamiaru podawać tu zbyt wielu zasad, ponieważ i tak nie są one w stanie przewidzieć całego bogactwa życia. Ważniejsze od nich jest pamiętanie o ich źródle – o transcendentnym ujęciu dobra, o dążeniu podmiotu od moralnej samotranscendencji, do autentycznej egzystencji. Określenie mniej lub bardziej szczegółowych zasad etycznych i zasad działania „w każdym przypadku jest pracą wolnego i odpowiedzialnego podmiotu tworzącego pierwszą i jedyną edycję samego siebie”.³⁰

Zasadniczym źródłem błędu może być tutaj niewierność swojemu poznaniu, świadomy, wolny bunt przeciw prawdzie i dobru, przeciw hierarchii wartości, które zostały nam dane w procesie poznania. Ten bunt jest destrukcyjny dla wszystkich pozostałych poziomów ducha, ponieważ decyzja sprzeczna z poznaniem prędzej czy później prowadzi do próby zniekształcenia poznania tak, aby pasowało ono do fałszywej decyzji. Człowiek nie może długo żyć w stanie wewnętrznego rozszczępienia, rozdarcia, potrzebuje bodaj naciąganej, sfalszowanej, wewnętrznej jedności. Jeśli nie dostosowuje swoich decyzji do prawdy poznania, to nieuchronnie będzie się starał zanegować, zafalszować tę prawdę odpowiednio do fałszu swoich decyzji (w myśl powiedzenia: jeśli nie żyjesz, jak wierzysz, to będziesz wierzył, jak żyjesz). Stąd zasadnicza, fundamentalna zasada etyczna, można powiedzieć korzeń, źródło i najkrótsze *résumé* wszelkiej etyki brzmi: „Bądź odpowiedzialny”, to znaczy kreatywny w wierności. Swoimi wolnymi decyzjami – przy całej ich kreatywności i nowości – staraj się jak najlepiej odpowiadać na prawdę i dobro, które zostały ci dane, bądź im absolutnie wierny. Ta fundamentalna zasada: „Bądź odpowiedzialny” jest też przykazaniem transcendentnym czwartego poziomu świadomości. Przykazaniem transcendentnym, ponieważ osiągniętym również przy pomocy metody transcendentnej, a zarazem zasadą przekraczającą wszelkie kategorie zasad etycznych, obejmującą je wszystkie. Razem z przykaza-

³⁰ *The Subject*, op. cit., s. 83.

niami pozostałych poziomów ducha (Bądź uważny, Bądź inteligentny, Bądź rozumny, Kochaj) zasada ta stanowi też istotę metody transcendentальной w ujęciu Lonergana.³¹

Sednem etyki jest więc twórcze dochowywanie wierności wartościom. Wartości są nam dostępne jednak tylko poprzez sąd ich dotyczący, sąd wartościujący zapadający na czwartym poziomie świadomości, poziomie odpowiedzialności. Ze względu na swoją strukturę sąd ten należy do kategorii sądów o faktach.³² W swojej prostej formie potwierdza lub zaprzecza istnieniu jakiegoś „X” jako wartości, jako czegoś naprawdę albo tylko pozornie dobrego. W swojej formie porównawczej zestawia ze sobą przykłady dobra i określa, które z nich są ważniejsze lub bardziej pilne w realizacji. Jako sąd faktu zawiera on wiedzę dotyczącą rzeczywistości, szczególnie ludzkiej rzeczywistości. Ta wiedza pochodzi z uchwycenia tego, co wirtualnie nieuwarunkowane, a co sprawia, że sąd jest niezależny od podmiotu, nie jest podporządkowany jego rozmaitym pragnieniom, ale rości sobie pretensje do stanowienia, co jest autentycznie dobre lub lepsze. W ten sposób sąd wartościujący, oprócz poznania rzeczywistości, posiada drugi zasadniczy element, to znaczy moralną samotranscendencję.³³ Wydając ten sąd, podmiot przekracza własne granice, granice własnej wartości w celu zaafirmowania i przyjęcia wartości, która jest niezależna od niego, od jego życzeń. (Podobnie jak wydając sąd na temat istnienia, podmiot osiąga samotranscendencję intencjonalną i poznawczą.) Właśnie ta samotranscendencja jest kryterium poprawności sądu dotyczącego wartości. Sądy odnoszące się do wartości są obiektywne, o ile pochodzą z autentycznej subiektywności, jeżeli są sądami podmiotu, który naprawdę jest zdolny do przekroczenia ciasnego kręgu wyznaczonego przez swoje (zwłaszcza niższe) pragnienia i interesy, przekroczenia w kierunku obiektywnych wartości. Te same sądy są nieobiektywne, o ile pochodzą z podmiotu, w którym brak autentyczności, brak samotranscendencji.³⁴ Jej świadomość jest tym, co nazywamy dobrym, czystym sumieniem, świadomość jej braku jest tym, co nazywamy sumieniem obciążonym winą. Podobnie jak w przypadku sądu dotyczącego faktu, czyste sumienie osiąga się, kiedy posiada

³¹ Na temat przykazań transcendentálních porównaj również moje artykuły *Struktura ducha*, *op. cit.*, s. 294n oraz *Metoda transcendentálna*, *op. cit.*, s. 119-122.

³² Por. *Metoda w teologii*, *op. cit.*, s. 45.

³³ Por. *ibidem*, s. 46.

³⁴ Lonergan stwierdza: „Falszywe sądy wartościujące wprowadzają subiektywność. Prawdziwe sądy wartościujące są zdobyciem obiektywności moralnej, nie sprzeciwiającej się bynajmniej obiektywności prawdziwych sądów o faktach, ale zakładającej i dopełniającej je przez wprowadzenie do samotranscendencji poznawczej samotranscendencji moralnej” (*Metoda w teologii*, *op. cit.*, tłum. A. Bronk, s. 228.)

się świadomość, że nie ma dalszych istotnych pytań dotyczących danej kwestii, a na istniejące pytania odpowiedziano zgodnie z przykazaniami transcendentálnymi.³⁵

Wiadomo jednak, że ilość pytań, które odkryje się jako związane z danym problemem, zależy od przedwidzdy podmiotu, od jego wrażliwości moralnej, od jego otwartości na wartości. W tym kontekście Lonergan mówi o trzecim istotnym elemencie sądu wartości, o ujmująco-intencjonalnej (*apprehensive-intentional*) odpowiedzi na wartości, którą są uczucia. Nasza relacja do wartości jest inna niż do przedmiotu, o którym wiemy tylko tyle, że istnieje. Oczywiście ujęcie wartości zakłada wiedzę o rzeczywistości, zakłada jej wcześniejsze poznawcze ujęcie. Wiedza o przedmiocie jest koniecznym warunkiem intencjonalnej odpowiedzi uczuciowej. Ta wiedza jest pierwszym, ale niewystarczającym warunkiem pełnego poznania wartości. Pomiedzy wiedzą o istnieniu konkretnego bytu i sądem o jego wartości musi pojawić się ujęcie wartości (*apprehension of value*), ujęcie, które dane jest w uczuciach. Tylko poprzez uczucia przedmiot ukazuje się jako określona wartość.³⁶ Uczucia objawiają nową rzeczywistość, nowy wymiar przedmiotów, które dotąd były znane jedynie poprzez doświadczenie, rozumienie i sąd. Uczucia rozpoznają i przyjmują coś, co dotąd było nieznanne, rozpoznają i przyjmują przedmioty poznania jako wartościowe. W naszej świadomości przedmioty poznania nie pojawiają się jak na ekranie komputera – w obojętności, bez wywołania osobistej reakcji. My, kiedy udaje się nam uchwycić wartość, odpowiadamy emocjonalnym poruszeniem całej osobowości. Dlatego uczucia, jako intencjonalne odpowiedzi na wartości, konstytuują integralny element procesu, który prowadzi do wydania sądu wartościującego. Bez tego komponentu byłby on niemożliwy i dlatego konieczne jest jego bardziej szczegółowe omówienie.

3. UCZUCIA

W okresie następującym po ukazaniu się *Insight* można zaobserwować u Lonergana coraz większe skupienie uwagi na świecie uczuć, co jest też częścią jego coraz większego zainteresowania wymiarem egzystencjalnym

³⁵ Por. *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, s. 43.

³⁶ Por. *Metoda w teologii*, *op. cit.*, s. 46. Oczywiście nie oznacza to relatywizmu wartości. Wartości są zakotwiczone w rzeczywistości. Tak, jak każdy poszczególny byt jest poznawalny, na co wskazuje już nieograniczoność transcendentálního ujęcia bytu, tak każdy konkretny byt jest jakąś wartością, na co wskazuje już nieograniczoność transcendentálního ujęcia wartości. (Por. D. Oko, *Lonerganowskie rozwiązanie*, *op. cit.*, s. 44-47.)

bytowania podmiotu. W *Insight* Lonergan przypisywał mu jeszcze niewielkie znaczenie i w uczuciach widział przede wszystkim źródło zaburzeń w pracy umysłu, przyczynę błędów poznawczych. Ale w *Metodzie w teologii* jego widzenie skomplikowanego świata uczuć jest już o wiele bardziej zróżnicowane. W tym świecie szczególnie istotne stają się dla niego te uczucia, które są intencjonalnymi odpowiedziami na wartości. Lonergan nie rozwija pełnej, wyczerpującej fenomenologii uczuć, ale dostarcza klucza do ich rozumienia, którym jest analiza intencjonalna, pozwalająca na opisanie uczuć i rozróżnienie ich typów.

W swoim dojrzałym ujęciu uczuć Lonergan odrzuca każde stanowisko, które usiłuje zredukować uczucia do jakiejś innej kategorii zjawisk, które zanedo upraszcza i nie oddaje sprawiedliwości wyjątkowości emocjonalnego doświadczenia. Tak więc Lonergan odrzuca sensualistyczne pojmowanie uczuć, które identyfikuje je tylko z najniższym ich typem, pojmując je jako świadomość zmysłowych, cielesnych wrażeń, jako ślepe, emocjonalne rozładowania lub pobudzenia, jako coś niższego, mniej duchowego niż inne świadome działania i odczucia podmiotu. Ale Lonergan odrzuca również zaledwie kognitywne rozumienie uczuć, które chce z kolei podporządkować je myślom, w którym zakłada się, że uczucia są w istocie myślami, do których w przypadkowy sposób dołączył się pewien rodzaj emocji. Chociaż nie podlega według niego dyskusji, iż uczucia są subiektywną reakcją na rezultaty poznania, Lonergan podkreśla zarazem, że uczuciowość jest odrębną duchową jakością. Jest też dla niego pewne, że są uczucia, które są tak samo duchowe, jak najwyższe intelektualne i wolitywne akty. Oczywiście najwyższe uczucia także są w jakiś sposób powiązane z ciałem, oddziałują na nie, wyrażają same siebie w cielesnych wrażeniach, ale również rozum i wola są podobnie z nim połączone i to nie zaprzeczają ich duchowemu charakterowi. Pomiędzy uczuciami istnieje gradacja i trzeba umieć ją dostrzec i uznać – nieraz nawet trochę na przekór ich rzeczywistemu lub pozornemu podobieństwu.

W swojej interpretacji uczuć Lonergan zawdzięcza wiele Maxowi Schelerowi i Dietrichowi von Hildebrandowi. I tak mówi najpierw o nieintencjonalnych stanach i skłonnościach.³⁷ Są one doświadczeniami, które w dużym stopniu mają swoje miejsce w biologicznym wymiarze człowieka, mają swoje przyczyny i cele w potrzebach ciała. Takimi są na przykład stany bycia głodnym, zmęczonym, sennym. One świadczą o pewnej sytuacji,

³⁷ Por. Philip McShane (wyd.), *An Interview with Father Bernard Lonergan S.J.*, w: *A Second Collection*, op. cit., s. 209-230, 223 oraz Bernard J. Tyrrell, *Feelings as Apprehensive-Intentional Responses to Values*, „Lonergan Workshop” 7 (1988), s. 331-360.

w której znajduje się podmiot i jego ciało, o pewnych zmianach, które w nim zaszły, ale nie posiadają jasnej relacji do przedmiotu. Mają charakter emocji, wewnętrznego poruszenia, które nie ma wyraźnego intencjonalnego skierowania.

Obok tej kategorii istnieją uczucia, które mają oczywistą relację do przedmiotów, są intencjonalnymi odpowiedziami na nie, odpowiedziami, które nadają świadomości specyficzny dynamizm. Lonergan pisze:

Takie uczucie stawia nas w relacji nie po prostu do przyczyny lub celu, lecz do pewnego przedmiotu. Nadaje intencjonalnej świadomości jej masę, ruch, dążność, siłę. Bez uczuć nasze poznanie i decydowanie byłoby czymś szalenie delikatnym. Dzięki naszym uczuciom, pragnieniom i lękom, naszej nadziei lub rozpacz, naszym radościom i kłopotom, naszemu zapałowi i oburzeniu, szacunkowi i pogardzie, naszej ufności i nieufności, miłości i nienawiści, delikatności i gniewowi, naszemu podziwowi, czci, szacunkowi, strachowi, grozie, przerażeniu jesteśmy w sposób pełny i dynamiczny zorientowani w świecie zapośredniczonym przez znaczenia.³⁸

Te intencjonalne odpowiedzi dzielą się na dwie główne klasy. Pierwszą stanowią uczucia, które odnoszą się do przedmiotu jako do źródła przyjemności albo bólu, jako zadowalającego lub niezadowolającego, jako satysfakcjonującego lub nie. Te uczucia są odpowiedzią na przedmiot w jego relacji do podmiotu, albo, dokładniej, w odpowiedzi na naturalne pragnienia i pożądania podmiotu. Dlatego silnie zależą one od ludzkich pragnień i pożądań, są interesowne i nie mogą być obiektywną miarą dla wartości przedmiotu. Często nie rozróżniają one pomiędzy tym, co jest naprawdę dobre, i tym, co jest tylko pozornie dobre, ponieważ, jak dobrze wiemy, to, co na przykład nie sprawia przyjemności, często może naprawdę być dobre.

Ale obok nich istnieją uczucia, które są intencjonalną odpowiedzią na wartości w nich samych, niezależnie od pragnień i upodobań podmiotu. To są uczucia jako ujęcia wartości w ścisłym sensie. Dla Lonergana to właśnie te uczucia odgrywają kluczową rolę w formułowaniu sądów wartościujących. Według niego każda wartość – niezależnie do tego, czy jest to ontyczna wartość osoby, czy też jakościowa wartość piękna, rozumienia, prawdy, szlachetnych czynów – jest rozpoznawana przez podmiot jako wartość jedynie, jeśli wcześniej pojawi się uczuciowa odpowiedź. Można więc powiedzieć, że wartość istnieje dla nas, ukazuje się w naszej świadomości tylko jeśli, dzięki uczuciom, dojdzie do ruchu samotranscendencji

³⁸ *Metoda w teologii*, op. cit., tłum. A. Bronk, s. 39.

w jej kierunku. Ta świadoma, pełna znaczenia relacja osoby do wartości jest możliwa jedynie dzięki tej emocjonalnej odpowiedzi.³⁹

W ten sposób Lonergan wyraźnie rozróżnia pomiędzy intelektualną aktywnością, która zawiera wiedzę o przedmiocie, i uczuciami, które są intencjonalną odpowiedzią na wartość przedmiotu. Chociaż przedmiot może być już dobrze znany poprzez operacje na trzech pierwszych poziomach, nie sposób uchwycić jego wartości bez pojawienia się tej odpowiedzi. Nasze rozpoznanie wartości jest syntezą emocjonalnego i poznawczego poziomu w podmiocie. Tylko poprzez tę syntezę wartość jest odróżniana, rozpoznawana i ujawniana. Można więc ustalić ogólną regułę: tak długo, jak podmiot nie ma pozytywnych, intencjonalnych uczuć wobec konkretnej wartości, tak długo jej jeszcze tak naprawdę nie poznał, nie odkrył, nie zrozumiał. Ten brak intencjonalnej odpowiedzi może mieć różne przyczyny. To może być, na przykład, błędne albo niekompletne zrozumienie na poziomach kognitywnych. To mogą być trudności w uznaniu wyższości wartości, na rzecz której powinno się zrezygnować z niższej. To może być także po prostu świadoma negacja wartości.

Fenomenologicznie, w intencjonalnej odpowiedzi na wartości, można wyróżnić wymiar pasywny i aktywny. Z jednej strony, uczucia intencjonalne mają wyraźnie receptywny charakter – uczucia rozpoznają, akceptują wartości, podmiot poprzez nie znajduje się pod wpływem wartości. Równocześnie one aktywnie prowadzą go do afektywnej i wolitywnej odpowiedzi na nie, prowadzą do działania.⁴⁰ Ta intencjonalna odpowiedź ma zdecydowanie duchowy charakter. Chociaż Lonergan nie używa terminu „duchowy” na określenie uczuć, to z kontekstu jego wypowiedzi na ich temat wynika, że w pełni akceptuje ich duchowy charakter. Jest tak na przykład kiedy rozróżnia pomiędzy uczuciami, które są interesowne, i uczuciami, które są odpowiedzią na obiektywne dobro, które są bezinteresowne.⁴¹ Widzi miejsce dla tych uczuć na czwartym poziomie świadomości, który stoi wyżej niż jak najbardziej duchowe poziomy niższe, poziomy kognitywne, który też „znosi” te poziomy, jest więc tym bardziej pozio-

³⁹ To powszechne, ludzkie doświadczenie, mianowicie zapośredniczenie wartości poprzez uczucia, uczeń Lonergana, Tad Dunne SJ opisuje w następujący sposób: „Czyż nie jest prawdą, że nacisk położony na racje rozumowe pochodzi pierwotnie od ludzi, którzy silnie czują daną sprawę? Możemy sprawdzić dane naszej własnej świadomości. Czy jest jakaś osoba, jakiś przyszły projekt, jakaś istniejąca rzeczywistość, którą cenimy, a wobec której nie doświadczyliśmy uprzednio jakichś uczuć? Uczucia oczywiście nie są ostatecznym sądem wartościującym, ale na pewno są one początkowym momentem drogi w jego kierunku, a kiedy już on zapadnie, to uczucia są tym, co konsoliduje nasz sąd i skupia naszą uwagę, inteligencję, rozum i odpowiedzialność.” (*Idem, Lonergan and Spirituality, Towards a Spiritual Integration*, Chicago 1985, s. 70.)

⁴⁰ Por. B. J. Tyrrell, *Feelings*, op. cit., s. 338.

⁴¹ Por. *Natural Right nad Historical Mindedness*, w: *A Third Collection*, op. cit., s. 169-183, 173.

mem duchowym. Lonergan w pełni akceptuje godność i wyjątkowość uczuć duchowych. Takie uczucia, jak szlachetny entuzjazm w obecności wielkiego dzieła sztuki, jak spokój czystego sumienia, jak głęboka miłość do Boga i ludzi, są uczuciami duchowymi *par excellence*. Są rzeczywiście niezależne, autonomiczne wobec uczuć, doznań cielesnych, niezależne wobec materialnego wymiaru człowieka. Według Lonergana te uczucia intencjonalne są „racjami serca”, o których mówił Pascal, a które są niezależne od aktywności kognitywnych i których rozum nie zna.⁴² Dla Lonergana serce nie jest niczym innym niż podmiotem na czwartym, egzystencjalnym poziomie świadomości, a to oznacza, że serce jest nie tylko źródłem uczuć, ale także źródłem wiedzy o wartościach. A ta wiedza jest czymś innym niż faktyczna wiedza osiągnięta przez rozum, gdzie rozum oznacza podmiot na trzech pierwszych poziomach umysłowej aktywności.

Jeśli uczucia odgrywają tak kluczową rolę w naszym ujęciu wartości, nie jest niczym dziwnym, że tak głęboko wpływają one na nasze wybory, nasze decyzje, to znaczy na działania naszej woli. Na przykład doświadczamy, jak bardzo decyzje woli zależą od uczuć, kiedy decydujemy się działać zgodnie z wartościami, które akceptujemy bardziej na podstawie autorytetu osób, jakie otaczamy szacunkiem, niż na podstawie naszej własnej intencjonalnej odpowiedzi na nie, której po prostu (jeszcze) nie posiadamy, kiedy brak nam osobistego, egzystencjalnego ujęcia tych wartości. W tym przypadku działania, które zmierzają do ich realizacji, wymagają znacznie większego wysiłku woli, większego wewnętrznego zmagania. Jest też bardziej możliwe, że nie wytrwamy w tych wysiłkach. Jednak my nigdy nie możemy tak po prostu nakazać sobie intencjonalnych, afektywnych odpowiedzi. One są niezależne od woli, one zawsze są samookreślającym się działaniem serca.

Uczucia, jak każda świadoma działalność, posiadają swoją własną dynamikę, swoje własne prawa. Mogą trwać bardzo długo i dogłębnie wpływać na całą osobę.⁴³ Uczucia posiadają olbrzymią siłę transformacji całego ludzkiego bytowania, ponieważ z nich pochodzi ludzkie dążenie do wartości. W nich jest cały rozmach i pęd życia. Dlatego uczucia wymagają

⁴² Por. *Metoda w teologii*, op. cit., s. 120.

⁴³ Lonergan podaje następującą ilustrację dla siły uczuć: „Ale w całej pełni świadomości istnieją uczucia na tyle głębokie i mocne, zwłaszcza gdy umyślnie je wzmacniamy, że ukierunkowują uwagę, kształtują horyzont człowieka, przewodzą jego życiu. Najwyższym przykładem jest miłość. Mężczyzna lub kobieta, którzy się kochają, kochają się nie tylko wówczas, gdy koncentrują się na swej miłości, lecz zawsze. Oprócz poszczególnych aktów kochania istnieje uprzedni stan bycia w miłości i właśnie ów stan jest niczym źródło wszystkich czynów człowieka. Wzajemna miłość jest wtedy spłotem dwu żywotów. Przekształca ona 'ja' i 'ty' w 'my' tak zażyłe, mocne i trwałe, że każde z nich postrzega, wyobraża sobie, myśli, planuje, odczuwa i postępuje w imieniu obój.” (*Metoda w teologii*, op. cit., tłum. A. Bronk, s. 41.)

specjalnej uwagi, nie mogą być pozostawione samym sobie. Można i powinno się na nie wpływać. Nie jest to proste, gdyż, jak zauważył to już Arystoteles, wobec uczuć możemy tylko prowadzić politykę, negocjować, ale nie możemy im rozkazywać. Pierwotnie uczucia są czymś spontanicznym. Negatywne uczucia można przewycięzać siłą woli, ale nie jest to rozwiązanie na dłuższą metę. Tutaj o wiele ważniejsze jest poznanie. Uczucia nie są ślepe, nie są szalone, one nie biorą się znikąd, one są spontaniczną odpowiedzią na nasze poznanie, są poruszeniem całej naszej osobowości odpowiednio do tego, co poznajemy. Jeżeli jakąś rzecz, zdarzenie, sytuację, osobę poznajemy jako pozytywną, dobrą, sprzyjającą nam, w naturalny sposób rodzą się w nas pozytywne uczucia uznania, akceptacji, a nawet zachwyty i fascynacji. Jeżeli natomiast jakąś rzecz, zdarzenie, sytuację, osobę poznajemy jako negatywną, złą, zagrażającą, w naturalny sposób rodzą się w nas uczucia niechęci, wstrętu, wrogości. Jeżeli stwierdzamy, że z naszymi uczuciami jest coś nie w porządku, że panuje w nas chaos uczuciowy, to nie jest to zwykle wina uczuć. One z natury są niewinne, są naturalną, spontaniczną odpowiedzią na poznanie, szczególnie na to, które aktualnie jest w polu naszej świadomości. Dlatego chaos uczuciowy jest zwykle tylko znakiem, konsekwencją i efektem chaosu poznawczego. Jeżeli na przykład musimy się wstydić przed samymi sobą, że do jakiegoś człowieka żyjemy z nadmiarem albo jedynie negatywne uczucia, to jest tak zapewne dlatego, że nasze poznanie jego jest zbyt cząstkowe, albo w niewłaściwych proporcjach, albo zbyt powierzchowne. Niestosownie dominują w nas negatywne uczucia, ponieważ albo z nadmiarem skupiamy się na jego negatywnych cechach (szczególnie tych, z których wyniknęły bolesne dla nas doświadczenia), pomijając jego cechy pozytywne lub nie doceniając ich, albo też nie potrafimy dostrzec jego głębokiej metafizycznej godności osoby, którą posiada pomimo swoich braków. O ile potrafimy uzupełnić i skorygować nasze poznanie, o ile potrafimy zrozumieć więcej i głębiej, w bardziej właściwych proporcjach, o tyle możemy też zmienić swoje uczucia. Droga do korekty uczuć prowadzi poprzez korektę poznania.

Niekiedy jednak nasze poznanie jest poprawne i poprawna jest nasza reakcja uczuciowa na nie, a jednak są to uczucia negatywne, od których chcielibyśmy się uwolnić. Dzieje się tak na przykład wtedy, kiedy z nami lub osobami dla nas ważnymi dzieje się coś obiektywnie złego i uczucia o tym nam mówią, alarmują nas. Spełniają tutaj nawet niekiedy rolę strażnika prawdy, bo nimi nie jest tak łatwo manipulować, jak myślami. Człowiek może nieraz dość łatwo zracjonalizować, uzasadnić postępowanie, które obiektywnie jest złe, niestosowne. Przygnębienie nieczystego sumie-

nia, negatywne uczucia, które są odpowiedzią na jego głęboką, obiektywną sytuację, a nie na jego konstrukcje myślowe, może doprowadzić go do nawrócenia. Tutaj uczucia mogą prowadzić do korekty (świadomie zniekształconego) poznania. Jednak te uczucia nie zmieniają się, dopóki nie zmieni się obiektywna sytuacja, dopóki podmiot nie podejmie wysiłku zmierzającego do zmiany na lepsze sytuacji swojej albo innych osób. Jeżeli taka zmiana z niezależnych powodów jest niemożliwa, drogą wyjścia ze zbyt negatywnych uczuć jest bardziej całościowe, metafizyczne widzenie życia i świata, bardziej właściwe widzenie w nich proporcji negatywności i pozytywności. Im bardziej osiąga się obiektywną wiedzę o świecie, człowieku i Absolutie, im bardziej dostrzega się ich wartość, ich pozytywność, tym bardziej dominują w nas uczucia pozytywne, nawet uczucia zachwyty i fascynacji, które powinny prowadzić nas do starań, aby świat i człowieka uczynić jeszcze bardziej wartościowymi.

Wychowanie świata uczuć jest bardzo ważne, ponieważ, jak podkreśla Lonergan, zniekształcone, niewłaściwe uczucia mogą jeszcze bardziej zniekształcać poznanie, z którego pochodzą, mogą tak wywoływać efekt lawiny zła i błędu, mogą prowadzić do destrukcji całego życia podmiotu. Na przykład uczucia, które są zakazywane i odrzucane jedynie na zasadzie autorytetu, mocą wysiłku woli, mogą zacząć się skrywać, prowadzić podziemne, nie całkiem świadome życie, a jednak z tego (wymuszonego) ukrycia wywierają ogromny, niepożądany wpływ na cały świat świadomych uczuć, poznań i decyzji. Klasycznym przykładem takiej aberracji jest resentyment.⁴⁴ Jest on uczuciem wrogości do pewnej wartości, uczuciem, które prowadzi do ciągłego jej kwestionowania lub nawet zupełnej negacji. Resentyment może nigdy nie zostać wprost wyrażony, a mimo to może całkowicie negować naszą akceptację określonych wartości. W ten sposób może on mieć trwały negatywny wpływ na poznanie, bo podmiot może na wpolu świadomości unikać poznawania tego, co mogłoby zaprzeczać utrwalonemu już resentymentowi, albo może też z tego samego powodu odrzucać poznanie, które już się dokonało. Jednak negacja jednej wartości prowadzi do nieporządku w całej hierarchii wartości i w całym życiu podmiotu. Trwała negacja może prowadzić nawet do głębokiej alienacji i neurozy. W tej sytuacji, jak zawsze, jedynym rozwiązaniem jest pełne uznanie całego obiektywnego świata wartości, jego hierarchii. Jest tak, ponieważ zaburzenie świata uczuć często ma swoje źródło w bezpodstawnym preferowaniu jednej wartości (która szczególnie satysfakcjonuje pew-

⁴⁴ Por. *Ibidem*, s. 42.

ne pragnienia podmiotu) kosztem innych, zwłaszcza tych, które stoją wyżej w obiektywnej hierarchii wartości. Edukacja świata uczuć w najwyższym stopniu zależy od uczciwości w rozpoznaniu, akceptacji i zachowaniu świata wartości. Ale oczywiście od tej uczciwości zależy też w tym samym stopniu całe życie etyczne podmiotu.

4. NOWE UGRUNTOWANIE ETYKI

Istnienie świata wartości z jednej strony, a z drugiej świata ludzkiej wolności powoduje konieczność istnienia także jakiś reguł, które byłyby punktami orientacji, drogowskazami dla podmiotu w skomplikowanym świecie wyborów. Napięcie pomiędzy wartościami i wolnością, która może przyjąć różną postawę wobec nich, stwarza przestrzeń moralności. Po pierwsze, to napięcie powoduje konieczność poszukiwania fundamentalnych zasad i podstawowych pojęć filozoficznej etyki. Po drugie, na fundamentach tych zasad i pojęć napięcie to wymaga ustalenia bardziej konkretnych norm i wzorów, przy pomocy których osoba i wspólnota mogą regulować swoje postępowanie. Lonergan skupia swoją uwagę tylko na pierwszym zadaniu. Nie zamierza stworzyć kompletnego kodeksu etyki, nie zamierza podać systemu szczegółowych nakazów.⁴⁵ Oczywiście nie neguje ani potrzeby, ani możliwości takiej etyki, ale sam ogranicza się do tego, co moglibyśmy nazwać meta-etyką i etyką ogólną. Postępuje w ten sposób, ponieważ zanim będziemy w stanie rozważyć zawartość poszczególnych zasad życia moralnego, to jest zanim zajmiemy się etyką normatywną, powinniśmy najpierw ustalić, skąd się biorą i jakie powinny być ogólne zasady i reguły tej etyki, zasady i reguły moralnej argumentacji – niezależnie od tego, co ona zakazuje, nakazuje i dopuszcza. Te podstawy etyki są właśnie tematem Lonergana.

Odwieczny problem stara się rozwiązać w radykalnie nowy sposób. Dla niego, podobnie jak w innych kluczowych zagadnieniach filozofii, punktem początkowym i bazą etyki jest niezmienna struktura intencjonalna ludzkiego ducha. Ponieważ jest ona niezmienna i obecna w każdym podmiocie, Lonergan czyni z niej punkt archimedesowy swojej filozofii. Można go znaleźć na początku każdego jego opracowania filozoficznego problemu. Lonergan nie funduje więc swojej etyki ani na bazie istniejącej już etyki jakiejś instytucji albo społeczności, ani na bazie uczuć, ani przy

pomocy imperatywu kategorycznego albo jakiegoś innego logicznie pierwszego założenia. Swoją etykę gruntuje na nieziennej strukturze ludzkiego poznania i działania.⁴⁶

Jak pamiętamy, wartość, centralne pojęcie etyki, Lonergan rozumie przede wszystkim jako transcendentalne ujęcie, jako fundamentalny dynamizm nieziennej struktury. Transcendentalne ujęcie obejmuje różne kategorie, różne zakresy wartości. Sąd wartościujący posiada nie tylko aspekt absolutny (to jest rozpoznanie wartości), ale także aspekt relatywny, komparatywny, który polega na rozróżnieniu wartości i ustaleniu ich hierarchii. Niektóre wartości są źródłem dla innych, niektóre są uwarunkowane, inne warunkują. Nasze intencjonalne uczucia odpowiadają na te wartości odpowiednio do pewnej skali preferencji, zgodnie z ich hierarchią. Ujęcie wartości zawiera w sobie świadomość, że tworzą one pewien poznawalny porządek. I tak Lonergan rozróżnia:

w porządku wzrastania wartości witalne, społeczne, kulturowe, osobowe i religijne. Wartości witalne, jak zdrowie i siła, wdzięk i krzepkość, ceni się zwykle za to, że pozwalają na uniknięcie pracy, braków, bólu, związanych z ich zdobyciem, utrzymaniem i odnową. Wartości społeczne, jak dobro ładu, które warunkuje wartości witalne całej społeczności, należy stawiać wyżej od wartości witalnych pewnego poszczególnego członka wspólnoty. Wartości kulturowe nie istnieją bez podbudowujących je wartości witalnych i społecznych, choć mimo to stoją od nich wyżej (...) Wartością osobową jest osoba w jej samotranscendencji, kochająca i kochana, inicjująca wartości w sobie i w swym otoczeniu, pobudzająca i zapraszająca innych, by czynili podobnie. Wreszcie wartości religijne stanowią sam ośrodek sensu i wartości życia ludzkiego i człowieczego świata (...).⁴⁷

Wiemy, że często dwie i więcej wartości nie mogą być zrealizowane w tym samym czasie, równocześnie, że czasami nawet wydaje się zachodzić między nimi sprzeczność. Ponieważ jednak tworzą one pewną hierarchię, nie jest obojętne, które z nich wybierzemy. Prawda wartości zobowiązuje, pozostaje apelem wobec podmiotu. Można powiedzieć, że centralny problem moralnego wyboru polega na wierności wobec hierarchii wartości. Moralne wybory są poprawne i dobre, o ile respektują tę hierarchię. Są niepoprawne i złe, o ile ją niszczą, o ile niższe wartości stawiają ponad wyższe. Wiemy, że takie zaburzenia są całkiem możliwe. Poznanie prawdy jest istotnym, ale nie wystarczającym warunkiem życia zgodnie

⁴⁵ Por. *Insight*, op. cit., s. 595.

⁴⁶ Por. *Theories and Inquiry: Responses to a Symposium*, w: *A Second Collection*, op. cit., s. 33-42, 38.

⁴⁷ *Metoda w teologii*, op. cit., tłum. A. Bronk, s. 40n.

z nią. Podmiot ostatecznie przyswaja sobie prawdę dopiero wtedy, kiedy nie jest ona tylko zawartością jego sądów, ale także zawartością decyzji jego woli. Za kognitywnym przyjęciem prawdy musi następować jej woliwne i egzystencjalne przyjęcie, to znaczy gotowość do podporządkowania naszej egzystencji i naszych działań jej wymaganiom.⁴⁸ Ta gotowość powinna być naturalnym efektem czystego pragnienia poznania kierującego naszą duchową strukturą. To samo pragnienie, które jako czyste pragnienie poznania prowadzi nas do odkrycia prawdy, prowadzi nas także do dobra, wymaga decyzji, które są zgodne z poznaną prawdą. I jest w tym nieugięte, ponieważ alternatywą są decyzje, które lekceważą prawdę, które lekceważą obiektywny stan spraw i dlatego prowadzą do irracjonalnego, nieprzewidywalnego chaosu. Świadome decydowanie wbrew prawdzie jest podobnie absurdalne i samobójcze, jak kierowanie samochodem wbrew prawdzie drogi, jest jak zataczanie łuku tam, gdzie droga jest prosta, i jechanie na wprost tam, gdzie są zakręty. Natomiast posłuszeństwo wobec czystego pragnienia poznania i związanego z nim czystego pragnienia dobra prowadzi nas nie tylko do poznawczej i moralnej samotranscendencji, ale pozwala też wypełnić pierwszy, fundamentalny imperatyw etyczny, polegający na zobowiązaniu do absolutnej spójności pomiędzy poznaniem i działaniem, czyli poznaniem i decyzją, która kieruje działaniem.⁴⁹ To pragnienie zobligowuje podmiot. Jego decyzje są racjonalne i odpowiedzialne tylko, jeśli te wymagania są spełnione.

Poprzez swoje decyzje i działanie podmiot realizuje zwykle najpierw wartości docelowe, zmienia i modyfikuje świat przedmiotów, na nich skupia swoją uwagę, ale tym samym zmienia też siebie, tworzy siebie jako wartość źródłową, zapoczątkowującą. Realizowane wartości określają nie tylko jakość samego działania, ale określają także jakość samej osoby. Poprzez swoje decyzje i działania podmiot zmienia siebie jako osobę, rozwija lub degraduje siebie samego. Jeśli akceptuje wartości, jeśli je realizuje, zmienia i ubogaca wtedy swoje środowisko, swój świat i siebie samego. Jeśli neguje wartości, to niszczy swój świat albo marnuje możliwości jego rozwoju, a przede wszystkim zwodzi samego siebie, zatracą się. Poprzez swoje etyczne decyzje podmiot stwarza siebie, czyni siebie tym, kim jest,

⁴⁸ Por. *Insight*, op. cit., s. 558 i 718.

⁴⁹ Lonergan pisze w następujący sposób o konieczności tej spójności, która jest podstawowym żądaniem moralnego imperatywu obecnego w centrum naszej świadomości: „Domaga się on spójności nie w abstrakcyjnej, lecz w mojej własnej świadomości, i to nie spójności powierzchownej, kupionej za cenę ucieczki od samoświadomości, ani spójności iluzorycznej, uzyskanej przez samooszukiwanie i racjonalizację, ani spójności nieadekwatnej, która zadawała się tym, że nie jest gorsza od drugiej, lecz przenikającej, uczciwej, doskonałej spójności, która jedynie jest w stanie zaspokoić żądanie bezstronnego, bezinteresownego i nieograniczonego pragnienia poznania.” (*Możliwość etyki*, op. cit., tłum. A. Bronk, s. 62.)

buduje albo niszczy swój charakter, osiąga dojrzałą osobowość albo zawodzi w tym zadaniu. Jego moralne decyzje są wolnymi i odpowiedzialnymi manifestacjami jego istoty, manifestacjami, które przemieniają jego świat i jego samego. Moralne życie człowieka ujawnia jego osobowość i proces nieustannego tworzenia tej osobowości, a ponieważ ten proces ma swoje źródło w dynamicznym pragnieniu, nigdy się nie kończy i jej przyszłe rezultaty nigdy nie są przesądzone. Lonergan pisze:

Co zostało ujawnione? Pierwotna kreacja. Podmiot w sposób wolny czyni siebie tym, kim jest. To tworzenie nigdy w jego życiu nie zostaje zakończone, ciągle jest w procesie, zawsze jest niepewnym osiągnięciem, które może wyśliznąć się z rąk, zawalić, zostać zniweczone. Zainteresowanie subiektywnością jest więc zainteresowaniem wewnętrzną realnością człowieka. Nie jest zainteresowaniem ani uniwersalnymi prawdami, które zobowiązują niezależnie od tego, czy człowiek śpi, czy czuwa, ani wzajemnym oddziaływaniem naturalnych czynników i determinant, ale zainteresowaniem nieustanną nowością samokonstytucji, nowością wolnych wyborów czyniących podmiot tym, kim jest.⁵⁰

Oczywiście, to tworzenie siebie samego jest możliwe tylko, jeśli podmiot czyni to przytomnie, krytycznie, w całkowitej otwartości na pozytywność świata, człowieka i Absolutu, w zgodzie z przykazaniami transcendentnymi. Alternatywą do tego tworzenia siebie w krytycznej otwartości, w samokontroli, jest duchowe otepienie, duchowe dryfowanie i degradacja. Taka osoba właściwie nie prowadzi własnego, duchowego życia, nie tyle sama myśli, decyduje i czyni, ale pozwala przepływać przez siebie temu, co inni myślą, decydują i czynią. Tak nigdy nie osiągnie osobowej dojrzałości, osobowego spełnienia. A przecież jest to jej najbardziej fundamentalny obowiązek. Z nieskończonych możliwości bycia człowiekiem powinna wybrać, powinna stworzyć coś nowego, coś niepowtarzalnego, jedyne, co tylko w niej się zrealizuje. Zapewne przede wszystkim po to stała się, została stworzona – jeszcze jedna osoba pośród miliardów innych osób, tak bardzo podobnych do niej, a jednak tak bardzo różnych.

Pełnia osobowości jest możliwa tylko po egzystencjalnym odkryciu samego siebie jako podmiotu moralnego, który w wolny i odpowiedzialny sposób powinien czynić z siebie kogoś innego, kogoś bardziej autentycznego, bardziej będącego człowiekiem. Podmiot staje się kimś więcej, kimś bardziej autentycznym, o ile jest wierny fundamentalnym pragnie-

⁵⁰ *Cognitive Structure*, w: *Collection*, op. cit., s. 205-221, 220. Por. także *Theories and Inquiry: Responses to a Symposium*, w: *A Second Collection*, op. cit., s. 33-42, 38n.

niom swojej natury, to znaczy czystemu pragnieniu poznania i czystemu pragnieniu bycia, swojemu dążeniu do poznawczej, moralnej i bytowej samotranscendencji. O ile podmiot w swoich decyzjach pozostaje wierny tym dążeniom, o ile jest uważny, inteligentny, rozumny i wierny w kreatywności, o tyle w pełni staje się człowiekiem.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że ten nowy sposób widzenia i konstruowania etyki, ten nowy punkt początku nie oznacza stworzenia nowego systemu etycznego, który byłby całkiem różny od dotychczas znanych systemów. Etyka, która powstaje w ten sposób, zawiera w sobie wiele z tradycyjnych poglądów, szczególnie tych Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.⁵¹ Ten fakt pokazuje, że szereg ich twierdzeń miało swoją bazę w niezmienniej strukturze ducha, która jednak w ich badaniach nie została dostatecznie stematyzowana. Bardzo cenna jest jednak synteza, która w ten sposób dokonuje się w myśli Lonergana, synteza trwałego, wartego zachowania bogactwa tradycji z nowożytnym punktem wyjścia (od podmiotu) i z nowożytnymi metodami filozoficznymi (szczególnie transcendentalną i fenomenologiczną). To jest etyka po zwrocie antropologicznym i transcendentalnym, jej zalety widać chociażby w analizach struktury duchowej osoby i koncepcji uczuć.

Poprzez takie rozumienie etyki Lonergan przekracza zarówno anty-intelektualny konceptualizm (przeceniający znaczenie stałości pojęć), jak i anty-historyczny immobilizm. Jego stanowisko zostawia miejsce dla rozwoju moralności i tłumaczy też możliwość dziejów moralności w różnych okresach i kulturach. Jedność, spójność myśli zachowana jest dzięki jedności metody i dostrzeżeniu w strukturze ducha punktu archimedesowego filozofii. Lonergan, właśnie poprzez pryzmat tej struktury, widzi podmiot w procesie stałej samokreacji i dlatego stara się wskazać podstawę nie tyle uniwersalnych pojęć, co, o wiele bardziej, podstawę osobowych decyzji etycznych w konkretnej, zawsze innej sytuacji. Przy okazji omawiania praw klasycznych i praw statycznych mówiliśmy, że pierwsze starają się zdać sprawę z tożsamości obecnej w zjawiskach i bytach, a drugie z różnicy, z podobieństwa, z częściowej tylko tożsamości pomiędzy nimi zachodzącej. Jedne i drugie są potrzebne, bo żadna para zjawisk lub bytów nie jest ani całkiem tożsama, ani całkiem różna, wszystko jest tylko podobne. Te fundamentalne zasady obejmują także świat etyki. O ile sytuacje etyczne są identyczne, o tyle obowiązują w nich te same zasady, o ile są różne, o tyle zasady te wymagają modyfikacji, zróżnicowania. Nie oznacza

to aprobaty dla etyki sytuacyjnej (co próbowano zarzucić Lonerganowi), bo tutaj chodzi o modyfikację prawa moralnego nie pod wpływem upodobań podmiotu, które żywi w danej sytuacji, które są w nim szczególnie silne (na czym polega właśnie niebezpieczeństwo etyki sytuacyjnej), ale chodzi o modyfikację odpowiednio do zmodyfikowania sytuacji, która zawsze jest przecież choć trochę inna. Oczywiście, żeby nie popaść jednak w pokusę wyboru drogi łatwiejszej, ale niezgodnej z prawdą, a przy tym może zarazem w pokusę racjonalizacji, złudnego uzasadnienia tego wyboru, podmiot powinien być gotowy na wybory najtrudniejsze, nawet heroiczne, bo jeśli zabraknie mu tej gotowości, to jest właściwe pewne, że zdradzi wartości, które postawią mu wymagania ponad jego aktualną gotowość moralną. Lonerganowska koncepcja podstaw etyki nie kwestionuje konieczności istnienia stałych norm moralnych (o ile sytuacje są tożsame), konieczności wierności wobec nich nawet w sytuacjach bardzo trudnych, nie kwestionuje konieczności heroizmu egzystencjalnego, ale pokazuje również, że niemniej konieczny jest też heroizm myślenia, heroizm kreatywności, heroizm szukania nowych dróg i reguł w etyce – o ile nasz świat lepiej poznamy i o ile, tworząc, zmieniamy jego i siebie.

FREIHEIT, WERT UND KREATIVITÄT. ELEMENTE DER GRUNDLAGEN DER ETHIK IN DER PHILOSOPHIE BERNARD LONERGAN'S

ZUSAMMENFASSUNG

Im gehaltreichen Denken Bernard Lonergans (1904-1984), des führenden Vertreters der Maréchal-Schule im Raum der englischsprachigen Philosophie, sind auch wichtige ethische Fäden enthalten. Es ist die natürliche Konsequenz seines Strebens nach die Neubegründung der Philosophie in der anthropologisch-transzendentalen Perspektive. Deshalb gründet er seine Ethik weder auf das Fundament der Analyse einer faktisch existierender Ethik einer Gesellschaft oder Institution, noch auf die Basis der moralischen Emotionen oder Sentiments, noch auf die Grundlage des kategorischen Imperativs oder irgendeiner logisch ersten Prämisse. Den richtigen Grund für die Ethik sieht er in der Struktur des menschlichen Geistes, die für ihn den Hauptschlüssel für die wichtigsten philosophischen Probleme darstellt. Diese geistige Struktur besteht hauptsächlich aus vier Ebenen: der empirischen, intellektuellen, rationalen und der der Verantwortlichkeit, die samt der zu ihnen gehörenden Handlungen ein im Prinzip

⁵¹ Por. *Insight, op. cit.*, s. 607-633.

unveränderliches, innerlich stark zusammenhängendes Muster der Erkenntnis und des Wollens bilden. Ein solcher Ausgangspunkt erlaubt, die Freiheit als Zentrum und das tiefstes Geheimnis des Menschen, als den Ort seiner Selbstschöpfung und Selbstbestimmung aufzufassen. Dieser Ansatz zeigt jedoch auch besonders deutlich, welche Rolle in der Apprehension der Werte, im Prozeß des Kommens zum Werturteil die intentionalen Gefühle spielen, die gar nicht blind, sondern von der Eigenart der Erkenntnisobjekte her ausgelöst werden und die persönlichste Antwort des ganzen Subjekts auf das Erkannte darstellen. Das zentrale Gebot dieser Ethik lautet: In deiner freien, also immer ethisch relevanten Entscheidung auf der vierten Ebene des Geistes *sei immer verantwortlich, das heißt kreativ treu dem gegenüber, was Du auf den drei anderen Ebenen als Wahrheit und Gute erkannt hast.*

O. JAN MARIUSZ BERNY OSPPE

ARGUMENTACJA E.L. MASCALLA ZA ISTNIENIEM BOGA¹

Eric Lionel Mascall zaliczany jest do grona najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich. Jako duchowny kościoła anglikańskiego sam siebie nazwał „katolickim duchownym wyznania anglikańskiego”. To miano trzeba przypisać jego opowiedzeniu się za egzystencjalną wersją tomizmu, na równi z wielkimi filozofami francuskimi takimi, jak Etienne Gilson i Jacques Maritain. Na szczególnie podkreślenie zasługuje fakt, że E.L. Mascall w sposób twórczy kontynuuje tradycję tomistyczną w obszarze filozofii anglosaskiej, a więc myśli głównie nastawionej na analizę języka.

Jednym z głównych zagadnień podejmowanych przez Mascalla była obrona teizmu tradycyjnego. Przez to pojęcie rozumie on doktrynę o Bogu i świecie, której główne tezy można streścić w dwóch punktach:

1. umysł ludzki może z poznania bytów skończonych dojść do wiedzy pewnej o istnieniu Boga jako Bytu samoistnego,
2. świat i jego trwanie wywodzi się z wolnego aktu woli Bożej.

Zasadniczy ciężar prac Mascalla spoczywa na wykazaniu pierwszej tezy.

Mascall stawia pytanie o istnienie Boga na gruncie realistycznej metafizyki egzystencjalnej. W swej teistycznej argumentacji Mascall wykorzystuje szczegółową refleksję nad zdolnością człowieka do aktu kontuicji Boga

¹ Artykuł niniejszy – z niewielkimi skrótami i uzupełnieniami – stanowi trzeci rozdział pracy magisterskiej: *Stanowisko E.L. Mascalla w kwestii rozumowego poznania istnienia Boga*, pisanej pod kierunkiem ks. abp. prof. dr. hab. Mariana Jaworskiego i przedstawionej na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w 1992 roku.

oraz badania odnośnie teorii analogii, lecz te zagadnienia nie są bezpośrednim celem artykułu, którego autor chce pokazać samą argumentację Mascalla za istnieniem Boga.

W niniejszym artykule zostaną najpierw omówione supozycje, wstępne założenia argumentacji Mascalla za istnieniem Boga. Tworzą one fundament, na którym opiera się jego uzasadnienie teizmu. Następnie przedstawimy sam argument. Zakończeniem analiz tego rozdziału będzie ukazanie obrazu Boga, do jakiego prowadzi argumentacja Mascalla.

1. SUPOZYCJE ARGUMENTACJI

Każdy argument rozumowy przyjmuje pewne wstępne założenia dotyczące rozumienia przyjętych pojęć, użytych zasad oraz rozważanych rzeczywistości. We własnej argumentacji Mascall zakłada już pewne rozumienie w użytego terminu „Bóg”. Innym momentem, na który Mascall zwraca szczególną uwagę, jest udział poznającego podmiotu w dojściu do stwierdzenia istnienia Boga. Ponadto przyjmuje określoną charakterystykę bytu rzeczywistego, który ma być punktem wyjścia argumentacji.

a) definicja nominalna „Boga”

Pytanie o istnienie Boga suponuje już pewne, przynajmniej wstępne i niejasne, rozumienie użytego terminu Bóg. Chociaż nie można podać logicznej definicji tego terminu, to konieczne jest posiadanie jakiejś idei, znaczenia, które mu przypisujemy.² Mascall bardzo mocno podkreśla, że przyjęte znaczenie słowa Bóg trzeba sobie wyraźnie uświadomić, by nie przechodzić w obrębie tego samego argumentu od jednego do drugiego znaczenia. W przeciwnym wypadku zostaną pomieszane dwa zagadnienia wymagające odrębnego potraktowania, mianowicie kwestia istnienia Boga oraz kwestia Jego natury.³

Mascall stwierdza, że filozof chrześcijański znajduje się, dzięki posiadanemu Objawieniu, w bardzo korzystnej sytuacji. Posiada już ideę Boga. Co więcej dzięki pewności, jaką daje mu Objawienie, może przystąpić do badania rozumowych podstaw wiary z bezpośredniością i siłą przekona-

nia, jakiej pozbawieni są niechrześcijanie. Definicja Boga posiadana przez nich jest bowiem zawsze mniej lub bardziej niepewna.⁴

Definicja nominalna Boga pierwotnie przyjmowana przez Mascalla opierała się na tekście Księgi Wyjścia opisującym Boga jako „Tego, który jest”.⁵ Określenie to i rozumienie jego sensu jako „samo istnienie”, *ipsum esse subsitens*, „Tego, który istnieje samoistnie” Mascall przyjął za św. Tomaszem.⁶

Mascall z czasem zmodyfikował swe stanowisko w tej kwestii. W *Otwartości bytu* jako określenie terminu Bóg przyjmuje sformułowanie „transcendentna samoistniejąca podstawa bytów skończonych”.⁷ Wydaje się, że ta zmiana definicji Boga spowodowana jest opowiedzeniem się Mascalla za pewnego rodzaju transcendentalistycznym stylem filozofowania.

b) charakterystyka bytu realnego – punktu wyjścia argumentacji

Zgodnie z opowiedzeniem się za realizmem, za punkt wyjścia swej argumentacji Mascall przyjmuje jakikolwiek konkretny, istniejący byt, zwłaszcza byt materialny.⁸

Byt przyjęty jako punkt wyjścia argumentacji posiada dwie zasadnicze cechy, mianowicie realność i przygodność. Mascall opisuje realność zgodnie z przyjętą egzystencjalną teorią bytu. Realność bytu oznacza przysługujące mu konkretne istnienie. Byt jest czymś w sobie, zatem ani go nie tworzy poznający człowiek jako stan swego umysłu czy konstrukcję wyobraźni, ani nie jest on przejawem czy aspektem absolutu. Jest bytem, *ens*, posiadającym własną ontologiczną *densité*. Umysł nigdy nie może przyswoić sobie bytowości czegoś drugiego, jego istnienia. Jedyny rodzaj utożsamienia, jaki może zajść między poznającym umysłem a poznawanym

⁴ Tenże, *Istnienie i analogia*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 40-41.

⁵ Por. Wj 3,14.

⁶ E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 33-34.126. Akwinata uważał określenie *Qui est* za najważniejsze imię Boga. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Taurini 1937, p.1, q.13, a.11c: *Hoc nomen, qui est, tripliciter ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alio nomina hoc maxime proprie nominatur Deum.* Mascall powołuje się na ten sam artykuł, gdzie Tomasz, cytując określenie Jana Damascyńskiego, nadaje mu charakter egzystencjalny: *Principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus est Qui est: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.*

⁷ E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 81. Identyczną definicję przyjmuje E. Coreth. Por. tamże, s. 100. Na uwagę zasługuje fakt, że Mascall również zmienił swą interpretację odnośnie definicji nominalnej Boga u św. Tomasza. Zob. tamże, s. 81.

⁸ Tamże, s. 137. 143. Na podkreślenie zasługuje fakt, że Mascall wychodzi od bytu zewnętrznego w stosunku do nas, od jakiegoś przedmiotu, podczas gdy ogólna tendencja intelektualna epoki skłania do przyjęcia za punkt wyjściowy problematyki Boga różnych cech bytowości ludzkiej. Por. M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, w: *O Boga i o człowieka*, B. Bejze (red.), t. 2, Warszawa 1969, s. 100-101.

² E. L. Mascall, *Ten, który Jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 34-38.

³ Tenże, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 50-51.

bytem, to utożsamienie tylko intencjonalne. Realność oznacza więc posiadanie konkretnego istnienia, które jest energią, aktywnością, podstawowym działaniem bytu oraz fundamentem, z którego wypływa każde inne działanie.⁹

Równocześnie ów byt realny odznacza się cechą przygodności, która go całkowicie przenika i wywiera na nim niezatarte piętno. Przygodność – według Mascalla – oznacza brak konieczności, brak uzasadnienia tego, że coś jest.¹⁰ Byt przygodny nie zawiera w sobie, w swojej naturze racji ani przyczyny swego istnienia. Istnieje, ale „mógł nie być i nie musiał być”.¹¹ Mascall nadaje przygodności sens „nie-samoistnienia”, „nie-samo-tłumaczenia się”, a termin konieczny rozumie przez przeciwstawienie jako „samoistniejący”, „samowjaśniający się”.¹² Jest to przygodność w sensie metafizycznym wynikająca z realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie skończonym.¹³

c) podmiotowe momenty argumentacji

W swej najnowszej pracy *Otwartość bytu* Mascall zaczął podkreślać momenty podmiotowe w ludzkich aktach percepcji. Wydaje się, że jest to wpływ myśli tomistów transcendentálnych, choć Mascall nigdzie tego nie twierdzi. Co więcej Mascall, dokonując porównania tomizmu tradycyjnego i transcendentálnego opowiada się za tym pierwszym.¹⁴

Mascall stwierdza, że władzą, za pomocą której poznajemy istnienie Boga, jest umysł ludzki rozumiany jako *intellectus*. Jest to więc umysł ludzki w swej intuicywnej funkcji ujmowania, choćby częściowo i niedokładnie, dającej się pojąć treści bytu.¹⁵

⁹ E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 237.

¹⁰ Petter nazywa tę własność bytu naszego doświadczenia „darmowością”. Zob. D. de Petter, *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga a myśl współczesna*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 2, Warszawa 1973, s. 86.

¹¹ E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 137.

¹² Tamże, s. 138. Odrzucone zostaje tym samym rozumienie przygodności w sensie istnienia nie zawsze (że jakiś byt nie zawsze istniał lub nie zawsze będzie istniał). W tym rozumieniu *per analogiam* bytem koniecznym jest byt, który zawsze istnieje (bez początku i końca). Takie uwikłanie przygodności i konieczności w kategorii czasowe daje się zauważyć – według Mascalla – w pracach N. Malcolma i Ch. Hartshorna, mających na celu rehabilitację argumentu ontologicznego. Tamże, s. 238.68 n. Mascall czyni równocześnie zastrzeżenie, że nie miesza ze sobą metafizycznego istnienia oraz logicznego tłumaczenia, gdyż w przypadku, gdy w grę wchodzi istnienie konkretnego bytu, logika i metafizyka są ze sobą powiązane. „Jeśli mówimy, że nie ma logicznej konieczności, aby jakiś byt istniał, to implikujemy tym samym, iż – skoro istnieje – musi on albo być podstawą swojego własnego istnienia, albo mieć podstawę swego istnienia w czymś drugim.” Tamże, s. 138.

¹³ Tenże, *Istnienie i analogia*, s. 114-115. W *Otwartości bytu* Mascall nie wspomina metafizycznego złożenia bytu skończonego z istoty i istnienia, oraz faktu, że niekonieczność istnienia wynika z tego, że istota bytu skończonego nie pociąga za sobą istnienia.

¹⁴ Tenże, *Thomism, Traditional or Transcendental*, „Tijdschrift voor filosofie” 36 (1974), s. 340.

¹⁵ Mascall rozróżnia dwie funkcje intelektu ludzkiego: intuicywną i dyskursywną (*ratio* oraz *intellectus*). *Intellectus* – rozumiany jako zdolność prostego wejrzenia, wglądu, zdolność bierna, receptywna, której można nawet

Poznanie według Mascalla nie jest tylko biernym wrażeniem się poznawanego przedmiotu w umysł. W poznaniu następuje ruch intelektu w kierunku przedmiotu.¹⁶

To uwrażliwienie na podmiotowe momenty aktu poznawczego każe Mascallowi określić punkt wyjścia argumentu jako „dowolny spośród bytów pozaumysłowych, który postrzegamy za pomocą naszych zmysłów jako rzecz realną, jako jakieś *in se*”.¹⁷ Prowadzi go także do stwierdzenia, że nasza percepcja takiego bytu ujawnia jego dwie podstawowe cechy, mianowicie jego realność i przygodność.¹⁸

Mascall, przyjmując w punkcie wyjścia argumentacji byt zewnętrzny, nie odrzuca tym samym możliwości przyjęcia ludzkiego „ja” jako podstawy argumentu. Sądzi jednak, że wybór zewnętrznego bytu, który znamy bardziej obiektywnie, a równocześnie mniej gruntownie niż siebie samych, wyklucza możliwość pomylenia radykalnej niesamowystarczalności badanego bytu z psychologicznymi stanami niepewności i trwogi, którym egzystencjaliści nadają rangę wskaźnika ontologicznego, a psychologowie traktują jako stany chorobliwe.¹⁹

Podstawą argumentacji Mascalla jest więc charakter bytu skończonego, „to, co w postrzeganych bytach pozaumysłowych jest dane”.²⁰ Jego real-

nadać miano kontemplatywnej – pozwala na ujęcie w pierwszym rzędzie bytów materialnych w ich inteligibilnej głębi. W ten sposób zostają poznane również osoby, których ciała są przedmiotami materialnymi, a także Bóg, którego stwórcze działanie jest korzeniem, podstawą bytów materialnych, jak i osób. Tenże, *Words and Images*, London 1965, s. 63-65.75-76.82-83.

¹⁶ Tamże, s. 70-71: „First, that, although perception normally takes place through the medium of sensation, its essence is not sense-awareness but intellectual apprehension; the intellect uses the sensible phenomenon as an *objectum quo*, through which it passes to the apprehension of the *objectum quod* which is the intelligible trans-sensible being. Hence, in the second place, the intelligible object is not something whose existence is deduced from that of the sensible phenomena, as Locke thought, nor is it something mentally constructed out of the sensible phenomena, as many modern empiricists have held, but something grasped through them. Thirdly, in order to penetrate beneath the sensible phenomena, we need, not an attitude of detachment, ratiocination and attention to the phenomenal surface of things, useful as this for certain purpose, but an attitude of involvement, contemplation and penetration into their intelligible depths.”

¹⁷ Tenże, *Otwartość bytu*, s. 137.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 136-137. Ludzkie „ja” za punkt wyjściowy swej argumentacji przyjmują np. Farrer i Owen. Zob. tamże, s. 133-136. Por. A.M. Farrer, *Finite and Infinite*, London 1943, s. 44.263-264. H.P. Owen, *The Christian Knowledge of God*, London 1969, s. 143. Na uwagę zasługuje fakt, że choć opis intuicji prowadzącej do uznania Boga Maritain rozpoczyna od uświadomienia sobie istniejącego bytu zewnętrznego, to jednak odwołuje się do własnego istnienia zagrożonego rozpadem i śmiercią jawiącego się jako byt-z-nicością, który kieruje go ku bytowi-bez-nicości. Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 164-165.

²⁰ E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 133. Mascall ocenił metodę fenomenologiczną, stawiającą sobie za zadanie „powrót do tego, co jest dane w rzeczy”, jako nieprzydatną dla celów teologii naturalnej. Metoda ta abstrahuje od istnienia oraz przygodności, a skupia się wyłącznie na momentach istotnościowych rzeczy. Ignoruje więc w tym, co jest dane, „daność” tego, co dane, pomija charakter bytu skończonego jako takiego. Mascall jako drogę prowadzącą do uchwycenia podstawowego znamienia bytu skończonego proponuje „metodę koncentrującą się na tym, co w postrzeganym bycie jest dane”. Tamże, s. 132. Choć Mascall opowiada się za metafizycznym charakterem dowodów, to zwrot „to, co jest dane w bycie postrzeganym zmysłami”, zdaje się sugerować filozofię bytu postrzeganego zmysłami, a więc bytu jako tego bytu, bytu *prius quoad nos* jako fundamentu teologii naturalnej. Mascall nie rozwija jednak tego zagadnienia. Na temat filozofii bytu *prius quoad nos* jako punktu wyjścia

ność oraz przygodność stanowią ów ontologiczny wskaźnik radykalnej niesamowystarczalności. Te cechy przysługują każdemu bytowi naszego doświadczenia, mają charakter uniwersalny. To wyjaśnia fakt, dlaczego punktem wyjścia argumentacji może być dowolny byt skończony.²¹ Stąd według Mascalla argumentacja ma charakter ściśle metafizyczny.²²

Supozycje argumentacji za istnieniem Boga przyjmowane przez Mascalla tworzą podstawę, na której zostanie ukazane jego uzasadnienie teizmu.

2. FORMA ARGUMENTACJI

U Mascalla można bardzo wyraźnie rozgraniczyć dwa zagadnienia:

1) pierwotny akt poznawczy, w którym ujmujemy istnienie Boga. Swosta dla Mascalla teoria kontuicji, uzasadniająca możliwość poznawania Absolutu, jest właściwie filozoficznym opracowaniem owego pierwotnego aktu doświadczenia Boga.

2) argumentację będącą właściwie opisem i uwyrażeniem tego pierwotnego aktu²³. Argumentacji ukazującej racjonalne elementy kontuicji Mascall nadaje swoiste znaczenie.

a) przedfilozoficzne poznanie Boga

Według Mascalla u podstaw argumentacji leży doświadczenie poznania istnienia Boga.²⁴ Twierdzi on mianowicie, że uchwycenie istnienia Boga zachodzi w zwykłym, przedfilozoficznym akcie poznawczym, do jakiego jest zdolny każdy człowiek.²⁵ Nie wymaga ono żad-

filozoficznego poznania Boga zob. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 2, Warszawa 1973, s. 164-191. Por. „Odzyskana” na nowo filozofia bytu «*prius quoad nos*» pozwoli nam zbudować współczesną filozofię Boga (...). Całe zadanie sprowadza się do tego, by wykazać konieczną implikację Bytu Transcendentnego, która zawiera się w bycie «*prius quoad nos*».” Tamże, s. 192.

²¹ E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 147.

²² Metafizyczny charakter dowodów istnienia Boga przypisuje także np. D. de Petter, *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga*, s. 86-90. Według M. Jaworskiego dowody istnienia Boga należą do filozofii bytu *prius quoad nos*. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, s. 169-170. 175-184.

²³ E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 128 n.

²⁴ Podstawowa teza, na którą Mascall kładzie bardzo wielki nacisk, brzmi następująco: „jeśli tylko postrzegamy byty skończone w sposób właściwy, to będziemy je percypować jako stworzone i podtrzymywane w istnieniu przez byt nieskończony i transcendentny”. Tenże, *Otwartość bytu*, s. 133. Por. tenże, *Istnienie i analogia*, s. 114-116.

²⁵ Tematyka przedrefleksyjnego poznania Boga występuje w myśli wielu współczesnych autorów. Zob. np. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 44; J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, s. 162-168; M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, B. Bejze (red.), t. 2, Warszawa 1973, s. 345; H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1965, s. 14-15.

nego fachowego przygotowania filozoficznego. Dlatego „przeciętny człowiek nie musi bynajmniej analizować systematycznie ujęcia Boga i stworzenia w relacji kosmologicznej; nie musi koniecznie wiedzieć, że ujęcie Boga i stworzenia w relacji kosmologicznej jest właśnie tym, co sobie uświadamia”.²⁶ Owa świadomość istnienia Boga, mająca charakter poznania niejasnego i niewyraźnego²⁷, jest wynikiem „pewnych intuicji rzeczywistości nadprzyrodzonej”²⁸ dostępnych człowiekowi. Ten sposób poznawania jest ujęciem równocześnie prostym i zapośredniczonym, gdyż wprost ujmuje Boga, lecz nie jako takiego, w Jego naturze, a jako podstawę bytu skończonego. Jest więc doświadczeniem Boga jako Stwórcy, który funduje rzeczywistość. Prowadzi w konsekwencji do uświadomienia sobie swej zależności od Stwórcy i powstania religii naturalnej.²⁹ Poznanie istnienia Boga, jakie Mascall przyjmuje za podstawę swej argumentacji, okazuje się więc poznaniem religijnym.

b) kontuicja Boga

Mascall rozwinął specyficzną teorię kontuicji mającej na celu wyjaśnienie, w jaki sposób możliwe jest uchwycenie istnienia Boga.

Zdaniem Mascalla poznanie istnienia Boga następuje wewnątrz i w trakcie naszego postrzegania, ujęcia rzeczywistego bytu materialnego.³⁰ W jednym akcie umysł ludzki ujmuje zarówno przygodność materialnego przedmiotu percepcji, jak i konieczność jego transcendentnej podstawy, kontuicję Boga-i-świata-w-relacji-kosmologicznej. Takie zrozumienie bytu przygodnego w jego przygodności i zależności dokonuje się na drodze kontemplacji pełnej pokory i zdumienia, w pełnym zdziwieniu zastanowieniu się nad samym bytem skończonym.³¹ Nie ma tu żadnego „dowo-

²⁶ E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 117n.

²⁷ Por. tenże, *Ten, który Jest*, s. 25: „Jest to uogólnienie zupełnie poprawne, że wszystkie istoty ludzkie, jeśli nie są zaślepione uprzedzeniami czy wyrafinowaniem, są przekonane, choćby to przekonanie było niejasne, o istnieniu czegoś, co tak czy inaczej jest Bogiem, nawet jeżeli sami nie wiedzą, co to właściwie jest, i jeżeli wyrażają to przekonanie w sposób sprzeczny i nieporadny.”

²⁸ Tenże, *Istnienie i analogia*, s. 13.

²⁹ Tamże, s. 13-14. 117-118; tenże, *Otwartość bytu*, s. 174-176; tenże, *Ten, który Jest*, s. 10-11.

³⁰ Tenże, *Otwartość bytu*, s. 143. Mascall używa wyrażenia „pozaumysłowy byt materialny”.

³¹ Tamże, s. 114-145; tenże, *Istnienie i analogia*, s. 123; tenże, *Words and Images*, s. 80. „Briefly, this attitude of wonder which goes with contemplation is not wondering how or wondering whether, legitimate as those activities are in their place, it is wondering at.” Tamże, s. 81. Dalej Mascall podkreśla, że takie zrozumienie jest związane z faktem, że nasze poznanie nie zatrzymuje się na zjawiskach, lecz że dociera poprzez nie do inteligibilnej treści bytu. Ta kontemplacyjna zdolność penetracji zapewnia możliwość dotarcia już to do przedmiotów fizycznych, już to do osoby ludzkiej, której fizyczne ciało jest przedmiotem, już to do Boga, którego stwórcza działalność jest podstawą zarówno przedmiotów fizycznych jak i osób ludzkich. Tamże, s. 82-83.

dzenia rozumowego". Jest to proste ujęcie bytu w jego przygodności, która implikuje zależność od bytu koniecznego, od bytu, w którym już nie ma zależności. Równocześnie następuje ujęcie obecności bytu koniecznego jako jedynej zrozumiałej podstawy istnienia bytu przygodnego jako rzeczywistości konkretnej i przygodnej.³² To poznanie istnienia Boga jest zarówno bezpośrednio ze względu na niedyskursywność, jak i pośrednio, gdyż jest zapośredniczone w bycie przygodnym.³³ Zanim dojdzie do skutku taki akt, może nastąpić jakiś wewnętrzny lub zewnętrzny dialog, ale jego celem jest uzdolnienie umysłu do ujęcia tego, czym w rzeczywistości jest przygodność bytu przygodnego, nie będzie miał on jednak na celu przejścia, przy pomocy argumentu formalnego, od bytu przygodnego do koniecznego.³⁴

c) racjonalne elementy kontuicji

Mascall mocno podkreśla, że owo poznanie Boga dokonujące się w prostym akcie ujęcia w kontuicji nie ma charakteru dowodzenia. Z drugiej strony nie jest ono nieracjonalne. Sam proces przejścia od bytów przygodnych do bytu koniecznego można sformalizować. Przyjmie on wtedy postać sylogizmu warunkowego *modus ponendo ponens*:

Przesłanka większa: Jeżeli istnieje byt przygodny, to istnieje byt konieczny.

Przesłanka mniejsza: Otóż, byt przygodny istnieje.

Wniosek: Zatem istnieje byt konieczny.³⁵

Sylogizm ten nie ukazuje jednak sposobu, w jaki dokonało się owo przejście. Co więcej, jest on mylący, gdy sugeruje, że istnienie bytu koniecznego wynika logicznie z istnienia bytu przygodnego. Tymczasem afirmacja zarówno przesłanki większej, jak i wniosku dokonuje się w jednym akcie percepcji bytu przygodnego jako takiego, a więc w przyjęciu prawdziwości przesłanki mniejszej. Nerwem owego przejścia od bytu przygodnego do koniecznego jest zdolność do ujęcia przedmiotów postrzegania takimi, jakie są, w ich radykalnej przygodności; jest uchwycenie aktu – w jego ontologicznej rzeczywistości – na mocy którego istnieją byty przy-

godne³⁶, postrzeganie bytów przygodnych jako stworzeń Bożych, *sub ratione creaturarum*³⁷.

Według Mascalla cała argumentacja teistyczna bazuje na metafizycznej zasadzie racji dostatecznej. Postrzegane przez nas byty nie uzasadniają swego istnienia. Jedynym wytłumaczeniem istnienia bytu niesamoistniejącego jest założenie istnienia bytu samoistniejącego.³⁸ W tej perspektywie celem argumentacji okazuje się nadanie światu zasady jego racjonalności, a dopiero wtórnie wykazanie istnienia Boga. Mascall stwierdza, że jest to zrozumiałe, gdyż musimy zaczynać od tego, co jest nam dane, a więc od świata, który nie ma w sobie racji swego istnienia.³⁹

d) argumentacja i jej znaczenie

Mascall właściwie nie buduje argumentu w ścisłym sensie. Według niego refleksje nad bytem skończonym oraz jego przygodnością wskazującą na konieczność istnienia jego podstawy stanowią już argumentację.⁴⁰

Ukrytą sprężyną nadającą – według Mascalla – moc argumentacji jest owa niejasna, przedfilozoficzna świadomość istnienia Boga. Co więcej, sama argumentacja jest po prostu eksplikacją podstawowej świadomości stworzenia jako zależnego od swojego Stwórcy. Bez niej argumentacja staje się nieprzekonująca i narażona na liczne zarzuty. Sama argumentacja pomija wtedy w samym fakcie afirmacji Boga „to, co stanowi punkt oparcia dla łącznej intuicji Boga i bytu stworzonego, bez której argument w ogóle by się nie narodził”.⁴¹

³⁶ Tenże, *Otwartość bytu*, s. 136.138-140; tenże, *Istnienie i analogia*, s. 115-116. Por.: „Ib, co jest naprawdę konieczne [by poznać istnienie Boga], to uznanie bytu skończonego jako bytu, w którym zachodzi realna różnica między istotą a istnieniem; jako czegoś, co istnieje, a jednak nie musi istnieć; jako czegoś doskonałego w swoim porządku, a jednak pozbawionego doskonałości samoistniejącej; jako bytu, którego właśnie samo ograniczenie głosi, że wszystko, czym on jest i co posiada, jest otrzymane z zewnątrz; jako skutku implikującego przyczynę, która posiada z własnej mocy wszystko to, czego udziela.” Tamże, s. 123.

³⁷ Tenże, *Ten, który Jest*, s. 149.

³⁸ Tenże, *Otwartość bytu*, s. 146; tenże, *Istnienie i analogia*, s. 115. Mascall twierdzi, że argumentu nie można oprzeć na zasadzie sprzeczności, gdy – według niego – jest to zasada logiczna, a w „dowodzeniu” w grę wchodzi zasada metafizyczna. Staje więc w opozycji np. do Lagrange’a, który w sposób sylogistyczny, posilując się zasadą niesprzeczności, argumentuje z istnienia bytu skończonego o istnieniu bytu nieskończonego. Tenże, *Otwartość bytu*, s. 133.

³⁹ Tenże, *Istnienie i analogia*, s. 127.

⁴⁰ Argumentację Mascalla można przedstawić w formie następującego rozumowania: Jeśli w naszym normalnym, zwyczajnym postrzeganiu rzeczy materialnych zachowamy postawę pełną kontemplacji i zdumienia nad samymi bytami skończonymi jako takimi, to ujrzymy je jako przygodne. Odsłoni się naszemu pojmowaniu właściwy sens przygodności. Byt skończony jako taki, właśnie jako przygodny, ujawni swą ontyczną nie-samowystarczalność. Istnieje, ale nie posiada w sobie racji swego istnienia. Samą swoją przygodnością wskazuje na istnienie czegoś, co będzie podstawą jego istnienia, co będzie fundowało go w bycie, a co już nie będzie wymagało dalszego uzasadnienia. Byt skończony samym swoim istnieniem objawia obecność bytu koniecznego, samoistnego, jako jedynej zrozumiałej podstawy swego istnienia jako konkretnej i przygodnej rzeczywistości. Ów byt konieczny jawi się jako transcendentna podstawa bytu przygodnego. Tenże, *Otwartość bytu*, s. 138-148.

⁴¹ Tamże, s. 174 n.

³² Tenże, *Otwartość bytu*, s. 136.139n.143.145.

³³ Tenże, *Otwartość bytu*, s. 136. Por. tenże, *Words and Images*, s. 84-85. Mascall posługuje się w tym miejscu sformulowaniem Owena: „Nasze poznanie Boga jest bezpośrednio w tej mierze w jakiej jest niedyskursywne, ale jest ono pośrednie o tyle, o ile jest zapośredniczone”. H.P. Owen, *The Christian Knowledge of God*, s. 138. Cyt. za Mascalliem.

³⁴ E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 139.

³⁵ Por. Mascalla interpretacja dróg św. Tomasza: tenże, *Ten, który Jest*, s. 146; tenże, *Istnienie i analogia*, s. 101.

Powstaje pytanie, jaki sens i znaczenie nadaje Mascall swojej argumentacji, skoro nie jest ona dowodem w sensie ścisłym. Mascall utrzymuje, że lepiej mówić o 'pokazywaniu' niż „wykazywaniu” istnienia Boga. Węzłowy punkt nie polega tutaj bowiem na logicznej dedukcji, lecz na pojmowaniu bytu przygodnego jako objawiającego transcendentną przyczynę. Dlatego cele argumentacji są organicznie związane z aktem kontuicji Boga. Owo pierwotne poznanie jako przedrefleksyjne domaga się jako swego uwyrażnienia i opracowania refleksji krytycznej. Charakter takiej właśnie refleksji ma cała argumentacja teistyczna rozwijana przez Mascalla. Jej podstawowym zadaniem jest krytyczna refleksja przeprowadzona nad owym bezpośrednim ujęciem i próba wykazania jego prawdziwości i słuszności.⁴² Pierwotne poznanie Boga jest jednak elementem najważniejszym, bez niego argumentacja nie odgrywa żadnej roli w doprowadzeniu człowieka do afirmacji istnienia Boga.⁴³

Ponadto argumentacja może się przyczynić do doprowadzenia człowieka do samodzielnego dokonania aktu kontuicji Boga przez zwrócenie jego uwagi na charakter bytu skończonego.⁴⁴ Jest próbą pokazania istnienia Boga na podstawie przygodności świata, a tym samym próbą doprowadzenia do doświadczenia owej radykalnej przygodności bytu będącej ontologicznym wskaźnikiem istnienia Boga.⁴⁵

Trzecim zadaniem argumentacji jest wyjaśnienie treści takiego ujęcia bytów skończonych.⁴⁶ To ostatnie zagadnienie prowadzi nas do problematyki poznawczej Boga w filozofii Mascalla.

3. „TEN, KTÓRY JEST”

Ukazanie stanowiska Mascalla w kwestii rozumowego poznania istnienia Boga byłoby niepełne, gdyby nie został scharakteryzowany obraz

⁴² Tenże, *Istnienie i analogia*, s. 115-128n. Podobną rolę dowodom istnienia Boga przypisuje M. Jaworski. Zob. M. Jaworski, *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, „Analecta Cracoviensia” 2(1970) s. 53; tenże, *Problem filozofii religii*, „Studia Philosophiae Christianae” 3(1967) nr 2, s. 190-192; tenże, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967, s. 156.

⁴³ E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 174. Por. M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, s. 346.

⁴⁴ Początkowa świadomość podstawowej cechy bytu, jaką jest jego radykalna przygodność, może być niewyraźna. E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 137.

⁴⁵ Widać tutaj podobieństwo argumentacji Mascalla do argumentów przedstawianych przez tomistów transcendentnych. Wydaje się, że Mascall stosuje w tym miejscu redukcję transcendentną w celu uwyrażnienia niejasnej świadomości przygodności bytu. Por. F. Gruszka, *Próby stosowania metody transcendentnej w filozofii neoscholastycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 11 (1975) nr 1, s. 11-12: „Transcendentna redukcja stawia więc pytanie, pod jakimi warunkami to, co dane w świadomości, może ukazać się z tymi charakterystycznymi cechami, które w rzeczywistości posiada. Według Coretha droga redukcyjna polega na tym, że bezpośrednich danych świadomości wskazuje się w sposób tematyzowany na zawarte w nich w sposób niewyraźniony, *implicite*, warunki lub założenia.” Zob. także, J. Herbut, *Problemy metody transcendentnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1978), z. 1, s. 55-58.

⁴⁶ E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 128 n.

Boga, do jakiego prowadzi jego argumentacja. Uzyskany obraz Boga ujawnia wartość zarówno całego argumentu, jak i przyjętych założeń metodologicznych. Ważne jest nie tylko, czy potrafimy wykazać Jego istnienie, ale i do jakiego Boga dochodzimy.

a) Bóg zasadą bytów przygodnych

Sama argumentacja prowadzi nas do dwóch wniosków: 1. Bóg istnieje oraz 2. Bóg jest przyczyną istnienia bytów skończonych. Termin „Bóg” musi mieć jakąś zrozumiałą treść, żeby powyższe wnioski nie były bezsensowne. Słowo „Bóg” oznacza w tym kontekście „transcendentną samoistną podstawę bytu skończonego”, a więc jest określeniem Boga przez podanie sposobu Jego istnienia, a istnienie nie podlega konceptualizacji. Według Mascalla jest to jedyny możliwy sposób zdefiniowania Boga. Dlatego ostatecznie nie tworzy się pojęcia Boga. Jest On dany, ale tylko w pojęciu bytu skończonego jako takiego.⁴⁷ Mascall twierdzi bowiem, że istnienie Boga jest ujmowane w akcie poznawczym, lecz przedmiotem tego ujęcia nie jest Bóg w swej naturze, lecz Bóg jako objawiany w swej stwórczej aktywności przez byt skończony. W rzeczywistości poznanie dotyczy bytu skończonego, który jako zależny ujawnia obecność Boga w akcie stwórczym.⁴⁸ Tym samym w kontuicji poznajemy Boga jako zasadę, podstawę istnienia bytów skończonych (*sub ratione primi causae*).

Bezpośrednią konsekwencją, a zarazem wymogiem poznania Boga jako podstawy bytów skończonych jest twierdzenie, że czynność stwarzania nie jest konieczna dla Boga. „*Quoad nos i in ordine cognoscendi* Bóg ukazuje się przede wszystkim jako stwórca świata, lecz w tym samym procesie, za pomocą którego dochodzimy do poznania Go, objawia się On jako istniejący *quoad seipsum i in ordine essendi* sam z siebie.”⁴⁹ Jedynym bytem zdolnym do stworzenia świata jest byt, dla którego świat nie jest konieczny. Gdyby choć w najmniejszym stopniu pierwsza przyczyna podlegała niesamowystarczalności, nawet w formie konieczności stwarzania, nie przyczyniłaby się do wytłumaczenia istnienia świata więcej niż sam świat. Tylko całkowita niezależność Boga gwarantuje samoistność, bez której nie

⁴⁷ Tamże, s. 126.

⁴⁸ Tamże, s. 117. Postawiony przez Heideggera zarzut, że metafizyka obiektywizuje Boga, że czyni zeń taki przedmiot poznania jak każdy inny, choć jest On *par excellence* dającym się uprzedmiotowić, nie dotyczy argumentacji Mascalla. Na temat krytyki przeprowadzonej przez Heideggera oraz odpowiedzi na nią zob. E. Morawiec, *W kierunku metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1984, s. 179-181.184.

⁴⁹ E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 127.

mógłby udzielać istnienia czyli stwarzać.⁵⁰ Więc nie jawiłby się jako transcendentna podstawa bytów skończonych.

b) elementy poznawcze natury Bożej

Odnosnie zakresu poznania, jakie uzyskujemy o Bogu, Mascall przyjmuje tezę św. Tomasza, że nie wiemy, czym Bóg jest, nie znamy Jego właściwej natury. Poznanie nasze ogranicza się tylko do tego, że Bóg jest⁵¹ oraz w jakiej pozostaje relacji do swoich stworzeń⁵².

Zostało już bardzo wyraźnie powiedziane, że nie poznajemy Boga w Jego naturze, nie oznacza to jednak, że nie poznajemy nic o Jego naturze. Bóg poznawany w kontuicji jawi się jako pierwsza przyczyna stworzeń. Mascall dowodzi, że skoro istota jest specjalnym charakterem, jaki posiada dany akt istnienia, to także istota wywodzi się ze stwórczego aktu Boga. Co więcej, Bóg jest nie tylko przyczyną sprawczą, ale i wzorczą bytu skończonego, dlatego na mocy partycypacji transcendentalnej bytu skończonego wyrażają Boską naturę. Kontuicja prowadzi nas nie tylko do afirmacji istnienia Boga, lecz także do poznania Jego natury. Dlatego – twierdzi Mascall – doskonałości odkryte wśród stworzeń znajdują się w Bogu formalnie, choć *eminentiori modo*. Nie jest to jednak poznanie Boga w Jego właściwej naturze.⁵³ Mascall przyjmuje więc jakieś poznanie natury Boga już w punkcie wyjścia, w kontuicji Boga-i-świata-w-relacji-kosmologicznej.

Teoria analogii, rozwijana przez Mascalla, służy mu tylko do wyjaśnienia uprzedniego poznania Boga oraz faktu stosowania tej samej terminologii do Boga i stworzenia równocześnie.⁵⁴ W jej świetle okazuje się, że poznanie natury Bożej uzyskane w kontuicji ma charakter analogiczny.⁵⁵

⁵⁰ Tamże, s. 127-171-173; tenże, *Ten, który Jest*, s. 187-188.

⁵¹ Mascall nie dowodzi osobno jedyności transcendentalnej podstawy bytów skończonych. Ogranicza się do stwierdzenia, że kontuicja bytów skończonych, wraz z ich transcendentną przyczyną, ukazuje tę przyczynę jako coś absolutnie ostatecznego. Przerzuca więc ciężar dowodu na pewność towarzyszącą kontuicji. Tenże, *Otwartość bytu*, s. 145, przyp. 21, s. 150.

⁵² Tamże, s. 145. Por. S. Thomae Aquinatis, *Sum. Theol.*, p.I, q.2, a.2 ad 3: *Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse. Et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundam suam essentiam. Tenże, Summa Philosophica seu de Veritate catholicae fidei contra gentiles, Parisiis 1925, q.I, a.3: Sensibilia autem ad hoc ducere intellectus non possunt, ut in eius divina substantia videatur quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducuntur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi, quae oportet attribui primo principio. Por. także tenże, *Sum. Theol.*, p.I, q.12, a.12c.*

⁵³ E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 168-170. Por. także, s. 117.

⁵⁴ Tamże, s. 170-171. Por. także, *Otwartość bytu*, s. 47-48, 150-152.

⁵⁵ Por. także, *Istnienie i analogia*, s. 135-136.

Uzyskane analogiczne poznanie natury Boga znajduje swój wyraz w teorii Boskich atrybutów. Mascall nie buduje takowej teorii.⁵⁶ Stwierdza jedynie, że teksty św. Tomasza dowodzące, że Bóg jest prosty, doskonały, dobry, nieskończony, niezmienny, wieczny oraz jeden, są tylko rozjaśnieniem lub bardzo niekompletnym „rozpakowaniem” treści zawartej w afirmacji istnienia transcendentalnej podstawy bytu skończonego.⁵⁷

Jedynym atrybutem Boga, jaki interesuje Mascalla, jest Jego osobowy charakter. Mascall twierdzi, że sama afirmacja transcendentalnej podstawy samoistniejącej bytów skończonych prowadzi do przypisania jej charakteru osobowego. Można w tym miejscu uczynić uwagę, że Mascall dość dużo wymaga od racji dostatecznej. Wiele religii naturalnych zatrzymało się na bezosobowej sile, która funduje świat w istnieniu. Nie doszły one do poznania boga osobowego. Zdaniem Mascalla transcendentalna podstawa świata musi posiadać atrybuty myśli, woli i mocy, i to w najwyższym stopniu, co uważa on za wystarczającą charakterystykę osobowości. „Zachowanie bytu przygodnego w istnieniu implikuje decyzję, że byt przygodny będzie istniał, i jakiego to będzie rodzaju byt przygodny; to z kolei implikuje coś, co – jakkolwiek analogicznie – możemy poprawnie opisać jako czynność myślenia i chcenia. Wprowadzenie owej decyzji w życie implikuje doświadczenie czegoś, co – jakkolwiek analogicznie – możemy poprawnie opisać jako doświadczenie najwyższej mocy. Wymienione atrybuty myśli, woli i mocy, potraktowane łącznie, uzasadniają dokonany przez nas opis transcendentnego bytu samoistniejącego jako bytu osobowego oraz pozwalają stosować do niego zaimkę osobowy «on».”⁵⁸ Temu osobowemu Bogu Mascall przypisuje jeszcze atrybut wszechmocy, ze względu na najwyższy wyraz mocy, jaki Bóg ujawnił w działaniu stwórczym. Interpretacja wszechmocy jako „przewyższania mocą wszystkiego w najwyższym stopniu” znajduje swe wyjaśnienie w dyskusji odnośnie jej zakresu.⁵⁹

c) Bóg Starego Testamentu

Argumentacja Mascalla jest w istocie krytycznym opracowaniem pierwotnej religijnej świadomości człowieka. Mascall nie twierdzi nigdzie

⁵⁶ W *Ten, który Jest* Mascall krótko omawia tylko podstawy teorii atrybutów Boskich u św. Tomasza, zatrzymując się przy problemie pogodzenia wolności człowieka i wszechwiedzy Boga oraz omawiając kwestię właściwego zrozumienia Jego wszechmocy. Zob. także, *Ten, który Jest*, s. 223-239.

⁵⁷ Tenże, *Otwartość bytu*, s. 149.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże. Mascall powołuje się na uwagę św. Tomasza, że lepiej mówić, że pewne rzeczy nie mogą być uczynione, niż że Bóg nie może ich uczynić. Por. S. Thomae Aquinatis, *Sum. Theol.*, p.I, q. 25, a. 3c. Dyskusję nad zakresem wszechmocy zob. *Ten, który Jest*, s. 229-238. Por. J. Zyciński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 158-268.

w swych tekstach wprost, że jest to świadomość religijna. Wydaje się, że można wysnuć taki wniosek z wielu różnych przesłanek.⁶⁰

Tu chyba znajduje wytłumaczenie fakt, że Mascall nie podejmuje problematyki pogodzenia Boga filozofii i Boga religii. W jego ujęciu jest to cały czas ten sam Bóg. W teologii naturalnej staramy się poznać Go przy pomocy światła rozumu, zaś teologia objawiona zajmuje się tym, co Bóg sam o sobie oznajmił. Ponadto Mascall, posiadając od samego początku argumentacji ideę Boga zaczerpniętą z Objawienia, mógł stwierdzić przy jej końcu, że „doszliśmy w rzeczywistości do Boga, o którym mówi Stary Testament”.⁶¹ Tutaj też znajduje swe wytłumaczenie fakt, że Mascall nie omawia Boskich atrybutów. Sądzi bowiem, że „nasze rozumowe badanie Boga spotyka się z uzupełniającym lub towarzyszącym ruchem Boga w naszą stronę w objawieniu”.⁶²

Bóg, którego istnienie stwierdza Mascall, w pełni zasługuje więc na miano, pod jakim objawił się w Starym Testamencie, na miano „Tego, który Jest”.

E. L. MASCALL'S REASONING FOR THE EXISTENCE OF GOD

SUMMARY

This elaboration is an attempt to present the rational argumentation for the existence of God developed by one of the most outstanding Christian philosophers, E.L Mascall, who in a creative manner refers to the existential version of Thomism.

His question concerning the existence of God is posed on the grounds of realistic existential metaphysics. He underlines that the assumed definition of God must be clearly stated so that it will not be changed in the course of the argumentation. Mascall takes the term "transcendental self-existing basis of fini-

⁶⁰ Rozpoczęcie Wykładów im. Gifforda od stwierdzenia, że w praktyce to, co przyrodzone, jest zawsze związane z nadprzyrodzonym. Sama nazwa „teologia naturalna”. E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 9. Rozumienie argumentu jako eksplikacji podstawowej świadomości stworzenia jako zależnego od Stwórcy. Tamże, s. 174. Uznanie za cel teologii naturalnej dowodu, że doświadczenie religijne nie jest tylko zjawiskiem czysto psychologicznym, lecz że jest poznaniem realnego i transcendentnego bytu Boga. Tamże, s. 153.

⁶¹ Tenże, *Istnienie i analogia*, s. 127.

⁶² Tenże, *Otwartość bytu*, s. 150. Mascall posuwa się nawet dalej i twierdzi, że jest prawdopodobne, iż osobowy Bóg nie pozostanie obojętny wobec rozumowych rozważań i badań człowieka, lecz będzie porozumiewał się z nim przy pomocy aktów objawienia. Dlatego według niego teologia naturalna ma charakter czysto abstrakcyjny. Bada bowiem świat w celu poznania Boga tak, jakby tego Boga nie było i jakby On nie działał. Zadaniem teologii naturalnej jest udowodnienie, że doświadczenie religijne nie jest zjawiskiem czysto psychologicznym, które nie ma autentycznego przedmiotu. Dowodzi ona, że w doświadczeniu religijnym następuje poznanie realnego i transcendentnego bytu Boga. Tamże, s. 153.174-175. Por. tamże, s. 9-10.

te beings" as the nominal definition of God. Any concrete, existing being, especially a material one is the starting point of the argumentation.

The faculty with which to learn the existence of God is the human mind – understood as *intellectus* – a mind in its intuitive function of apprehending, even if partially and imprecise, the intelligible content of the being. Mascall is of the opinion that apprehending the existence of God takes place in a normal pre-philosophical cognitive act, which is within the ability of every man. Such an approach is simple and mediated as it captures God, but not as such, in His nature, but as the basis of the finite existence. Cognition of God takes place inside and during our perception, apprehending the real material being. The human mind simultaneously apprehends, in a single act, the accidentality of the material subject of the perception, as well as the necessity of the transcendental basis.

Mascall does not form an argument in the strict sense. He claims that mere deliberation on the finite existence and its accidentality, constitute an argumentation itself. The task of the argumentation is to clarify, and to critically elaborate, pre-philosophical cognition of the existence of God, without which the argumentation will not result in inducing anyone into the affirmation of the existence of God. Mascall's reasoning leads us to a God, who is the Maker, the basis of the accidental beings, God of the Old Testament, „He, Who Is”.

PAWEŁ KŁOCZOWSKI

NAWRÓCENIE BRZozOWSKIEGO – PRÓBA INTERPRETACJI

W osobistych notatkach Karola Ludwika Konińskiego, pod datą 31 października 1941 znajdujemy następującą uwagę: „Jednak zakłamanie Brzozowskiego na punkcie katolicyzmu; katolicyzm Brzozowskiego to jego własne w i d m o (‘Widma moich współczesnych’ – najbardziej charakterystyczny dla Brzozowskiego tytuł!); faktycznego katolicyzmu Brzozowski nie znał i bodaj że nie próbował; Newman Brzozowskiego jest jego własnym preparatem.”¹ Ciekawe to i osobliwe zdanie. Jego sens nie wydaje się jednoznaczny. Jeżeli Koniński ma rację, to znaczy, że do spotkania między Brzozowskim a Newmanem nie doszło, albowiem „Newman” Brzozowskiego jest figurą jego prywatnej fantasmagorii, a nie Newmanem faktycznym. Jeżeli jednak Brzozowski rozminął się z Newmanem, to jak rozumieć wyznanie miłości do Newmana na kartach *Pamiętnika*? Jak rozumieć choćby taki zapis z 12 lutego 1911 roku: „Niech błogosławione będzie imię nauczyciela mego i dobroczyńcy. Prawie lękam się, że go znieważam przez to powiązanie mojej biednej duszy z jego światłością. Nie śmiem pisać więcej, nie śmiem snuć w słowach tego wątku – modlitwom jego przyszłość moją, duszę moją składam, ducha opiekuńczego o wstawiennictwo proszę, o rozumiejące miłosierdzie i ożywiająca siłę.”² Swoją gorącą prośbę o wstawiennictwo zapisał Brzozowski dwa i pół miesiąca przed śmiercią,

umarł 30 kwietnia 1911 roku. Jeżeli zatem Koniński ma rację, to czyż cytowana tutaj modlitwa nie jest tylko egzaltacją suchotnika? Iluzją człowieka śmiertelnie chorego?

Aby w pełni odpowiedzieć na postawiony przez Konińskiego problem, trzeba rozważyć obie strony zagadnienia, argumenty *pro* i *contra*. O spotkaniu Brzozowskiego z Newmanem można mówić na czterech płaszczyznach: poznanie myśli Newmana, dochodzenie Brzozowskiego do religii, dochodzenie Brzozowskiego do katolicyzmu i wreszcie problem konwersji autora *Pamiętnika*. Oczywiście wszystkie te płaszczyzny łączą się i stykają – dadzą się odzielić tylko w intelektualnej analizie.³

Spróbujmy najpierw dokładnie uchwycić moment, w którym Brzozowski zetknął się po raz pierwszy z Newmanem. Pierwsze zetknięcie nastąpiło we Włoszech, w 1906 roku, już po wyjeździe z kraju.⁴ Ślady tego zetknięcia można odszukać na kartach *Legandy Młodej Polski* pisanej w latach 1906-1909. Zainteresowanie Brzozowskiego Newmanem rozwija się stopniowo i osiąga swój rozkwit tuż przed śmiercią. Dużo myśli o Newmanie znajdujemy w dwóch rozprawach z *Idei – Bergson i Sorel* (1910) oraz *Alfred Loisy i zagadnienie modernizmu katolickiego* (też z 1910 roku). Już pośmiertnie wyszedł w redagowanej przez Leopolda Staffa bibliotece „Sympo-

³ Nawróceniem Brzozowskiego bardzo interesowali się konwertyci z kręgu Lasek. Wiosną 1924 Bronisława Wajngold (później w zakonie siostra Maria) i Jerzy Liebert poszli, z polecenia Zofii Steinberg (w zakonie siostra Katarzyna) spotkać się na ulicy Litewskiej 6, w Warszawie, w Bibliotece Wiedzy Religijnej, z Zofią Landy (w zakonie siostra Teresa): „Nie pamiętam czy największe wrażenie zrobiła na nas wypożyczona książka czy też ją sobie kupiliśmy: to była książka pod tytułem *Przyswiadczenia wiary* – wybór pism kardynała Newmana, który z protestantyzmu nawrócił się na katolicyzm i został kardynałem Kościoła katolickiego. Była tam przedmowa Brzozowskiego w której on szuka: szuka Boga, szuka katolicyzmu. Przeczytaliśmy ją przedmową i zaczęliśmy czytać książkę. Dla mnie to była chyba najważniejsza chwila mojego życia. Nagle dowiedziałem się, że istnieje jakiś świat nadprzyrodzony, że poza tym światem, który widzimy, jest jakiś świat niewidzialny, niepojęty, ale żywy i że w tym świecie jest Chrystus (...) Myślę, że to była jakaś wielka łaska, której ogromu potem nie mogłam po prostu ogarnąć”. Por. *Z teki archiwalnej siostry Marii*, w tomie *Ludzie Lasek*, Warszawa, 1987, s. 499. Także Jerzy Liebert, *Pisma zebrane*, t. II, Warszawa 1976, s. 392 i 425. Także Silvester (Teresa Landy), *Stanisława Brzozowskiego drogi do Rzymu*, Verbum 1935, z. 3, s. 553-585. Oraz Rafał Blüth, *Stanisław Brzozowski jako wychowawca* w tomie Blütha *Pisma literackie*, opracował Piotr Nowaczyński, Kraków, 1987, s. 317-330.

Po wojnie o nawróceniu Brzozowskiego pisali: Jerzy Fijaś, *Brzozowski, Newman, katolicyzm*, „Nasza przeszłość”, t. XVI, Kraków 1962, s. 213-235. Bohdan Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Paryż 1985, wyd. III, s. 338-340. Znalazłem u Cywińskiego dwa błędy, które są istotne, jeżeli traktujemy ostatnie trzy miesiące życia Brzozowskiego jako znaczące. Cytowany wyżej fragment pamiętnika pochodzi z 10 stycznia, a nie „dwa miesiące przed śmiercią”. I drugi błąd: cytowany przez Cywińskiego list do Klingera pochodzi z końca grudnia lub z początku stycznia 1911 roku, a nie „na kilkanaście dni przed śmiercią”, jak pisze Cywiński (*op. cit.*, s. 340). Patrz także Andrzej Wালিক, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 395-400.

⁴ Por. Stanisław Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 130. Borzym sugeruje, iż: *W Rozważaniach o przemocy* Sorel powoływał się z wielkim uznaniem na Newmana. Przypuścić więc można, że Newmanem zainteresował Brzozowskiego przede wszystkim Sorel. Istnieje pewne podobieństwo między Sorelowskim pojęciem „mitu” jako motoru działania a Newmanowskim pojęciem „idei” – stąd pochwały Sorela. Uwaga Borzyna wydaje się trafna, pamiętać jednak należy, że w ciągu całej pierwszej dekady XX wieku panowała we Francji istna moda na Newmana, powoływanie się na kardynała należało do dobrego tonu. O całym złożonym problemie relacji między Newmanem a modernizmem traktują dwie książki: *Newman and the modernists*, ed. by Mary Jo Weaver, Lanham 1985 oraz XIV tom ‘Newman Studien’: *John Henry Newman and Modernism*, ed. by Arthur Hilary Jenkins, Sigmaringendorf 1990.

¹ Karol Ludwik Koniński *Uwagi 1940-1942*, wybór, wstęp i przypisy Bronisław Mamoił, Poznań 1987, s. 145.

² Stanisław Brzozowski, *Pamiętnik*, Kraków, 1985, s. 147 (reprint wydania z 1913 roku).

sion” tom zatytułowany *Przyświadczenia wiary* (1915), zawierający wybór tekstów i tłumaczenie oraz obie wersje przedmowy do pism Newmana.

Pierwszą wersję przedmowy ukończył Brzozowski we wrześniu 1910 roku.⁵ Druga wersja przedmowy powstała między grudniem 1910 a kwietniem 1911.⁶ Jest wreszcie cytowany już tutaj *Pamiętnik* z ostatnich miesięcy życia, zapisywany między 12 grudnia 1910 a 5 kwietnia 1911.

W jakiej fazie rozwoju intelektualnego zetknął się Brzozowski z Newmanem? Przypomnijmy periodyzację jego myśli zaproponowaną przez Mieczysława Srokę i Andrzeja Walickiego. Pierwsza faza to „filozofia czynu” (1901 – 1905) ujawniająca się w dwóch kolejno po sobie następujących wersjach, najpierw „bezwzględny indywidualizm” (mistrzowie: Avenarius, Przybyszewski, Nietzsche), potem „rozprawy z pozytywizmem” (mistrzowie: Kant, Fichte). Druga faza to „filozofia pracy” (1906 – 1908), też w dwóch wersjach, najpierw marksizującej, potem bergsonowsko-sorelowskiej. I wreszcie trzecia faza, rehabilitacji katolicyzmu (1909 – 1910), w której mistrzami byli Blondel, Loisy i Newman.⁷

Otóż wzmożone zainteresowanie Newmanem zaczyna się dokładnie na przełomie drugiej i trzeciej fazy. Ważny jest punkt wyjścia – Brzozowski dochodzi do Newmana od Bergsona i Sorela. Więcej, Brzozowski narzuca na Newmana problematykę zaczerpniętą z tych dwóch francuskich myślicieli. Newman jako bergsonista i sorelista? Stroje te nie pasują do Newmana, a w każdym razie Newman źle się w nich mieści. Są złudzeniem fałszywej perspektywy, powiększają nadmierne pewne aspekty jego myśli, a jednocześnie pomniejszają inne lub wręcz nie dostrzegają ich. Brzozowski projektuje na Newmana swoje własne zainteresowania badawcze. Jest sporo prawdy w twierdzeniu Konińskiego, że „Newman Brzozowskiego jest preparatem”. Pośrednikiem między Brzozowskim a Newmanem była książka Henri Bremonda *Newman. Essai de biographie psychologique* (Paris 1906). „Bremond niewątpliwie ukształtował cały mój stosunek do Newmana i nie mógłbym wyrazić moich zobowiązań względem niego w formie cytata” pi-

⁵ „Przed tygodniem wyprawilem Newmana prawie całego” pisze w liście do Buberów 4 października 1910. Por. Stanisław Brzozowski, *Listy*, opracował Mieczysław Sroka, Kraków, 1970, t. II, s. 485.

⁶ „Mój tom o Newmianie trzeba będzie bezwzględnie cofnąć i zrobić według całkiem innego planu” notuje w *Pamiętniku* 12 grudnia 1910, *op. cit.*, s. 14. „Newman ciągle mnie niepokoi i nie przestanie, póki nie poznam go w całości. To nie jest człowiek z którym można poprzestać na powierzchownej znajomości” pisze w liście do Szalitów w połowie stycznia 1911 roku, *Listy*, *op. cit.*, t. II, s. 527.

⁷ Mieczysław Sroka w przedmowie do *Listów*, *op. cit.*, s. XVIII-XXIV, oraz Andrzej Walicki, *op. cit.*, s. 180-191. Mimo że Sroka wyróżnia pięć, a Walicki trzy okresy, to jednak obie propozycje pokrywają się, albowiem dwa pierwsze okresy Sroki odpowiadają pierwszej fazie Walickiego, zaś dwa następne okresy Sroki odpowiadają trzeciej fazie Walickiego.

sze Brzozowski w przedmowie do *Przyświadczeń wiary*.⁸ Za to pośrednictwo Brzozowski zapłacił pewną cenę: kłopoty z „Newmanem” Brzozowskiego są w pewnym stopniu analogiczne do kłopotów, jakie stwarza „Newman” Bremonda. „Newman przez francuskie okulary” pisał w recenzji z książki Bremonda⁹ Wilfried Ward, autor nieznanej Brzozowskiemu, rywalizującej z Bremondem biografii Newmana.¹⁰ Także Brzozowski, mimo wielu wysiłków, patrzy na Newmana „przez francuskie okulary”. Widać to wyraźnie w traktowaniu takich tematów, jak aktywizm, indywidualizm czy anty-intelektualizm. Wszystkie te tematy obecne są zarówno u Newmana, jak u Bergsona i Sorela. O ile jednak Bergson i Sorel traktują je w duchu subiektywnym, o tyle Newman, zgodnie ze swym poczuciem umiaru i złotego środka, stara się zachować równowagę między subiektywizmem i obiektywizmem.

Cytowana na początku notatka Konińskiego pasuje nie tylko do Brzozowskiego, lecz także do Newmana, mówi dużo o stosunku samego Newmana do katolicyzmu. Newman bowiem, przed swoim nawróceniem na rzymski katolicyzm w 1845 roku, rzeczywiście „faktycznego katolicyzmu nie znał i nie próbował”. Krótki pobyt w Rzymie w 1833 roku raczej obrzydził mu katolicyzm, zaś w samej Anglii Newman świadomie unikał kontaktu ze „skorumpowanym” wyznaniem. Jego nawrócenie było owocem bardziej moralnej i intelektualnej wizji niż kontaktu z „faktycznym katolicyzmem”. Ujawnia się tu pewien rys umysłowości Newmana bardzo podobny do umysłowości Brzozowskiego. Zarówno Newman, jak i Brzozowski myślą w kategoriach kontrastu między statyką a dynamiką, przeciwieństwami między światem gotowym i zastanym a światem stającym się i stwarzanym w codziennym czynie. Newman był rzeczywiście wizjonerem i reformatorem. Najpierw zmienił Kościół anglikański, a później, w ramach Kościoła rzymskiego, zainicjował główne kierunki przemian, które zaowocowały potem na II Soborze Watykańskim.

Są jednak ważne różnice. Aktywizm Brzozowskiego, spokrewniony z bergsonowsko-sorelistyczną koncepcją *homo faber*, człowieka-wytwórcy. Człowiek Brzozowskiego wartości stwarza, człowiek Newmana wartości odkrywa, a raczej, mówiąc jego językiem, „realizuje” je. Czasownik „to realize” ma po angielsku co najmniej dwa znaczenia – zarówno „realizować” „urzeczywistnić”, jak „uświadomić sobie”, „zdawać sobie z czego

⁸ John Henry Newman, *Przyświadczenia wiary*, *op. cit.*, s. 40.

⁹ „Newman through French Spectacles”, *The Tablet*, 108 (21 July 1906), s. 86-9.

¹⁰ Wilfried Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1912. Książka była już sygnalizowana przez wydawcę w 1910 roku i Brzozowski odnotowuje jej istnienie (por. *Przyświadczenia wiary*, *op. cit.*, s. 41), ukazała się jednak już po śmierci Brzozowskiego. Biografia ta do tej pory należy do podstawowych lektur w literaturze newmanologicznej.

sprawę". Newman świadomie gra ambiwalencją tego słowa, moment subiektywny jest tu równie ważny, jak moment obiektywny. Wezwanie do działania jest wezwaniem do urzeczywistnienia wartości:

„Jeżeli coś jest prawdą, to nie powód, aby to tylko mówić, ale także, aby zrobić” mówi w jednym z kazań. Wartości ewangeliczne są nam dane, chodzi o to, aby je „realizować” w podwójnym, subiektywno-obiektywnym sensie tego słowa.

Weźmy drugi z ulubionych tematów Brzozowskiego, indywidualizm. Do około 1909 roku był to indywidualizm buntowniczy, rewolucyjny, prometejski. Indywidualizm Newmana, przeciwnie, oparty był na posłuszeństwie, przede wszystkim posłuszeństwie względem własnego sumienia. Aby docenić indywidualizm Newmana, Brzozowski musiał wyzwolić się ze złudzeń indywidualizmu prometejskiego. W pisanym pod koniec października 1909 roku liście do Edmunda Szalita czytamy: „Dobrze byłoby napisać jako pendant do 'Młodej Polski' 'Legendę o Prometeuszu' – krytyka całej europejskiej, radykalizującej, rewolucyjnej psychologii z Byronem, Marksem, Shelleyem, Ibsenem, Nietzchem, Tołstojem włącznie. Myślę, że dla przyszłości inne nazwiska wysuną się na I plan.”¹¹ Nie należy jednak przeceniać roli Newmana w wyzwoleniu się Brzozowskiego z więzów prometeizmu. Główną rolę odegrał tu Blondel – to właśnie autor *Action* uświadomił Brzozowskiemu teologiczny wymiar filozofii pracy. Wymiar ten nie tylko współlistnieje z wymiarem ekonomicznym, politycznym i społecznym, lecz także jest ich ukrytym regulatorem. Wedle założeń Blondela człowiek jest prawdziwie twórczy o tyle, o ile jest współ-twórcą, o ile poddaje się inspiracji Stwórcy, w przeciwnym wypadku rzekoma twórczość niszczy, a nie umacnia ład moralny. W rozprawie *Alfred Loisy i modernizm katolicki* Brzozowski pisze: „Każdy z nas jest częstką olbrzymiego wysiłku twórczego, który dźwigał sam siebie i utrzymywał poprzez wieki; pewna twórczość dziejowa, naród, to olbrzymia, wychowująca samą siebie poprzez obyczaje swe, wiarę, tradycję, myśl – kreacja życia: tworzymy dziś z niej, w niej i przez nią. Analizując te kreacje, znajdujemy poniżej rzeczywistości ekonomicznej, politycznej, obyczajowej samą źródłiskową moc, niewyczerpaną przez to wszystko i dźwigającą cały ten byt dziejowy nieustannie z siebie (...) Sakramentalny system religijny jest jakby systemem działań, za pomocą których utrzymujemy na powierzchni naszej świadomości, naszej woli, te właśnie, nie objęte przez nią, głębsze od niej, a więc jakby nie istniejące dla niej, gdyż przekraczające ją siły.”¹²

¹¹ *Listy, op. cit.*, s. 245.

¹² Stanisław Brzozowski, *Idee*, Kraków, 1990, s. 447-448.

Brzozowski odbył długą drogę od indywidualizmu-buntu do indywidualizmu-twórczości zakorzenionej na gruncie religijnym. Czy jednak gotowy był pójść jeszcze parę kroków dalej i głosić, za Newmanem, nie tylko pochwałę posłuszeństwa względem sumienia, lecz także posłuszeństwa względem lokalnego biskupa? I to po surowym potępieniu modernizmu w encyklice *Pascendi* (1907) i dekrecie *Lamentabili* (też 1907)? Można w to wątpić. Przecież dla kogoś, kto nie uznaje Kościoła jako stworzonego i kierowanego przez Opatrzność „faktu nadprzyrodzonego”, wszelka pochwała posłuszeństwa biskupowi musi jawić się jako apologia serwilizmu.

Z Bergsona i Sorela wywodzi się wreszcie problem anty-intelektualizmu. Zauważmy, że Newman rzeczywiście interesował się tym zagadnieniem. Jednak podobieństwa są złudne. Z faktu anty-pozytywizmu wszystkich trzech myślicieli nie wynika zbliżenie stanowisk. Newman nie traktował walki z pozytywizmem jako walki z wszelkim racjonalizmem, nie wylewał dziecka z kąpielą. Newman chciał poszerzyć kategorię racjonalizmu zbyt wąsko, zbyt monochromatycznie definiowaną nie tylko przez pozytywizm, lecz przez cały nowożytny racjonalizm, poczynając od Bacona i Kartezjusza. Chodzi tu przede wszystkim o rehabilitację filozofii praktycznej Arystotelesa, o nową interpretację pięciu cnót intelektualnych, o których mowa w VI księdze *Etyki Nikomachejskiej*. Pojęcie *illative sense* („zmysł wywodu” w tłumaczeniu Brzozowskiego) ma o wiele więcej wspólnego z cnotą mądrości praktycznej Arystotelesa niż z intuicjonizmem Bergsona. Newman pisze zresztą o tym *explicite*, lecz Brzozowski, być może zaślepiony anty-arystotelizmem Sorela¹³, konsekwentnie ignoruje stałe powoływanie się Newmana na Stagirytę. Aby zrozumieć *Grammar of Assent*, lepiej czytać *Retorykę* Arystotelesa niż *Levolution creatrice* Bergsona lub też *Reflexions sur la violence* Sorela.

Myśl Newmana jest głęboko zakorzenionym w angielskiej tradycji spletem trzech wątków: arystotelizmu w etyce, aleksandyjskiego platonizmu w ontologii i pragmatycznego empiryzmu w epistemologii.¹⁴ Spośród tych trzech wątków Brzozowski czujnie rozpoznał i twórczo kontynuował dwa, chrześcijański platonizm i pragmatyzm, pozostał jednak za-

¹³ Chodzi tu przede wszystkim o takie książki Sorela jak *Le proces de Socrate* (1889) i *La ruine du monde antique* (1888).

¹⁴ Etienne Gilson umieszcza Newmana z bezbłędną precyzją na właściwym intelektualnym drzewie genealogicznym. Snując rozważania o trzynastowiecznym biskupie Canterbury, Janie Peckhamie, Gilson analizuje charakterystyczne zetknięcie empiryzmu z platonizmem, po czym konkluduje: „Można by się pokusić o śledzenie dalszej historii owej patrystycznej kultury, można by w szczególności zbadać, czy było rzeczą przypadkiem, iż Oriel College wydało w osiemnastym wieku Józefa Butlera, a w dziewiętnastym kardynała Newmana”, Etienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 325.

mknięty na trzeci wątek, arystoteliczny. Jednym z powodów była oczywiście niepełna znajomość Newmana, nad czym zresztą Brzozowski ubolewał.¹⁵ Jednak nawet gdyby rozpoznał ten składnik, wątpliwe, czy byłby go uznał i czy byłby gotowy go eksploatować. Można odwrócić perspektywę i zapytać się, co by myślał Newman o filozofii Brzozowskiego. Najwięcej wątpliwości budziłaby chyba filozofia pracy. Kontemplatywizm był dla Newmana potrzebą duszy, a nie światopoglądem klas żyjących z cudzej pracy. Jako arystotelik uważał, że ważna jest nie tylko praca, lecz także czas wolny od pracy, w szczególności czas wolny od pracy zarobkowej. *Idea uniwersytetu* broni arystotelesowskiej tezy, że edukacja prawdziwie humanistyczna przysposabia nas nie tyle do pracy, ile do szlachetnego wykorzystania czasu wolnego od pracy.

A jednak spotkanie Brzozowskiego z Newmanem nie było ani urojeniem, ani nieporozumieniem. Nie ulega wątpliwości, że Brzozowski szybko pogłębiał swoją znajomość Newmana i cierpliwie uczył się go czytać. „Dopiero za piątym czytaniem zrozumiałem piękno ‘Apologii’, ale odtąd książka ta stała się dla mnie jedną z tych, które można czytać zawsze.”¹⁶ Newman należy do autorów „dojrzewających z wolna po przeczytaniu”¹⁷. Już sam fakt redagowania dwóch kolejnych wersji przedmowy do wyboru pism Newmana daje miarę zbliżania. W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski opisał dokładnie ten proces: „Wpływa się na życie myślowe innych nie przez to, że narzuca się im nowe kategorie, nowe schematy, lecz, że rozbudza się w nich nowe konkretne widzenie świata, nowe rzeczywistości myślowe, tworzy się w nich nowe postacie życia. Inicjacja myślowa staje się konkretnym życiowym procesem, traci swój pedancko-mistyczny charakter, staje się najwyższą formą gimnastyki, gimnastyką twórczą, która tworzy nowe organy.”¹⁸

Nie należy mieszać wpływu modernistów katolickich na Brzozowskiego z wpływem Newmana. To prawda, wpływ ten początkowo był zmieszany, sam Brzozowski, idąc śladem Bremonda, Loisy i Tyrella, traktował Newmana jako modernistę. W miarę jednak pogłębiania lektury, jego wpływ okazał się coraz bardziej odrębny, samoistny i wyjątkowy.

¹⁵ W sierpniu 1910 roku pisał w liście do Szalitów: „Marzeniem moim jest zebrać wszystkie jego dzieła i napisać o nim wielką i wszechstronną monografię. Do tej pracy mogłem poznać tylko trzecią część pism Newmana, ale niepodobieństwem było wykladać więcej pieniędzy, a zresztą i czasu, bo i tak musiałem prowadzić studia teologiczne”, *Listy, op. cit.*, t. II, s. 478/479. 31 grudnia 1910 roku, zastanawiając się nad nowym planem opracowania Newmana dla *Sympozjonu*, Brzozowski pisze: „Teraz więc już nie jestem w stanie traktować poezji Newmana, ani tych jego pism o kulturze uniwersyteckiej, których nie znam, jako czegoś przypadkowego.”, *Pamiętnik, op. cit.*, s. 60.

¹⁶ *Przyświadczenia wiary, op. cit.*, s. 41.

¹⁷ *Pamiętnik, op. cit.*, s. 126.

¹⁸ Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 393.

Katolicyzm to jednocześnie fakt ludzki i boski, ma stronę ziemską i niebieską, ma historię i ma dogmat. Modernizm był przede wszystkim ponownym odkryciem i nową interpretacją ludzkiej, ziemskiej i historycznej strony katolicyzmu. „Dogmaty, które Kościół podaje za objawione, nie są prawdami, które spadły z nieba” pisał Loisy w słynnym, potępionym później zdaniu. Chodziło mu o to, że dogmaty mają także swój wymiar ludzki i historyczny, że ich rozwój może być przedmiotem badania historyka i psychologa wyposażonego w najnowsze instrumenty krytycznych dociekań. Reagując na integrystyczny trydentyzm, który akcentował tylko zewnętrzną, intelektualistyczną i obiektywną stronę katolicyzmu, modernizm wpadał często w przeciwną skrajność i pojmował rozwój dogmatu w terminach immanentystycznego ewolucjonizmu. Jednak to, co dla obrońców dekretu *Lamentabili* było niebezpiecznym odejściem od wąsko pojmowanej ortodoksji, było równocześnie dla Brzozowskiego czymś całkiem przeciwnym, było drogą, po której szedł w stronę pełnego katolicyzmu. Modernizm był tą fazą w rozwoju duchowym Brzozowskiego, przez którą przechodził od stanowiska Bergsona i Sorela, do stanowiska Newmana. Faza ta charakteryzuje się przeświadczeniem o prawdzie katolicyzmu, jako najwspanialszej postaci kultury, a nie jako o fakcie nadprzyrodzonym. Symptomatyczna dla tej fazy jest powstała między sierpniem 1909 a kwietniem 1910 rozprawa *Alfred Loisy i zagadnienie modernizmu katolickiego*, która weszła w skład *Idei*. 10 stycznia 1911 roku Brzozowski notował w *Pamiętniku*: „Gdy wydaje się nam niesłusznym, lub przynajmniej dowolnym twierdzenie, katolicyzm jest najbardziej bezpośrednią i głęboką formą, w jakiej żyje obecnie w naszej kulturze świat klasyczny, kultura grecko-rzymska, niech zważy, że rysem wyróżniającym myśl katolicką od innych postaci myśli jest to, że najkonsekwentniej uznaje ona życie nasze, życie konstruktywne ludzkości, kościoła za organ prawdy (...) Dla tego raz jeszcze miałem słusność w dyspacie z Irzykowskim, raz jeszcze mam słusność, że zwrot od katolicyzmu do jakiegokolwiek bądź ze znanych mi form myśli i uczucia jest upadkiem: zarówno buddyzm jak Spinozizm, Heglizm, czy Comtyzm. Lista perpetua. To jest bezwzględne, ale prócz katolicyzmu – kultury, jest katolicyzm – droga do świata nadprzyrodzonego. I ta jest dla mnie zamknięta.”¹⁹

Czy w ciągu prawie czterech miesięcy, pomiędzy dniem, w który zostały napisane te słowa (10 stycznia 1910), a dniem śmierci (30 kwietnia

¹⁹ *Pamiętnik, op. cit.*, s. 89/90.

1911) Brzozowski zaakceptował także katolicyzm jako „fakt nadprzyrodzony”? Zdania czytelników *Pamiętnika* są tu podzielone.²⁰ Wydaje się jednak, że odpowiedź na to pytanie wiąże się z lekturą Newmana, z pytaniem o to, czy Brzozowski rzeczywiście pogłębił tę lekturę i przestał czytać Newmana „przez modernistyczne okulary”.

Wiele wskazuje na to, że Newman i Brzozowski to bratnie dusze, istnieje między nimi wyraźne pokrewieństwo typu osobowości. Obaj lubią entuzjazm, gdy mówią o jakimś kierunku myśli, który im odpowiada, to mówią to tonem nie tyle znawcy, co wyznawcy. Obaj lubią dogmaty jako prawdy niezbędne do działania, jako prawdy dane z góry, przed którymi trzeba klęknąć, jeżeli chcemy cośkolwiek z nich zrozumieć. Wszyscy mają jakieś dogmaty, problemem nie jest dogmat, lecz weryfikacja dogmatu. Miłosz określa Brzozowskiego jako człowieka, który „traktował sprawy intelektualne jakby to były sprawy życia i śmierci”²¹ – to samo można powiedzieć o Newmanie, każdy zakręt jego życia religijnego musiał natychmiast znaleźć swój intelektualny wyraz i usprawiedliwienie. Obaj utrzymują swą inteligencję w nieustannym ruchu, stale odradzając się i świeżąc, jak wąż, który zmienia skórę – stąd paradoks ciągłości i zmiany, który zawsze sprawia kłopoty egzegetom ich myśli: „W świecie wyższym jest inaczej, ale tu, na ziemi, żyć to zmieniać się, a być doskonałym to zmieniać się często” pisze Newman.²² U obydwo wreszcie występuje zjawisko tzw. „twórczej recepcji”, a więc takiej, która nie tylko asymiluje cudze myśli, lecz także zawsze je jakoś kontynuuje, jakoś przetwarza, jakoś rozkłada, a potem składa w nowe całości. „Newman Brzozowskiego jest preparatem” pisze Koniński. Zgoda, ale to samo odnosi się do kardynała – „Locke”,

²⁰ W swej znakomitej monografii o Brzozowskim (*Drogi myśli*) Andrzej Walicki dochodzi do następującej konkluzji: „Można przeto stwierdzić, że mimo swego najgłębszego podziwu dla katolicyzmu jako faktu nadprzyrodzonego i dla katolicyzmu jako filozofii nie zdołał stać się katolikiem ani jako człowiek wierzący, ani jako filozof” (s. 395), i dalej: „Ostatnim słowem filozoficznej ewolucji Brzozowskiego był nie katolicyzm, lecz jedynie pokusa katolicyzmu. Pisarz pragnął być katolikiem, ale nim nie był i uczucie się do tego przyznawał” (s. 406). W sprawie tej konkluzji nasuwają się dwie uwagi. Po pierwsze, gdyby Brzozowski umarł w styczniu, konkluzja Walickiego byłaby w pełni zadawalająca. Jednak w ciągu ostatnich trzech miesięcy życia zaszło chyba w duszy Brzozowskiego coś ważnego. Według Józefa Czapskiego: „Tylko dwie strony 'Pamiętnika', z 12 lutego i z 5 kwietnia, więc w miesiącu jego śmierci, w którym wyznaje swoją miłość do Newmana, świadczą o tym, że Brzozowski dotykałaski wiary”, Józef Czapski, *Patrzac*, Kraków 1983, s. 289.

Niniejszy esej stara się, wbrew Walickiemu, uzasadnić twierdzenie Czapskiego. I druga uwaga w sprawie konkluzji Walickiego. Niewątpliwie Brzozowski nie zdążył rozwinąć „katolickiej” fazy swej twórczości. Mamy tylko fragmenty i sygnały wskazujące na kierunki, jakimi prawdopodobnie szłyby jego myśli. Nie może być jednak najmniejszej wątpliwości, że Brzozowski umarł jako katolik. (Por. np. relację Anny Brzozowskiej „Twórczość”, 7/1963, s. 42-51, a także relację włoskiej szarytki, Teresy Tarchi-Sarcoli, *Listy, op. cit.*, t. II, s. 627-628.) Walicki pomija te fakty milczeniem i jest to poważny błąd znakomitej skądinąd monografii. Świadome przyjęcie ostatnich sakramentów rzuciłoby jednak specjalne światło na ostatnie karty *Pamiętnika*.

²¹ Czesław Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, Paryż 1962, s. 10.

²² *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957, s. 65.

„Hume”, nawet „Arystoteles” Newmana to „preparaty”.²³ I jeszcze jeden punkt wspólny, tym razem nie intelektualny, lecz biograficzny: obu oskarżano nie tylko o brak lojalności, lecz wręcz o oszustwo i zdradę. To nie przypadek, że *Apologia pro Vita Sua* było jedną z ulubionych książek Brzozowskiego pod koniec życia.

Obok podobieństw są też wyraźne różnice. Dla Newmana to nie języki nowożytne, lecz starożytne były oznaką dobrego wykształcenia. Newman stale przebywał w towarzystwie Homera, Tukidydesa, Arystotelesa, Wergiliusza czy Cyserona. Klasyczna podstawa w formacji intelektualnej dawała mu męską stanowczość, poczucie miary i równowagi. Niczego takiego nie ma u Brzozowskiego, którego umysł, pełen niepokoju i nienasycenia, zdradza wszelkie objawy nowożytnego człowieka faustycznego. Istnieje tu zatem ciekawy kontrast między Brzozowskim a Newmanem, który, być może, jest przyczyną ich wzajemnego przyciągania. Zasadniczym rysem osobowości Newmana jest niewzruszona pewność i spokój. Można by nawet mówić o wielkopańskiej i wspaniałomyślnej dezynwolturze, która pozwala mu igrać z niebezpieczeństwem sceptycyzmu bez cienia obawy, że może to w jakikolwiek sposób naruszyć podstawę jego pewności. Newman jest umysłem na wskroś dojrzałym. Odwrotnie Brzozowski: szarpany wewnętrznym niepokojem stale szuka zewnętrznego autorytetu. Brzozowski ma w sobie coś z wiecznego studenta, który nigdy nie może się usamodzielnic i stale potrzebuje mistrzów, asekuracji, bezpiecznej opoki pozostającej poza wszelkim zakwestionowaniem. Newman wydaje się jakby specjalnie stworzony dla Brzozowskiego, jest typem osobowości będącym w stanie zaspokoić jego najgłębsze pragnienia i potrzeby. Spotkanie Brzozowskiego z Newmanem nosi zatem wszelkie znamiona spotkania syna z duchowym ojcem. „Jak bezwzględnie zdrowym, harmonijnie silnym był ten cudowny umysł” – pisze Brzozowski w *Pamiętniku* – w obcowaniu z tym potężnym dobroczyńcą dusza moja zyskała pewne powinowactwo ze spokojem, tak całkowicie jej dotąd obce.” I dalej: „Tak wyzuta z prawdy jest moja dusza, z prawdy i odwagi wytrwania przy niej, tak wielką jest przemoc zimnych godzin, zelżywych chwil sceptycyzmu – a przede wszystkim życia mojego, życia tak pełnego błędu i słabości. Ani postanowień nie chcę tu pisać, ani modlitw. Wierzę w cichą przemianę na dzień duszy, w obecność siły, która przeobraża, leczy i wyzwala.”²⁴

Nie można redukować tego spotkania tylko do psychologii. Wydaje się, że lektura Newmana rzeczywiście ukształtowała w autorze *Legendy*

²³ Aby nie paść na błędny trop skojarzeń, wypada podkreślić, że „Arystoteles” Newmana ma niewiele wspólnego z „Arystotelesem” tomistów!

²⁴ *Pamiętnik, op. cit.*, s. 147-148.

„nowe organy”, pozwalające na inne widzenie świata. Dotyczy to przede wszystkim odkrycia wymiaru nadprzyrodzonego. To tak jakby w pewnym momencie Newman przestał być dla Brzozowskiego tylko myślicielem czy filozofem, a stał się świadkiem innego świata. Brzozowski okazał się szczególnie podatnym czytelnikiem tych kazań Newmana, w których silnie uwydatnia się aleksandryjski platonizm Orygenesusa i Klemensa: świat widzialny ujawnia się tu jako cień niewidocznej substancji, jako zasłona i jako znak świata niewidzialnego. Brzozowski niezwykle trafnie określa Newmana jako „poetę niewidzialnego świata”²⁵, okazał się szczególnie podatnym czytelnikiem tych kazań Newmana, w których silnie uwydatnia się aleksandryjski platonizm Orygenesusa i Klemensa: świat widzialny ujawnia się tu jako cień niewidocznej substancji, jako zasłona i jako znak świata niewidzialnego. Odkrycie wymiary nadprzyrodzonego opisuje autor *Pamiętnika* w quasi-platońskich metaforach zaczerpniętych z Newmana. Trzy metafory są tu istotne: anamneza, korespondencja i światło.

Brzozowski unikał słowa „nawrócenie”, być może kojarzyło mu się ono z takim modelem nawrócenia, jakie narzucili św. Paweł lub św. Augustyn, a więc nawrócenie jako porażenie w drodze do Tarsu, jako radykalny zwrot, zerwanie z dotychczasowym trybem życia, myśli i odczuwania. Wbrew takiemu pojmowaniu nawrócenia Brzozowski widział w swojej dotychczasowej biografii intelektualnej i moralnej wyraźną ciągłość i konsekwencję. Mimo wszelkich zmian dostrzega w swym życiu wyraźną tożsamość. Dojście do katolicyzmu nie było dla autora *Legandy Młodej Polski* zaprzeczeniem lub przekreśleniem dotychczasowego dorobku, lecz jego wzmocnieniem i ukoronowaniem. W gudniu 1910 roku notował: „Religia twoja nie powinna być nawróceniem. Strzeż się, strzeż tego i tamtego błędu. Katolicyzm niewątpliwie, ale ani momentu nie wolno ci uronić.”²⁶ Jedenaście dni przed śmiercią, w liście do Witolda Klingera pisał: „Z mojego marksizmu wiele, i to ważnych rzeczy pozostało w moim katolicyzmie, również z mego darwinizmu, nietzscheanizmu i wszystkich 'izmów’.”²⁷

Innym powodem, dla którego Brzozowski unikał słowa „nawrócenie”, mógł być po prostu fakt, że nigdy nie przestał być członkiem Kościoła. Już na początku 1909 roku, pisząc o swoim zamiarze rozliczenia się z wolnomyślicielskim antyklerykalizmem, podkreślał wyraźnie: „nie jest to żadne nawrócenie, sądzę, że nigdy nie zrywałem związku z Kościołem jako żywym zrzeczeniu duchów”²⁸.

²⁵ *Przyświadczenia wiary*, op. cit., s. 329.

²⁶ *Ibidem*, s. 10.

²⁷ *Listy*, op. cit., t. II, s. 620.

²⁸ *Ibidem*, s. 134. Por. rozprawa (z 1905 roku!) *Filozofia polskiego romantyzmu*.

Szczególnie ważne są opisy wewnętrznych przemian w kluczowym momencie procesu dochodzenia do katolicyzmu jako „faktu nadprzyrodzonego”. Otóż jest rzeczą niezmiernie ciekawą, że zamiast mówić o konwersji Brzozowski mówi o anamnezie: „Być może nie dojrzeję nigdy do momentu, w którym potrafię spokojnie opowiedzieć co zaszło w głębokich warstwach mego umysłu i woli za wpływem Newmana. Lubię jak zakłęcie te trzy litery J.H.N. – są one dla mnie jakby przypomnieniem. Nie sądzę aby Plato przedtem był dostępny dla mnie, nie sądzę aby dostępne dla mnie były ciche, głębokie, oceaniczne i międzygwiazdne regiony poezji. Wszystko to zawdzięczam Newmanowi.”²⁹ Przypomnienie, platońska anamneza, czyli powrót do rzeczy, które już kiedyś widzieliśmy, które już poznaliśmy, a które teraz rozpoznajemy na nowo, zatem poznanie jako rozpoznanie. Anamneza to także odzyskanie na powrót rzeczy, które kiedyś już były naszą własnością, ale które gdzieś zgubiliśmy po drodze życia. Anamneza wreszcie to uświadomienie sobie głębokich pokładów duszy, lub też, mówiąc ściślej, uświadomienie sobie różnicy między obiektywną „duszą” a subiektywną „psychiką” – to właśnie subiektywne i psychiczne węzły nie pozwalają na wyzwalające odkrycie – anamnezę! – duszy. „Ex umbris et imaginibus ad veritatem”, „z cieni i obrazów do prawdy” – taki napis kazał wypisać sobie na grobie Newman.

Ostatnie strony *Pamiętnika* powtarzają itinerarium autora *Apologii*.

Brzozowski już od dawna przeciwiał się pozytywistycznemu rozcięciu faktów i wartości i twierdził, że fakty są wtórne wobec wartości, że wartości to niezbędne zasady selekcji, bez których percepcja i ocena faktów jest niemożliwa. Nie przemawiała zatem do niego pozytywistyczna krytyka historyczna abstrahująca od wewnętrznego doświadczenia religijnego. Już w *Ideach* pisał: „Dla Newmana egzegeza nowoczesna nie mogła mieć istotnie tego znaczenia jakie miała ona dla Renana. Dla Newmana własne jego życie było naocznością nadprzyrodzonego: fakty historyczne tworzymy z własnego doświadczenia, konstuuujemy z naszych przeżyć. Newman był tak przekonany, że pozostaje w osobistym stosunku do Boga, że żadna krytyka historyczna nie mogła obalić tego doświadczenia; miało ono miejsce nie przed wiekami w Palestynie, lecz tu, w nim samym, w jego własnym życiu.”³⁰

Własne doświadczenie religijne koresponduje z historią świętą. Jak pisał Newman, chrześcijaństwo „przemawia do każdego z nas z osobna jako odbicie, że tak powiem, nas samych i jest tak realne, jak my sami jesteśmy

²⁹ *Ibidem*, s. 145.

³⁰ *Idea*, op. cit., s. 443.

realni”³¹. Obok anamnezy pojawia się tu zatem druga *quasi*-platońska metafora, korespondencja, w której świat wewnętrzny odpowiada zewnętrznemu, a historia własnej duszy odpowiada przechowywanej w Kościele historii świętej. Powrót do aleksandryjskiego platonizmu umożliwił Newmanowi ponowne odkrycie antropologicznego wymiaru teologii – szukając siebie, człowiek odkrywa Boga. W tej perspektywie indywidualne życie sakramentalne jawi się jako powtórzenie, reaktualizacja i partycypacja w kolektywnej historii zbawienia. Każdy chrześcijanin przeżywa etapy, jakie przebył pierwotny Lud Boży, Eucharystia jest Paschą, chrzest jest przejściem przez Morze Czerwone, życie chrześcijańskie jest przeprawą przez pustynię.

W lutym 1911 roku Brzozowski sygnalizuje swoje projekty w liście do Witolda Klingerera i podkreśla, iż pragnie, „aby istniał pełny dokument moich intencji na wypadek, gdyby przed czasem wdały się Parki” – „W filozofii idzie mi o ugruntowanie prawdy, że Bóg i prawdy podawane przez naukę katolicką są ściśle związane z prawami wewnętrznymi duszy ludzkiej, jaka dziś istnieje, gdyż historia nie stoi na zewnątrz prawdy, lecz należy do istoty jej życia.”³² Niemal jednocześnie z tym listem Brzozowski notuje w swoim *Pamiętniku*: „W każdym człowieku jest potencjalnie pełny cykl ludzkiego istnienia – a wszystkie kosmologie i metafizyki, to epizody biografii, to czyjś puls przyspieszony, czyjś błysk oczu – to wszystko w człowieku. Każdy ma w sobie Boga – stworzenie świata – upadek – odkupienie – całą tragedię bytu, która okolona jest przez ciemną noc, nie mającą znaczenia, ani nazwy w ludzkim życiu. Co nie jest biografią – nie jest w ogóle.”³³

I wreszcie trzeci wątek platoński, metafizyka światła. I znowu Brzozowski idzie tu wyraźnie za Newmanem: „*I know, I know* Newmana nie jest dowolnym zwrotem literackim – zresztą u Newmana nie ma tego rodzaju dowolności, jego piarstwo jest doskonałym, ścisłym wyrazem myśli. *I know, I know* jest sformułowaniem niezrównanym faktu trudnego do uchwycenia, lecz niezaprzeczalnego, stanowiącego najgłębszą podstawę naszej istoty. Na dnie naszej duszy jest światło. Pozostaje ono w łączności z słońcem nie gasnącym i wie o tym, wie że wie prawdę o każdej rzeczy, która się jej ukaże, gdyż jedynymi rzeczami, jedynymi rzeczywistościami są decyzje woli, fakty, a raczej akty – czyny moralne. Wiemy, że wiemy całą prawdę o nich i widzimy każdą różnicę, każde odstępianie, zboczenie, uchylenie od tej prawdy, ale ując ją wprost, sformułować *in abstracto* i *ex professo* nie

jesteśmy w stanie.” I zaraz potem mocne słowa: „Kaźda wiara w zbawienie człowieka musi być uniwersalna. Katolicyzm jest nieuchronny. Nieuchronnym, w samej idei człowieka zakorzenionym faktem jest kościół. Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli kościoła nie ma.”³⁴

Aby lepiej zrozumieć ten fragment, trzeba wiedzieć, że wyrażenie „*I know I know*” pojawia się w tym kluczowym fragmencie „gramatyki zgoty”, w której Newman analizuje pewność jako przyświadczenie złożone: „Umysł jest podobny do podwójnego zwierciadła, gdzie odbite obrazy odbitych obrazów mnożą się do nierozpoznania i pierwsze odbicie zawiera wszystkie inne (...) Pewność jest percepcją prawdy, a zarazem percepcją, że to jest prawda, czyli świadomością wiedzy, co można by wyrazić zwrotem: ‘wiem, że wiem’, lub ‘wiem, że wiem, że wiem’ – lub po prostu ‘wiem’. Jedno bowiem refleksyjne stwierdzenie umysłowe o sobie podsumowuje cały szereg samoświadomości bez potrzeby ich aktualnego rozwinięcia.”³⁵

Pamiętając o tym kontekście, można traktować ostatnią stronę *Pamiętnika*, zapis z 5 kwietnia, trzy tygodnie przed śmiercią, jako punkt, w którym pragnienie wiary Brzozowskiego przemieniło się w pewność wiary. To tak jakby modlitwa do Newmana o wstawiennictwo, z 12 lutego, została wysłuchana i Brzozowski, tuż przed śmiercią, otrzymał łaskę wiary.

³¹ John Henry Newman, *Logika wiary*, tłum. Paweł Boharczyk, Warszawa 1989, s. 366.

³² *Listy*, op. cit., t. II, s. 595.

³³ *Pamiętnik*, op. cit., s. 142.

³⁴ *Pamiętnik*, op. cit., s. 167/168.

³⁵ *Logika wiary*, op. cit., s. 159/160.

JACEK A. PROKOPSKI

KIERKEGAARD – CHRZEŚCIJAŃSTWO A OBIEKTYWNE STANDARDY

Poznanie istnienia Boga, próby zrozumienia Jego zaleceń są bezsensowne, gdy uwzględni się założoną przez Kierkegaarda absolutną różnicę między człowiekiem a Bogiem.¹ W *Chorobie na śmierć* czytamy: „Bóg i człowiek to są dwie jakości, między którymi istnieje nieskończona różnica jakościowa. Każda doktryna, która tej różnicy nie dostrzega, jest, biorąc po ludzku, doktryną szaloną, po bosku, doktryną bluźnierczą.”²

Oczywiście rozumowanie to swym ostrzem skierowane jest w myśl Hegla, którą nazywa martwym, pozbawionym etyki systemem, tożsamym z panteizmem.³ Bóg bowiem jest w rozumieniu Hegla pojęciem, czymś racjonalnym, jest to ubóstwienie pojęcia. Bóg jest tu rezultatem logicznych pośrednictw, a istnienie Boga dedukowane z Jego istoty. Jest to dynamiczny panteizm, tak widzi sprawę Kierkegaard, a myśl tę zapożyczają od Schellinga.⁴ Bóg jest Duchem i dlatego w sferze ducha może dać świadectwo o sobie, tzn. we wnętrzu człowieka, powiada Kierkegaard.⁵ Racjonalno-filozoficzną próbą bóstwa Duńczyk uznał za stosowną postawę do czasów Sokratesa i Arystotelesa, po fakcie wcielenia stała się ona w jego prze-

¹ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 170.

² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 284.

³ K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4, s. 90.

⁴ Tamże.

⁵ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 172..

konaniu anachronizmem.⁶ Kierkegaard jest przekonany, że spekulatywny dowód dotyczy jedynie sfery pojęciowej, nigdy zaś realnej egzystencji. Myśl nie może wykazać niczyjej realności, byt logiczny nie wskaże na byt realny.

Boga należy odnajdywać w sobie, w swym wnętrzu, konkretnym życiu, w nim bowiem natrafia rozum na to, co nieznanne, stara się tę enigmatyczną treść rozszyfrować – kluczem jest tutaj wiara. Tę enigmatyczną treść Kierkegaard nazywa – Bogiem. Zechcieć według niego udowodnić, że to nieznanne (Bóg) istnieje, nie powinno rozumowi zapewne przyjść na myśl. Mianowicie, mówi Kierkegaard, o ile Bóg nie istnieje – niemożliwością jest dowiedzenie Jego istnienia, ale jeśli jest, to byłoby głupotą chcieć to udowodnić. W momencie, w którym zaczyna się udowodniać, zakłada się istnienie Boga i to nie jako wątpliwe (bo wtedy nie mogłoby ono stanowić założenia, a przecież jest założeniem), lecz jako to, co ustalone, gdyż w innym przypadku w ogóle nie należałoby udowodniać.

Łatwo zauważyć, że całość wywodu byłaby bezsensowna, gdyby Boga nie było. Jeśli natomiast używając wyrażenia „udowodnić istnienie Boga” ktoś myśli, że to nieznanne, które istnieje, jest Bogiem i że on to istnienie udowadnia – myli się, gdyż nie udowadnia jakiegoś istnienia, lecz rozwija definicję pojęcia. Bóg nie jest tu oczywiście imieniem własnym, lecz pojęciem.⁷

Z powyższego rozumowania wynika, że nie jest możliwe aprioryczno-pojęciowe udowodnienie realności istnienia Boga. Również argumenty aposterioryczne są wątpliwe. Jeżeli wiemy o obecności Boga, to zbędny staje się argument np. fizyko-teleologiczny.⁸ Istnienie Boga jest dla Kierkegaarda tylko możliwością. Tak więc widoczna jest tutaj odwieczna Kierkegaardowska alternatywa: albo wiedza, albo wiara. Jeśli udowodni się istnienie Boga, upada wiara, jeśli istnienia Boga dowieść niepodobna, pozostaje miejsce dla wiary. Zatem Bóg może istnieć tylko w wierze.⁹

Jako przykład posłużą nam słowa zawarte w zakończeniu rozprawy *Choroba na śmierć*, gdzie ojciec egzystencjalizmu pisał: „Łącząc się z sobą i utwierdzając wolę bycia sobą, jaźń opiera się przejrzyście na Mocy, która ją założyła. Która to formuła jest (...), ostateczną definicją wiary.”¹⁰ Przekonanie o realności Boga, o Jego istnieniu uznane zostało za przedmiot wiary, a nie abstrakcyjnej heglowskiej spekulacji.

⁶ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czolowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979, s. 358.

⁷ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 173.

⁸ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej...*, dz. cyt., s. 360.

⁹ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 172.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 291.

Zaprezentowany tutaj heglowski punkt widzenia na kwestię osobowości Boga, Jego istnienia, wreszcie życia samego Jezusa¹¹, jawi się w oczach Kierkegarda jako przeraźliwie zawyży. I w rzeczy samej wielość następujących później kontrowersji interpretacyjnych wokół filozofii Hegla jest tak duża i nieustannie się rozwija, iż niemożliwe jest, aby zostały one tutaj przytoczone, a tym bardziej rozwiązane. Jakkolwiek jedna kwestia zdaje się całkowicie poza zasięgiem owych kontrowersji. Mianowicie ta, iż Hegel przypisywał sobie, że jego filozofia jest chrześcijańską. Znaczy to, iż postrzegał swój standaryzujący wszelki byt system jako przyjacielski bastion dla chrześcijańskiej wiary. Hegel wreszcie próbował wyodrębnić swój punkt widzenia od rosnącej fali krytyki, która postrzegała tradycyjne chrześcijaństwo jako potrzebę wiary, która była w swej istocie zabobonna [*Aberglaube*].¹²

Heglizm w takiej właśnie postaci znalazł w XIX wieku swoich zwolenników także w Skandynawii. Duński krąg filozofów i teologów był zaś pod szczególnym wpływem idealistycznej myśli heglowskiej, która odgrywała tam wyjątkową rolę. W tym sensie Kierkegaard mówił o „Duńskich Heglistach” – ludziach takich jak Heiberg i Martensen, którzy wyróżniali się swoją pozycją w duchowym życiu Danii.¹³ To właśnie z takimi ludźmi polemizuje Kierkegaard – teologami proweniencji heglowskiej. Przeto w swoisty sobie sposób podnosi atak na protestanckiego teologa – Magistra Adlera.

Książka o Adlerze mówi nam nie tylko o nieszczęśliwym człowieku, który utracił rozum, ale o dwuznaczności pojęć i zamydleniu wszelkiej prawdziwości. Zarówno bowiem polityczni, jak i religijni przywódcy próbowali rozwiązać duchowe problemy swojego czasu poprzez „niwelację” różnic między tym, co doczesne [świeckie] a chrześcijańskie. Natomiast jeszcze inni podjęli próbę zbliżenia się przez rozum do tego, co winno być osiągnięte przez wiarę.¹⁴

Wreszcie pojęcia heglowskie przenikające do teologii protestanckiej, zdaniem Kierkegarda, umieszczają prawdę chrześcijańską na fałszywym

¹¹ C. S. Evans, *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript" The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, N. J. 1989, s. 18-19. Sposób ujmowania chrześcijaństwa był odmienny od stanowiska tradycyjnej ortodoksji. Dla przykładu, Hegel zdawał się zaprzeczać możliwości cudów. Utrzymywał, iż Jezus był boski, ale nigdy niezrównanie boski. W jego mniemaniu rodzaj ludzki *per se* posiada znamiona najwyższej boskości. Wyjątkowość Jezusa polega na tym, że był on pierwszą osobą w historii, która poznała prawdziwą ludzką tożsamość i przeznaczenie.

¹² Tamże, s. 18.

¹³ J. Słok, *Kierkegaard as Existentialist*, w: *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, edited by R. E. Olson and Anthony M. Poul, introduction by G. H. von Wright, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London 1972, s. 457.

¹⁴ S. Cavell, *Kierkegaard's On Authority And Revelation*, w: *Kierkegaard. A Collection of Critical Essays*, edited by Josiah Thompson, Garden City, New York 1972, s. 375-376.

miejscu, bo na płaszczyźnie ogólnej. Zbyt wiele mówi się o prawdzie religijnej jako o dyscyplinie naukowej, za dużo uprawia się apologetyki. Tymczasem prawda i pojęcia religijne są stworzone dla życia jednostki. „W jaki sposób potraktowano chrześcijaństwo? Pyta Kierkegaard. Wszelkie pojęcia chrześcijańskie wywietrzały, rozproszyły się w morzu mgieł do tego stopnia, że nie można ich rozeznaczyć. Filozofowie uznali za dobre dać wyrazom wiara, wcielenie, tradycja, natchnienie znaczenie zupełnie ogólne, podczas kiedy w rzeczywistości chrześcijańskiej powinny być sprowadzone do określonego faktu historycznego. I nie mówiłem jeszcze o pojęciu, które nie tylko po prostu wywietrzało, ale zostało formalnie sprofanowane. To jest pojęcie Odkupienia. Należałoby sobie życzyć, aby jacyś ludzie z bronią w ręku przywrócili wyrazom ich pierwotną siłę i znaczenie.”

W tej atmosferze postanowił Kierkegaard publicznie wystąpić z protestem przeciw takiemu pojmowaniu chrześcijaństwa. Widział coraz wyraźniej, że religia staje się jednym ze środków dostarczania wiernym większych wygod i urządzania sobie życia na sposób pogański, dając im jeszcze pewność, że postępują zgodnie z sumieniem chrześcijańskim. Sami nawet księża, po wygłoszeniu obowiązkowego kazania w niedzielę, wracają do świata i zapominają, że mają dać świadectwo prawdzie. Nic słuszniejszego, powiada Kierkegaard, jak zdanie Pascala, według którego chrześcijaństwo to stowarzyszenie ludzi, którzy przy pomocy kilku sakramentów uchylają się od obowiązku miłowania Boga.¹⁵

W drugiej przedmowie do *Książki o Adlerze* Kierkegaard prosi czytelnika o jej przeczytanie, co jest ważne dla jego głównego wysiłku.¹⁶ Główny wysiłek, o którym wspomina Kierkegaard, jest próbą klarownego przedstawienia tego, co jest w rzeczy samej prawdą chrześcijaństwa, a przede wszystkim jest kształtujące w stawianiu się autentycznym chrześcijaninem. Specyfikując, jest to wysiłek ponownego wprowadzenia chrześcijaństwa do „świata chrześcijańskiego”, głównie przez eksplikację etycznych implikacji wiary. Jak pamiętamy z uprzednich zamyśleń, pisarstwo Climacusa poczyniło substancjalną kontrybucję w tym kierunku, zwłaszcza przez ujaśnienie fundamentalnej dystynkcji pomiędzy obiektywną i subiektywną prawdą – w której najpełniej poznajemy Boga.

Według analiz chrześcijaństwa prezentowanych w tychże pracach tam nie ma miejsca na obiektywną, wyspekulowaną relację ku Bogu.¹⁷ Nawet

¹⁵ A. Warkocz, *Blaski i cienie egzystencjalizmu Kierkegarda*, „Ateneum Kapłańskie” 1950, t. 52, s. 367-368. [Passus z *Dziennika* u A. Warkocz (Papier I. 141/142. 1836/37.)]

¹⁶ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vol. Edited and translated by H. V. Hong and E. H. Hong, assisted by G. Malantschuk, Bloomington: Indiana University Press 1967-1978, t. II, s. XIX.

¹⁷ Tamże, t. I, s. 108.

gdyby było możliwe posiadanie obiektywnej wiedzy o prawdzie chrześcijaństwa, jej rezultat byłby szkodliwy dla duchowego rozwoju osoby. Prawda chrześcijaństwa winna być przywłaszczona egzystencjalnie, to znaczy w ekspresji życia pojedynczego człowieka.

Ostrze *Książki o Adlerze* spoczywa na etycznej sferze. Cała książka jest w rzeczy samej etycznym dociekaniem pojęcia objawienia.

I to właśnie jest interesujące, zwłaszcza dlatego, iż Kierkegaard dość rzadko zwracał wcześniej na nie uwagę. Kiedy już to zrobił, uwydatnił paradoksalną naturę objawienia i jego totalną racjonalną nieprzystawalność, uczynił tak na podobieństwo doktryny o wcieleniu. Objawienie, zdaniem Kierkegarda, sytuje człowieka twarzą w twarz z absurdem, jako jedynym warunkiem jego wiary. Tymczasem teraz, powiada, pojęcie objawienia cierpi z przyczyny wielu mylnych interpretacji. Próbuje więc on wyjaśnić owo pojęcie, zmierzając w kierunku pojęcia „autorytetu”.¹⁸ Innymi słowy podejmuje wysiłek wyjaśnienia, co to właściwie znaczy być zawołanym przez objawienie. Lub też, co sprowadza się do tej samej rzeczy, próbuje dochodzić pojęcia autorytetu, które zapadło w całkowity melanz i zapomnienie.¹⁹ Autorytet nie jest u swego źródła czymś ludzkim, lecz boskim. Duński Teolog rozróżnia już w punkcie wyjścia autorytet ludzki od autorytetu Bożego i temu zagadnieniu przede wszystkim poświęca swoją książkę.²⁰

Kierkegaard stara się ukazać, jak chrześcijańskie koncepcje [pojęcia] autorytetu i objawienia są zweryfikowane etycznie. To znaczy w jaki sposób owa weryfikacja [zrozumienie] wpływa na konkretne działanie jednostki. Filozofujący teolog mówi zatem o tym, co zostało zapomniane w „chrześcijańskim świecie” przez „ulatnianie” desygnacji dogmatycznych chrześcijańskich pojęć. W „chrześcijańskim świecie” ludzie kontynuują mówienie o sobie jako chrześcijanach, mało tego, charakteryzują swoje życie w chrześcijańskich terminach, nie będąc przy tym świadomymi głębokiej kontradycji pomiędzy ich sposobem mówienia i życia, a zatem pomijając etyczne wymagania wiary.

Książka o Adlerze odzwierciedla przekonanie Kierkegarda, iż wiek, w którym przyszło mu żyć, winien być zrewidowany w dogmatycznych chrześcijańskich pojęciach, co w szczególności powinno pobudzać do etycznych konsekwencji ich użycia.

Kierkegaard pragnie ukazać, iż nikt nie ma racji, nazywając siebie chrześcijaninem a tym bardziej apostołem, tak długo jak kontynuuje życie bez

¹⁸ F. Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, Atlanta 1979, s. 153.

¹⁹ S. Kierkegaard, *On Authority and Revelation: The Book on Adler or A Cycle Of Ethico-Religious Essays*, translated by W. Lowrie, New York 1966, s. XVI.

²⁰ F. Sontag, *A Kierkegaard Handbook*, dz. cyt., s. 144.

odniesienia dla zainteresowania uczuć, przeświadczeń i obligacji istotnych dla autentyzmu chrześcijańskiej wiary.

Kierkegaard zatem, pisze Stephen N. Dunning, kontruje twierdzenie Adlera jakoby ten miał odebrać Boże objawienie. Przyczyną jest fakt, iż Adler w dwuznaczny sposób mówi o własnym doświadczeniu. Skupiając zaciekawienie na swoim nauczaniu i relacji do Boga, jest zainteresowany we własnym sukcesie. Tymczasem apostoł posiada heterogeniczną pewność, pewność wieczności, która uwalnia go od zainteresowania w czasowym sukcesie.

Pastor z Bornholmu wreszcie całkowicie przemilcza twierdzenie o objawionej naturze jego czterech ostatnich książek, mówiąc inaczej, zachowuje się tak, jak gdyby sam nie wierzył, iż były one objawione. W tym samym czasie odsyła do swojego religijnego doświadczenia jako „uświadomionego wybawienia dokonanego cudownym sposobem”. Kierkegaard akceptuje te słowa, dodając tylko, że taka świadomość winna uczynić go pokornym. Zwłaszcza przez przypomnienie, iż musiał odejść zbyt daleko w grzech jako ten, kto doznał tak cudownego wybawienia. Adler nie ukazuje jednak żadnej unizoności. A przecież taka świadomość – bycia pobłogosławionym przez objawienie wieczności – która wstąpiła w czasową egzystencję, z pewnością będzie widziana jako paradoks, który testuje człowieka [*menneske*].

Tymczasem Adler pisze o swoim doświadczeniu tak, iż można je testować ludzkimi kryteriami. Doświadczenie Adlera, „wstrząśnięcie przez Ducha” zdaje się wyjaśniać wszystko, co dobre w jego pisarstwie. Jednakże Adler spogląda na owo wydarzenie jako jedynie przeszłe i całkowicie zasymilowane. Zaś doświadczenie religijne tego rodzaju winno pozostać zawsze treścią obecnego życia. Pojęcie obecności jest kluczem do odnalezienia Bożego autorytetu. Apostolskie powołanie pozostaje zawsze tym samym, jest zawsze nowe i orzeźwiający. Dzieje się tak ponieważ apostoł jest osobą, która żyje w relacji z Bogiem *hic et nunc*, w teraźniejszej obecności. „Obecność” ta istnieje zarówno w przeszłości i przyszłości, apostoł zaś żyje w teraźniejszości Boga. Kierkegaardowi, komentuje dalej Dunning, bynajmniej nie idzie tu o mistyczne doświadczenie unii z Bogiem. Idzie mu raczej o to, iż obecność Boga na pewno nie jest jedynie biblijną, liturgiczną, a tym bardziej filozoficzną formułą. Jest On doświadczoną rzeczywistością, fundamentem wiary i to właśnie jest wstępny warunek dla wszystkich żądań boskiego autorytetu.²¹

²¹ S. N. Dunning, *Who Sets the Task? Kierkegaard on Authority, w: Foundations of Kierkegaard's Vision of Community, Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, edited by George B. Connell and C. Stephen Evans, New Jersey, London 1992, s. 26-27.

Jednym z najbardziej znanych sformułowań Kierkegaarda o obecności Boga w życiu wierzącego jest to, które przypisujemy Anti-Climacusowi, autorowi *Choroby na śmierć*. „Wiara jest, kiedy osobowość będąc sobą i pragnąc być sobą, jest przejrzyście wsparta na Bogu.”²² Dla chrześcijanina Bóg jest obecny w akcie jego bycia, w woli bycia sobą. Jest to także przyczyna, dla której wierzący nigdy nie będzie bronił chrześcijaństwa (*ἀπολογία*).²³

„Dlatego pewne to i prawdziwe, pisze Kierkegaard, że ten, kto pierwszy w chrześcijaństwie wynalazł, iż chrześcijaństwa trzeba bronić jest *de facto* Judaszem nr 2; on także popełnia zdradę przez pocałunek, ale jego zdrada jest zdradą z głupoty. Bronienie czegokolwiek jest zawsze dyskredytowaniem (...) A cóż dopiero chrześcijaństwo! Ten, kto go broni, nigdy nie wierzył!”²⁴ Wszelka obrona zakłada, iż broniący jest nieobecny i niezdolny do obrony samego siebie. Zaś chrześcijańska wiara równa się temu, by stać w każdym momencie w obecności Boga.²⁵

Owa zgodność, konsekwencja sytuuje się naprzeciw obiektywnych standardów, utartych schematów zawartych w zsekularyzowanych interpretacjach.

Kierkegaard pyta:

Czy można poznać chrystianizm nie wierząc weń? Tak, można więc weń wierzyć nie znając go. Tak przynajmniej chce dialektyka – bez względu na to, jaka by była rzeczywistość. Czyż jakiś człowiek istniejący, „który mając na uwadze istnienie zapytuje, czym jest chrystianizm”, powinien „poświęcić całe swoje życie rozważaniu go”? Nie, „bo kiedyżby w takim razie nim żył”? Nie uprzedzony obserwator rzeczywistości odpowiedziałby bez wątpienia, że jest pewien sposób, dobrze zresztą znany, rozważania chrystianizmu polegający na tym, by żyć nim tak długo, jak długo się go rozważa. Jest to zasada *intelligo ut credam i credo ut intelligam*. Odpowiedź ta nie ma jednak wartości dla Kierkegaarda, ponieważ rozważanie samo w sobie wyklucza istnienie samo w sobie, on zaś o tym tylko mówi. Kto zarzuca Kierkegaardowi, że czysta wiara wolna od wszelkiej wiedzy jest niemożliwa, ten naraża się na miażdżący kontrargument, że wiara, która by nie była wolna od wszelkiej wiedzy, byłaby sprzeczna z definicją, jako że wiara nie jest bynajmniej poznaniem, lecz istnieniem. Wierzyć w Chrystusa znaczy być chrześcijaninem. Antynomiczne sformułowania Kierkegaarda odnoszące się do tej kwestii są liczne i zdecydowane: „Wiara wymaga, byśmy się wyrzekli jej rozumienia.” „Chryścianizm jest przeciwieństwem spekulacji.” Niewątpliwie można albo i trzeba stwierdzić, że chrystianizm jest pewną doktryną, nie jest to jednak doktryna filozoficzna, którą by należało zrozumieć dzięki spekulacji;

²² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 229.

²³ M. L. Diamond, *Kierkegaard and apologetics*, „Journal of Religion” 1964, nr 44, s. 122-132.

²⁴ Tamże, s. 235.

²⁵ S. N. Dunning, *Who Sets the Task? Kierkegaard on Authority*, dz. cyt., s. 28.

jest to doktryna, która ma być realizowana w istnieniu, doktryna, której urzeczywistnienie jest równoznaczne z rozumieniem. „Gdyby chrystianizm był doktryną” w zwykłym znaczeniu tego słowa, „nie mógłby *eo ipso* stanowić antytezy spekulacji”.²⁶

Tak zatem wszelka zgodność jest zawsze limitowana etycznym rozumieniem chrześcijańskich pojęć, pojedynczy człowiek nie może interpretować ich w sposób dowolny. W tym właśnie sensie owe koncepcje nie są subiektywne, innymi słowy nie mogą być interpretowane w ramach kreowanego systemu – myśl Hegłowska, czy indywidualnych przypuszczeń – Adler. Wreszcie kryteria wewnętrznej konsekwencji etycznego rozumienia żądają wierności wobec istoty chrześcijaństwa, to znaczy wobec chrześcijańskich pojęć, tak jak były one objawione. Stąd Kierkegaard powtarza, iż chrześcijaństwo jest budowane na objawieniu.²⁷ Oczywiście idzie o objawienie Chrystusa, które jest centralnym punktem dla właściwej definicji chrześcijańskich pojęć. Kierkegaard uwydatnia potrzebę zwrócenia uwagi na idealny obraz bycia chrześcijaninem, to znaczy, ku życiu i osobie Jezusa Chrystusa.²⁸ Dzieje Boskiego Nauczyciela reprezentują bowiem idealny etyczno-religijny standard, do którego każde chrześcijańskie życie, winno być przyrównywane. Dlatego też i ksiądz, który głosi Ewangelię, nie ma prawa dawać przemówienia choćby i raz w tygodniu, jeżeli przez resztę czasu traktuje siebie jako osobę prywatną. Jeżeli chce, aby jego słowo brzmiało prawdziwie, musi być za nie odpowiedzialny w każdej chwili. Tak zatem w każdym religijnym autorytecie wyróżnić możemy dwa istotne aspekty: boską misję samą w sobie, oraz jej egzystencjalną realizację. Kierkegaard wyraża tę dystynkcję, kiedy mówi o autorytecie w „immanentnym sensie” i autorytecie w „paradoksalnym sensie”. Ten drugi jest sam przez się przedmiotem wiary, bez jakiegokolwiek ludzkiego usprawiedliwienia. Natomiast autorytet w immanentnym sensie polega na życiu zgodnym z komunikowanym przesłaniem. Ten rodzaj autorytetu jest definiowany przez Kierkegaarda „jako trwała i świadoma rezolucja [decyzja], by ofiarować wszystko, nawet własne życie przez wzgląd na przesłanie”²⁹. Już w pisarstwie Climacusa Kierkegaard jest pryncypialnie zainteresowany w wypukleniu różnicy pomiędzy spekulatywną i chrześcijań-

²⁶ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 211.

²⁷ S. Kierkegaard, *On Authority and Revelation: The Book on Adler or A Cycle Of Ethico-Religious Essays*, translated by W. Lowrie, New York 1966, s. 92.

²⁸ S. Kierkegaard, *Armed Neutrality and An Open Letter. With relevant selections from His Journals and Papers*, edited and translated with an introduction by H. V. Hong and E. H. Hong. Background essay and commentary by G. Malantschuk, New York 1969, s. 35.

²⁹ L. Dupré, *Kierkegaard As Theologian. The Dialectic of Christian Existence*, New York 1963, s. 187-188.

ską postawą. Najważniejsze zastrzeżenie, które stawia Kierkegaard wobec spekulatywnej filozofii, mówi o tym, iż chrześcijaństwo zostaje zniesione, przez przetransformowanie na coś obiektywnego [iluzorycznego], co staje się formą racjonalnego dowodzenia.³⁰ I co w szczególny sposób zawoaluje egzystencjalny aspekt chrześcijaństwa.

W *Książce o Adlerze* ostrze Kierkegaardowskiej krytyki jest zredagowane bardziej wąsko, a zastrzeżenia są nader specyficzne. Kierkegaard nie sygnuje tejsze książki dla zwykłych odbiorców – publiki, lecz dla teologów, specjalistów od spraw wiary.

Wyjaśnia w pierwszej przedmowie, iż książka ta może być czytana tylko przez teologów, a i wśród nich może zainteresować zaledwie niektórych. Czytelnik stopniowo spostrzega, w jakim sensie Magister Adler jest przedmiotem tejsze książki, innymi słowy w jakim kontekście jego osoba zostaje wykorzystana, aby rzucić światło na współczesny mu wiek i rozumienie chrześcijańskich pojęć.³¹

Po ukazaniu jakościowych różnic pomiędzy spekulatywnymi i chrześcijańskimi kategoriami, Kierkegaard przechodzi do badań nad tym, w jakim stopniu spekulatywne [obiektywizujące] „ulatnianie się” języka chrześcijańskiej teologii podkopuje możliwości urzeczywistnienia ducha. Adler nie jest tu przedstawiony jako ten, kto jest zamknięty w namiętności [pasji] lub wewnętrzności, ale jako jeden z tych, których pasja nie jest ugruntowana we właściwym zrozumieniu chrześcijańskich pojęć. Adler jest tak gruntownie osadzony w heglowskich ideach i koncepcjach [pojęciach], iż nie ma żadnej nadziei, by mógł kiedykolwiek zrozumieć siebie w relacji do swojego twierdzenia, jakoby posiadał objawienie. Gorzej, Adler nie uprzytamnia sobie niewspółmierności pomiędzy swoim spekulatywnym rozumieniem chrześcijańskich pojęć a tym, co one rzeczywiście znaczą. Przykładem mogą być wymykające się rozumowi (παράδοξις) pojęcia inkarnacji, czy objawienia, którym filozofia spekulatywna nie odbiera racji istnienia, ale wyraźnie je przeistacza.³²

Przeto strategia, którą przyjmuje Kierkegaard, zmierza ku eksplikacji obiektywnej zawartości [pojemności] chrześcijaństwa. Kierkegaardowskie analizy wyostrażają się teraz na pojęciu autorytetu. W 1847 roku Kierkegaard napisał w *Dzienniku*:

³⁰ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragments. A Mimical – Pathetical – Dialectical Compilation. An Existential Contribution by Johannes Climacus*, edited and translated with introduction and notes by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, New Jersey, 1992, s. 222-224.

³¹ S. Kierkegaard, *The Book on Adler...*, dz. cyt., s. LI.

³² Tamże, s. 170.

Wierzyć, że wszelkie sprzeciwy wobec chrześcijaństwa wynikają z wątpliwości, jest zwyczajnym nieporozumieniem. Rodzą się one z niepodporządkowania, z niechęci do posłuszeństwa, buntu przeciwko wszelkiemu autorytetowi. Dlatego nie należy walczyć intelektualnie z wątpliwościami, lecz etycznie z buntem... Problemem nie jest wątpliwość lecz niepodporządkowanie.³³

Adler nazywał siebie chrześcijaninem, utrzymywał, iż pisał pod bezpośrednio dyktando Jezusa Chrystusa. Oficjalny Kościół, rzecz jasna, nie zaakceptował tychże wynurzeń. Biskup Mynster zdymisjonował Adlera. Kierkegaard stał się oczywiście niezmiernie zainteresowany całą tą sprawą. Kupił książki Adlera i krzesał swój geniusz, aż napisał *Bogen om Adler*, czego jednak nie opublikował. Przerabiał tę książkę dwukrotnie, czym zajmował się jeszcze długo potem, jak Adler odwołał swoje nieprawdopodobne oświadczenie. Zamęt, który zrodził się w umysłach ludzi, dotyczył teraz różnicy pomiędzy cywilnym i religijnym autorytetem i to w szczególności wywołało furie Kierkegarda.³⁴

Kierkegaard pomimo głębokiej awersji do zamętu wprowadzonego przez prace Adlera, udziela mu pełnego kredytu, by mógł prawdziwie zbliżyć się do religii. Chrześcijaństwo jeszcze raz staje się realną obecnością.³⁵

Prawdziwe chrześcijaństwo nie ma bowiem historii – jest zawsze obecne. Jakikolwiek czas „wtrącony” pomiędzy Chrystusa i nas samych „rozcieńcza” prawdziwą więź. Historia chrześcijaństwa może być przeto nazwana progresywną dezercją.³⁶

Jeżeli nie posiadamy szczególnej więzi z Bogiem – misji, wówczas czymś niemoralnym będzie angażowanie się w zbawienie innych. Tylko apostołowie i ich sukcesorzy byli przeznaczeni paradoksalnemu zadaniu, pracy nad czymś, co zależy wyłącznie od samego Boga, mianowicie – zbawianiu innych. Słusznie zatem wzbudzali pewność wiary u innych, chociaż nie zawsze mieli ją wewnątrz samych siebie.³⁷

Święty Paweł mówi w Liście do Galatów: „Paweł, apostoł nie od ludzi ani przez człowieka, lecz przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca” (Ga 1,1).

Kierkegaard, powołując się na tę perykopę biblijną, powie: „Filozof z autorytetem jest nonsensem. Paradoksem jest to, iż osobowość sytuuje się

³³ W. Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton, New Jersey 1990, s. 122. [Passus z *Dziennika* u W. Lowrie].

³⁴ B. K. Stendahl, *Søren Kierkegaard*, Twayne Publishers. W Division of G. K. Hall & CO., Boston 1976, s. 68.

³⁵ L. Dupré, *Kierkegaard As Theologian...*, dz. cyt., s. 194.

³⁶ Tamże, s. 196.

³⁷ Tamże, s. 199.

zawsze ponad wszelką doktryną. Dlatego rzeczą równie niedorzeczną staje się filozof żądający wiary.³⁸

Kierkegaard nie jest tym bardziej zainteresowany metafizyką autorytetu, lecz tym, aby autorytet był urzeczywistniany, w pełni odpowiedzialności przed Bogiem.³⁹

Kierkegaard wyróżnia osobę (osobowość) apostoła, nie tylko wskazując na sposób, w jaki wchodzi on w relację z Bogiem. Czyni tak, kiedy mówi, iż apostoł komunikuje boskie przesłanie, rezygnując całkowicie z relacji estetycznej. Apostoła skutecznie przekazuje swoją paradoksalno-dialektyczną sytuację, odnosząc się do swojego autorytetu, do zawołania, które znalazło zapośredniczenie w boskim objawieniu i które ostatecznie zostało zakotwiczone w absolutnym paradoksie, w procesie wewnętrznej dialektyki.⁴⁰

W człowieku – powiada w *Postscriptum* Søren Kierkegaard – tkwi zawsze w równej mierze wygodne, jak i pełne zainteresowania pragnienie posiadania czegoś pewnego i niewzruszonego, co wykluczałoby dialektykę; ale jest to tchórzostwo i szalbierstwo względem samego Boga. Jeśli nawet mam przyswoić to, co najpewniejsze z wszystkiego: objawienie, to staje się ono *eo ipso* dialektyczne; nawet najbardziej niewzruszona ze wszystkiego, nieskończona, negatywna rezolucja, w której pojedynczy oddaje się bez reszty Bogu, staje się bezzwłocznie dialektyczna. Gdy tylko porzucę dialektykę, staję się zabobonny i oszukuję Boga właśnie o ten nieustanny wysiłek ponownego zdobycia tego, co już kiedyś zostało osiągnięte. Na przekór temu jest o wiele wygodniej być obiektywnym i zabobonnym, szczyścić się tym oraz proklamować bezmyślność.⁴¹

³⁸ T. H. Croxall, *Kierkegaard Studies, With special reference to (a) The Bible, (b) Our Own Age. With a Foreword by Lord Lindsay of Birker*, Lutterworth Press, London and Redhill 1948, s. 134. [Passus z *Dziennika* u T. H. Croxall (*Journals* 1025, X2, A. 312)]

³⁹ H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic Of Existence*, translated by H. Knight, Edinburgh and London 1959, s. 126.

⁴⁰ Tamże, s. 143.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Postscript...*, dz. cyt., s. 35.

ANNA BUDKOWSKA

ABSURD ZŁA

Zło jest dla miłości tym, czym tajemnica dla rozumu. Pod przymusem tajemnicy cnota wiary staje się cnotą nadprzyrodzoną, podobnie dzieje się z cnotą miłości pod przymusem zła.¹

1. BEZSTRONNOŚĆ KONIECZNOŚCI

W obrębie filozofii Simone Weil zło pozostaje dla miłości takim samym *absurde*m, co tajemnica dla rozumu, stanowi bowiem tak samo niedorzeczny przedmiot miłości, jak niedorzeczna jest dla rozumu aporetyczna sprzeczność, w której przejawia się tajemnica.² W obliczu absurdu wszelkie wysiłki rozumu i naturalnej, ludzkiej miłości zderzają się z *niemożliwością* – ową „bramą do nadprzyrodzonego”, w którą „można tylko pukać”, gdyż „Otwiera ją kto inny” (ŚN, s. 181). Tam, gdzie rozum, uwikłany we wzajemną sprzeczność możliwych rozstrzygnięć aporemy, kapituluje, nie mogąc uznać żadnego z nich za jej rozwiązanie, nie popadając przy tym w kolizję zarówno z logiczną zasadą niesprzeczności, jak również z odpowiadającą jej na gruncie metafizyki zasadą tożsamości bytu, tam ustępuje miejsce wierze. Podobnie miłość – uznana w Weilowskiej epistemologii za jedyną władzę duszy, która zapewnia człowiekowi „związek z istnieniem”, w przeciwieństwie do ro-

¹ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1986, s. 67. Dalej w tekście skrót ŚN z podaniem strony.

² Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 1.

zumu, orzekającego tylko jego możliwość³ – przeistacza się w zetknięciu ze złem, którego nie sposób kochać, w bezwarunkową miłość nadprzyrodzoną, zdolną pogodzić się z jego faktycznością. Absurd zaś, pod którego postacią ujawniło się to, co niemożliwe dla rozumu i naturalnej, ludzkiej miłości, wskazuje zdaniem Weil na rzeczywistość porządku nadprzyrodzonego: „Świadectwem istnienia świata transcendentji są te więzi, których nie potrafimy nawiązać” (ŚN, s. 181).

Wobec tego jakakolwiek próba znalezienia racji istnienia zła jest równie absurdalna i nieskuteczna, co usiłowanie „przeniesienia treści tajemnic na płaszczyznę rozumu”. Zło stanowi niezaprzeczalny fakt, a „Wszelkie próby usprawiedliwienia zła przez coś innego poza prostym: tak jest, to błąd wobec tej prawdy” (ŚN, s. 87). Zatem jest ono przejawem konieczności, tzn. „rzeczywistości tego świata”.

Materia jest dla nas po prostu tym, co jest poddane konieczności. Nie wiemy o niej nic więcej. Konieczność wyraża się poprzez ilościowe prawo zmienności w świecie zjawisk. Tam, gdzie nie ma praw ilościowych w ścisłym znaczeniu tego słowa, są zależności analogiczne. Ilościowe prawo zmienności formuje się poprzez funkcje matematyczne. Funkcja jest tym, co Grecy nazywali związkiem ilościowym albo odpowiedniością, *arithmos* albo *logos*; to ona także stanowi matematyczne pojęcie granicy. Najjaśniejszy obraz funkcji daje rosnący ciąg trójkątów o tych samych kątach. To właśnie jest proporcja. W ten sposób geometria uzmysławia nam pojęcie funkcji (ŚN, s. 113).

Rozum ludzki pojmuje tylko związki konieczne między rzeczami, które narzucają mu się ze swoją bezwzględną stałością; stąd poznaje on przyrodzoną rzeczywistość jedynie w aspekcie konieczności. Ona zaś polega na stałości relacji zachodzących pomiędzy bytami w świecie; istotą proporcji bowiem, jako przykładu funkcji matematycznej, jest owa bezwzględna stałość stosunków pomiędzy jej członami. „Czysty obraz konieczności”, tzn. konieczność rozpatrywana w oderwaniu od materii, dla której stanowi zasadę organizującą, jest „splotem powiązanych ze sobą uwarunkowań” i pod tą postacią – przedmiotem matematyki oraz analogicznych do niej operacji myślowych, o charakterze teoretycznym. Czysta, matematyczna konieczność zatem nie jest niczym innym, jak „łańcuchem ogniw dowodowych”, pojmowanych przez umysł. Poznanie zaś zjawisk fizykalnych, jak również psychologicznych i społecznych, polega na rozpoznawaniu w nich „w sposób konkretny i ścisły obecno-

³ Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica...*; por. S. Weil, *Świadomość*, zwłaszcza s. 198.

ści jakiejś konieczności, analogicznej do konieczności matematycznej”, tzn. do jakiegoś związku koniecznego, narzucającego się umysłowi z równą bezwzględnością, co relacje matematyczne.

W tych poglądach Weil co do podległości świata materii względem konieczności oraz jego poznawalności za pomocą operacji myślowych mających ścisły, matematyczny paradygmat, pobrzmiewa echo determinizmu i paralelizmu Barucha Spinozy. Na gruncie spinozjańskich koncepcji świat materialny podlega tym samym prawom logicznym, co dziedzina abstrakcyjnych idei, bowiem własności świata wywodzą się z natury Boga według stałych, koniecznych i logicznych praw. Wobec tego rzeczywistość świata nie zna przypadku, gdyż wszystko, cokolwiek w niej zachodzi, jest zdeterminowane nieuchronnymi prawidłowościami. Porządek idei natomiast całkowicie odpowiada porządkowi rzeczy w świecie w taki sposób, że obydwie te porządki pozostają wobec siebie nawzajem paralelne, ponieważ tak myśl, jak cielesna rozciągłość są atrybutami jednej i tej samej substancji – Boga immanentnego świata, zatem człowiek poznaje rzeczywistość, odkrywając w niej stałe, konieczne związki w procesie ścisłego, logicznego myślenia.

Weilowska czysta konieczność, wyrażalna za pomocą matematycznej funkcji, wcielając się w świat bytów naturalnych pod postacią analogicznych do niej związków koniecznych, stanowi zasadę współistnienia rzeczy we wszechświecie. Pozostając bowiem wierna swej istocie – tzn. geometrycznej proporcji – gwarantuje ład, „dzięki któremu każda rzecz, zajmując swoje miejsce, pozwala istnieć innym rzeczom” (ŚN, s. 119). Ład ów polega na równowadze wszelkich elementów w naturalnym porządku rzeczy i posiada dwie charakterystyki: statyczną i dynamiczną. Równowaga w charakterystyce statycznej okazuje się nieruchomym trwaniem bytów materialnych w określonych granicach, tak iż nie ingerują one wzajemnie w swoje istnienie; odpowiednikiem tak pojmowanej równowagi jest dla człowieka miłość bliźniego, tożsama ze zgodą na istnienie innej istoty ludzkiej. Natomiast w charakterystyce dynamicznej równowaga wszechświata ujawnia swoje oblicze jako porządek zachodzenia zmian w czasie:

Poddany czasowi wszechświat jest w stanie ustawicznego stawania się. Ale to złożone z naruszeń równowagi stawanie się jest w rzeczywistości równowagą przez to, że owe naruszenia równowagi równoważą się wzajemnie. To stawanie się jest równowagą załamaną w czasie. To właśnie wyraża owa cudowna formuła Anaksymandra, formuła o niezmiernie głębokiej: „Od nieokreśloności biorą początek narodziny rzeczy i powrotem do nieokreśloności wyraża się ich zgodna z koniecznością zagłada; bo jako naruszające spr-

wiedliwość, zgodnie z porządkiem czasu, jedno od drugich otrzymują i swoją karę, i swe zadośćuczynienie (ŚN, s. 119).

Analiza równowagi dynamicznej zmusza do rozpatrywania każdego zjawiska w jego związku ze wszystkimi zjawiskami mającymi miejsce „w całości przestrzeni i czasu”, tzn. w dziejach wszechświata. Wówczas umysł pojmuje, iż ów związek nakłada na pojedyncze zjawisko jego granice i „łączy go z innym, równym co do siły a przeciwnokierunkowym naruszeniem równowagi” (ŚN, s. 119), unaoczniając obecność ładu w świecie.

Oparty na proporcji ładu świata, tożsamy z koniecznością, w umyśle człowieka „jest stosunkiem, to znaczy myślą w stanie działania” (ŚN, s. 121). Aczkolwiek bowiem do natury konieczności należy, że umysł, rozpatrując związki między rzeczami, doznaje przymusu uznania stałych relacji pomiędzy nimi, to jednak „Związki konieczne, które tworzą samą rzeczywistość świata, same są rzeczywiste tylko jako przedmiot działającej uwagi umysłu” (ŚN, s. 121). Zachodzi zatem współzależność „pomiędzy koniecznością i wolnym aktem uwagi”. Gdyby jednak umysłem, którego uwaga konstytuuje w Weilowskiej kosmologii porządek rzeczywistości, miał być umysł ludzki, światu zagrażałby chaos tylekroć, ilekroć rozpraszałby on swoją uwagę. Zdolność uwagi intelektualnej tworzącej ład wszechświata posiada tylko mądrość Boża. Jedynie Bóg stwarza poprzez akt myśli, a myśl Boga – jak stwierdza Simone Weil zgodnie z doktryną *Logosu* św. Jana Ewangelisty – jest Bogiem, tzn. Synem Bożym, który jest obrazem Ojca, a zarazem boskim Słowem nadającym światu porządek.

W myśl wskazań samej filozofki chrześcijańska doktryna *Logosu* okazuje się nicią wiodącą do kłębaka innych tropów intelektualnych, które zaważyły na jej koncepcji konieczności: „To słowo *Logos*, zapożyczony od greckich stoików, którzy otrzymali je od Heraklita, ma kilka znaczeń, ale pierwszorzędne jest tu to ilościowe prawo zmienności, które tworzy konieczność. *Fatum* i *logos* są zresztą spokrewnione. *Fatum* to konieczność, konieczność to *logos*” (ŚN, s. 117-118).

Heraklityjska nauka o *logosie* wiąże się z nauką o *ekpyrosis* – „zognieniu” świata. Ogień w kosmologii efeskiego filozofa jest symbolem energii wiecznie ruchliwego, boskiego i obdarzonego mądrością (*sophon*) pryncypium, które stanowi wzajemne napięcie pomiędzy parą przeciwieństw: „jednym – wszystką wielością”, tzn. jednością oraz całkowitą ilością wszystkich rzeczy we wszechświecie. Świat fenomenów to rezultat równoczesnego ruchu tego ciężenia w dwóch kierunkach: od jedno-

ści do wielości oraz od wielości do jedności, który w mniemaniu Efezjanina jest jedną i tą samą „drogą w dół i w górę”⁴. Ruch obrazują w heraklityjskiej kosmologii cykliczne przemiany ognia w inne żywioły, zachodzące „w karbach miary” jednocześnie na „drodze w dół” – na której ogień przyjmuje postać powietrza, następnie wody, a wreszcie ziemi, oraz w „drodze do góry” – w której ziemia z powrotem zmienia się w wodę, woda staje się powietrzem, ono zaś powraca do postaci ognia w fazie „zognienia” świata. Przemiany te dokonują się przy zachowaniu stałej „ilości” ognia w świecie fenomenów, symbolizującej stałą ilość dynamicznej energii, posiadanej przez pryncypialne przeciwieństwo jedności i wielości, a zarazem dynamiczną równowagę panującą w zamkniętym obiegu energii wszechświata. Owej dynamicznej równowadze świat Heraklita zawdzięcza miarowość przemian, w wyniku których powtarza się periodycznie po każdym „zognieniu” taki sam, jaki był. „Miarą”, według której wszechświat w tej kosmologii „rozpala się” i „gaśnie”, by ponownie się odrodzić, to *logos*, oznaczający jednocześnie stałość istniejących w świecie związków między rzeczami. Stanowi on przejaw *theios logos* – boskiego rozumu mądrego pryncypium (*sophon*). Dlatego bezwzględna stałość relacji i zdarzeń powracających w rytmie cyklicznych przemian dziejów okazuje się koniecznością, a zarazem *ananke* – przeznaczeniem.

W kosmologii stoickiej *logos*, tzn. „rozum”, utożsamiany był z czynnym pierwiastkiem każdego ciała – *to poioun*, występującym w nierozdzielnej łączności z pierwiastkiem biernym – *to paschon*. Ów czynny i rozumny składnik nazywano Bogiem. Jednocześnie *logos* był tożsamy z *pneumą*, tzn. „ognistym tchnieniem” (mającym związek z ogniem jako *arche* rzeczy w kosmologii stoików⁵), posiadającym materialny, aczkolwiek bardzo subtelny, charakter. Tchnienie to, przenikając całą bierną materię, stanowiło „duszę” świata jako całości oraz rodzaj formy każdego ciała istniejącego w świecie. *Pneuma* poprzez tożsamość z *logosem* objawiała swoją boską i rozumną naturę, dzięki której gwarantowała ustrojową całość wszechświata, opartą na „sympatii” – *sympatheia ton holon* – polegającej na tym, iż wszystko, co istnieje, pozostaje we wzajemnym związku, ponieważ wszystko ma jeden początek i zmierza do jednego końca. Za sprawą *sympatheia ton holon* świat nie rozpada się na odrębne części pomimo swojej fenomenalnej różnorodności, a każde ciało stanowi jego konieczny i niezbędny element. *Logos* był na gruncie stoickiej filo-

⁴ Por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 133; *Philol. frg.* B 17.

⁵ Dokładniejszy opis stoickich poglądów kosmologicznych – zob. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 445-455.

zofii nie tylko gwarantem wzajemnej więzi pomiędzy bytami oraz jedności fenomenalnego świata, lecz również boską „opatrnością” – *pronoia*, dzięki której ów świat ginący w *ekpyrosis* – „zgorzeniu” (czy też: „zognieniu”)⁶ – wciąż niezmiennie, za każdym razem powtarza swoje dzieje. Oblicze rozumnego ładu wszechświata *pronoia* pokazuje jednak wyłącznie mędrcom, przeciętnym śmiertelnikom objawiając się wyłącznie jako bezwzględne, niewzruszone „przeznaczenie” – *heimarmene*, zwane przez rzymskich neostoików *fatum*.

Weilowska konieczność jako zasada współistnienia wszystkich bytów przejawia podobieństwo przede wszystkim do stoickiego *logosu* w znaczeniu ustrojowego ładu opartego na *sympatheia ton holon*. Budząca zaś podziw człowieka boska rozumność konieczności sprawia – jak określiła to Simone Weil – że odbieramy wszechświat jako dzieło sztuki, którego autor pozostaje dla nas nieznanym (ŚN, s. 117). W tym sensie konieczny porządek rzeczy stanowi nie tylko przejaw heraklitejskiego *theios logos* czy stoickiej *pronoia*, lecz również Janowy *Logos* – uosobienie Słowa Bożego, które wcieliło się w świat pod postacią Syna. Zarazem jednak po spinozjańsku mechaniczna, bezwzględna stałość tej konieczności przywodzi na myśl *ananke* Heraklita oraz stoicką *heimarmene*.

Pierwszorzędne dla Simone Weil znaczenie terminu: *logos* jako „ilościowego prawa zmienności” tworzącego konieczność zawdzięcza swoją inspirację pitagorejskiej nauce o kosmosie – porządku wszechświata opartym na zasadzie jedności, analogicznej do muzycznej „harmonii” trzech zasadniczych interwałów, pozostających w istotnym związku z liczbami od 1 do 4, składającymi się na tzw. *Tetraktys* (*Arcyczwórkę*) i tworzącymi wraz z pozostałymi liczbami naturalnymi ostateczną rzeczywistość pitagorejskiego świata: oktawy (1:2), kwarty (2:3) i kwinty (3:4). W mniemaniu pitagorejczyków wszechświat stanowił całość harmonijnie „zestrojoną” z poszczególnych elementów, pozostających względem siebie nawzajem w tak samo stałych stosunkach, co dźwięki odgraniczone interwałami składającymi się razem na doskonałe współbrzmienie, przy czym jedność wszechświata utożsamiana była z tą harmonią.⁷

Porządek świata, jaki wyznacza Weilowska konieczność, polega na równowadze, która zgodnie z cytowaną przez Simone Weil formułą Anaksymandra okazuje się s p r a w i e d l i w o ś c i ą . Według Milezyjczyka równowaga panująca we wszechświecie bierze się z pewnego rodza-

⁶ Koncepcję *ekpyrosis* odziedziczyli stoicy po Heraklicie. O ile jednak w jego filozofii ogień stanowił jedynie symbol *arche*, którym była zasadnicza jedność przeciwieństw: „jedno – wszystka wielość”, o tyle u stoików ogień otrzymał znaczenie *arche* wszechrzeczy. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 112-140 i s. 445-455.

⁷ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 91-112.

ju dynamicznej równości pomiędzy bezkresnym *arche*, stanowiącym jedność przeciwieństw⁸, i nieskończoną wielością światów, które mają w nim swój początek i kres. Owa równość gwarantuje nieustanność odwiecznego ruchu powstawania i ginięcia tak poszczególnych światów, jak również rzeczy. Czas, w którym podległe ostatecznej rzeczywistości *arche* światy istnieją i giną, to wykładnik zarówno równowagi pomiędzy *arche* i domeną przemijających bytów, jak też „sprawiedliwości”, nie dopuszczającej do tego, by jakaś rzecz trwała dłużej aniżeli jest konieczne dla ładu wszechświata.

Weilowska konieczność widziana w aspekcie tej sprawiedliwości budzi bodaj największe kontrowersje – jak spostrzegła to sama Weil: „Najbardziej gorzki wyrzut, jaki tej konieczności czynią ludzie, to jej absolutna obojętność na wartości moralne. Sprawiedliwi i zbrodniarze na równi cierpią od porażenia słonecznego i toną w powodziach” (ŚN, s. 118, por. s. 91). Dzieje się tak, ponieważ sens sprawiedliwości jako ontycznej równowagi, zezwalającej na współistnienie wszystkiego, łącznie ze złem, ulega zapomnieniu: „Sprawiedliwość przedstawia się człowiekowi przede wszystkim jako wybór, wybór dobra a odrzucenie zła. Konieczność jest brakiem wyboru, obojętnością. Ale jest ona zasadą współistnienia. I w gruncie rzeczy jest dla nas najwyższą sprawiedliwością” (ŚN, s. 122). Konieczność bowiem stanowi jedyny uchwyt dla ludzkiego umysłu obraz bezstronności Stwórcy. Człowiekowi zaś pozostaje naśladować tę bezstronność, tzn. „zgadzać się na nią, a próbować istnienie wszystkiego, co istnieje, włącznie ze złem, z wyjątkiem tej tylko części zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić” (ŚN, s. 118). Ta zgoda jest aktem afirmacji polegającym na miłości – działaniu jedynej, zdaniem Weil, dyspozycji człowieka zdolnej uchwycić istnienie. A ponieważ obiektem tego uczucia jest konieczność, tzn. spłot mechanicznych i bezwzględnych w oddziaływaniu ograniczeń naszej egzystencji, dopuszczających istnienie zła, posiada ono absurdalny charakter i zgodnie z Weilowską logiką absurdu⁹ okazuje się miłością na d p r z y r o d z o n ą , utożsamą ze stoicką *amor fati* – miłością przeznaczenia, dzięki której istota ludzka odkrywa, że niewzruszone, ślepe przeznaczenie ma oblicze rozumnego ładu wszechświata.

⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 81; Arystoteles, *Metafizyka*, A 9.

⁹ Zob. A. Budkowska: *Rozum a tajemnica...*

2. BEZSILNY BÓG I ŚWIAT BEZ DOBRA

Bezstronność konieczności, dopuszczającej istnienie zła, ściśle wiąże się na gruncie Weilowskiej filozofii z bezsilnością Boga¹⁰ i brakiem dobra w świecie stworzonym. „Bóg jest słaby, bo jest bezstronny. Zsyła promienie słońca i deszcz zarówno dobrym, jak złym. Tej obojętności Ojca odpowiada słabość Chrystusa (...) Bóg nic i w niczym nie chce zmieniać. Zabito Chrystusa przez złość, że był tylko Bogiem” (ŚN, s. 90). Bezstronność Stwórcy objawia się w moralnej obojętności mechanicznie i ślepo działającej konieczności, tego „mechanizmu świata”, któremu poddał On domenę fenomenów. Niemożność dokonania zmiany w tym „mechanizmie” przeczy tezie o wszechmocy boskiej, przyjętej w klasycznej teodycei. Z dwóch zasadniczych przymiotów boskich: najwyższego dobra i wszechmocy, Bogu Simone Weil pozostało tylko dobro: „Bóg na tym świecie oddzielił dobro od siły i dla siebie zachował dobro. Jego rozkazy mają formę próśb” (ŚN, s. 41). Przyjęcie takiego stanowiska było konsekwencją uznania niewinności Boga w kwestii zła: „Trzeba umiejscowić Boga w jakiejś nieskończonej odległości, żeby uznać Go niewinnym zła; i odwrotnie, samo zło wskazuje na to, że trzeba Boga umiejscowić w nieskończonej odległości” (ŚN, s. 89). Owa *diastaza* pomiędzy Bogiem a światem przyrodzonym to zarazem odległość pomiędzy koniecznością jako „rzeczywistością tego świata” a dobrem czystym, tożsamym z Bogiem *ex definitione*: „Odległość pomiędzy koniecznością a dobrem jest właśnie taka, jak odległość pomiędzy stworzeniem a Stwórcą” (ŚN, s. 87).

Bezsilność Boga objawia się przede wszystkim w akcie stworzenia: „Bóg nie jest wszechmocny, skoro jest Stwórcą. Stwarzanie jest zrzecaniem się władzy, abdykacją” (ŚN, s. 107), aktem ograniczenia własnej wszechmocy w taki sposób, iż Stwórca pozostaje na ziemi „wszechmocny tylko w tym sensie, że zbawia tych, którzy być chcą przez Niego zbawieni. Całą resztę swojej mocy oddał księciu tego świata i bezwładnej materii. Jego moc jest tylko duchowa” (ŚN, s. 107). Metafora „księcia tego świata”, wzięta z Ewangelii, odnosi się do zła, zestawionego tutaj z „bezwładną materią” jako dziedziną jego swobodnego oddziaływania. Taki pogląd Weil na materialną rzeczywistość świata nosi wyraźne piętno gnostycyzmu i platońskiego mitu upadku.¹¹ Materię uważa ona za

¹⁰ To pojęcie zostało sformułowane przez dominikanina – o. Perrin – w jego *Odpowiedzi na list pożegnalny Simone Weil* (tłum. P. Lisicki, „Znak” 1992, nr 8).

¹¹ Zob. o. Pervin, *Odpowiedź na pożegnalny list Simone Weil*.

wzgardzoną przez Boga nosicielką zła¹² (teza, która w gnostyckiej doktrynie Marcjona, szczególnie bliskiego jej zainteresowaniom, posiadała znacznie bardziej radykalny charakter przeświadczenia o tym, że świat przyrodzony jest dziełem złego demiurga), więzienie dla nadprzyrodzonej części duszy ludzkiej, cielesną pranaturę fenomenalnego świata, obarczoną ontyczną niedoskonałością. Weilowska konieczność, stanowiąc zasadę organizującą tak postrzeganą materię, jawi się z tej perspektywy jako ślepy, pozbawiony styczności z dobrem mechanizm, wykazujący podobieństwo do wtórnej przyczyny zmysłowego świata z platońskiego *Timaios*, która w przeciwieństwie do pierwszej przyczyny (umysłu – *demiurga*) jest bezcelowa (bo mechaniczna), niemądra i niedobra, a jej miano to: *ananke*, tzn. „konieczność”¹³. W takim świecie nie ma miejsca dla czystego dobra, czyli Boga. Rzeczywistość tego świata stanowi według Simone Weil zaledwie dziedzinę *metaxu* – tzn. tego, co między, pośrodku dobra i zła, istnienia i nieistnienia; jest zatem domeną przeciwieństw.

Paradoksalnie jednak akt kreacji, unaoczniający w tej filozofii bezsilność Boga wobec zła, uwydatnia duchową moc absolutnego dobra, którym On jest. Akt stwórczy bowiem, aczkolwiek tożsamy z abdykacją Stwórcy, podczas której „Bóg opuszcza Boga”, „wyzbywa się siebie”, by mogło powstać królestwo „mechanizmu materii oraz autonomii istot rozumnych”¹⁴, tzn. domena panowania siły, wskazuje zarazem na boskie szaleństwo miłości. „Stworzenie, Wcielenie i Męka tworzą razem szaleństwo właściwe Bogu (...) Albowiem stwarzając Bóg rezygnuje z tego, aby być wszystkim, wyzbywa się odrobiny bytu na rzecz tego, co jest czymś innym niż On. Stworzenie to wyrzeczenie się przez miłość” (ŚN, s. 116). Bóg, stwarzając, oddala się na nieskończoną odległość materii, czasu i przestrzeni i ukrywa się za „zasłoną konieczności”, gdyż „w przeciwnym razie istniałby tylko On sam” (ŚN, s. 105). Tak oto *diastaza* ujawnia swój konieczny charakter, a jednocześnie uzasadnia nieobecność absolutnego dobra w świecie stworzonym.

W rezultacie jednakże Stwórca nie pozostawia stworzenia w całkowitym opuszczeniu. Zachowuje z nim łączność pod postacią pragnienia absolutnego dobra, ożywiającego serce każdego człowieka, i ludzkiej

¹² Dla przykładu w *Sile ciężenia i Łasce* czytamy: „Pomiędzy stworzeniem a Bogiem są wszelkie stopnie odległości. Odległość, przy której miłość Boga nie jest możliwa. Materia, rośliny, zwierzęta. Zło jest tu tak zupełne, że znosi samo siebie; zło przestaje istnieć: zwierciadło boskiej niewinności” (ŚN, s. 70).

¹³ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 282.

¹⁴ Por. S. Weil, *Świadomość...*, s. 107; *Czy walczyliśmy o sprawiedliwość*, w: *Pisma londyńskie*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 35.

zdolności kierowania „uwagi i miłości” poza rzeczywistość naturalną oraz „otrzymywania stamtąd dobra”. To pragnienie i tę zdolność obrazują figury: „ziarna gorczycznego”, „ziarna granatu”, „perły”, „zaczynu chlebowego” i „soli” w charakterystycznych dla Simone Weil metaforach, zaczerpniętych zarówno ze spuścizny antycznych Greków, jak z Ewangelii, a uzmysławiających proporcję pomiędzy przyrodzoną rzeczywistością a obecnym w niej pierwiastkiem nadprzyrodzonym. Metafory owe konotują rozrastanie się więzi istoty ludzkiej z nadprzyrodzoną rzeczywistością Boga, polegającej na miłości nadprzyrodzonej, biorącej się z pragnienia nieobecnego w świecie dobra, o którym człowiek nie wie nic poza jego imieniem. Samo zaś pragnienie dobra ma początek w ludzkiej myśli o doskonałości. W tak sformułowanej koncepcji związku naturalnego porządku rzeczy z nadnaturalnym pobrzmiwa wyraźnie echo słów Platona, że dobrem jest „to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, nie przeczując, że istnieje coś takiego, ani nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić, co to takiego jest”¹⁵.

Czyste dobro, tzn. byt Boga, jest tajemnicą, stąd zgodnie z Weilowską logiką absurdu miłość stanowi jedyne możliwe odniesienie do jego rzeczywistości.¹⁶ Zarazem jest ona sednem relacji pomiędzy człowiekiem a Stwórcą, „szaleństwo miłości” zaś, którego dopuścił się Bóg, stwarzając coś odrębnego od siebie, to imię Jego stosunku do stworzenia. Te obydwa odniesienia: istoty ludzkiej do Stwórcy i Stwórcy do stworzenia – stanowią według Simone Weil człony zwrotnej relacji, łączącej Boga z człowiekiem. Duchowa moc Boga, jaką pozostawił sobie w akcie stwórczej abdykacji, wyzbywając się reszty swojej mocy na rzecz mechanicznej konieczności panującej w świecie, polega właśnie na tej miłości, a jej miarą jest *diastaza* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem tak wielka, że dopuszcza istnienie czystego zła:

W stosunkach pomiędzy Bogiem i człowiekiem największą rzeczą jest miłość. Jest ona tak wielka, jak owa odległość, którą trzeba przebyć. Odległość powinna być największa z możliwych po to, aby miłość była tak wielka, jak to jest tylko możliwe. Dlatego właśnie zło może sięgać najdalszej granicy, poza którą znika nawet sama możliwość dobra (...) Jest to w pewnym sensie dokładne przeciwieństwo myśli Leibniza. I z pewnością łatwiej da się to pogodzić z wielkością Boga, bo gdyby świat stworzony przez Niego był najlepszym z wszystkich możliwych światów, dowodziłoby to, że Jego możliwości są niewielkie (ŚN, s. 130).

¹⁵ Zob. P. Ricoeur: *Zło. Wyzwanie rzucone...*, PAX, Warszawa 1992.

¹⁶ Por. P. Lisicki: *Odpowiedź Ojca Perrin...*, „Znak” 1992, nr 8, s. 86-100.

Nieskończona odległość pomiędzy koniecznością a dobrem – „To wielkie odkrycie Greków”¹⁷, jak twierdziła Simone Weil – chociaż stanowi przyczynę nieobecności dobra w świecie stworzonym, sprawia jednak, że „świat stworzony sam z siebie jest harmonią, jednością przeciwieństw” (ŚN, s. 92). Sprzeczność bowiem znajduje swoje rozwiązanie w zbiorze nieskończonym, wobec tego jedność przeciwieństw istniejących w naturalnym porządku zachodzi w nieskończoności *diastazy* dzielącej Stwórcę od stworzenia. Dlatego, pomimo braku dobra, czyli nieobecności Boga, „ten wszechświat jest dobry” (ŚN, s. 88), ponieważ rządzi w nim konieczność stanowiąca proporcję samą, harmonię, a przecież „Harmonia jest dziełem miłości” (ŚN, s. 92). W tak absurdalny sposób zatem bezlitosna, ślepa i dopuszczająca istnienie zła konieczność, na rzecz której Bóg abdykował, podejmując dzieło stworzenia, okazuje się ostatecznie „służebnicą” Jego niezbywalnej i nieskończonej mocy – miłości. I w tym znaczeniu stanowi nie tylko boską stwórczą myśl – *logos* – utrzymującą wszechświat w równowadze, lecz utożsamia się z Synem Bożym w tajemnicy Wcielenia i Męki. Wcielenie i Męka bowiem, podobnie jak Stworzenie, są nierozłącznie związane z samoograniczeniem się wszechmocnego Boga koniecznością. Szaleństwo miłości łączące Stwórcę ze stworzeniem ma swoją kulminację w Ukrzyżowaniu, a cierpienie Boga-człowieka jest na miarę *diastazy* pomiędzy nimi. Uznanie tajemniczego związku konieczności z Wcieleniem i Męką Chrystusa pozwoliło Simone Weil stwierdzić, że konieczność stanowi wyraz miłości Stwórcy do stworzenia.

3. NIEOGRANICZONOŚĆ I NIEREALNOŚĆ ZŁA

„Bóg może być w stworzeniu obecny tylko w formie nieobecności” (ŚN, s. 88). Brak dobra, tzn. Boga, w świecie stworzonym, przy jednoczesnej obecności w nim owego „zaczynu chlebowego”, jakim jest pierwiastek świadomości nadprzyrodzonej, zawierający się w ludzkiej myśli o doskonałości i niezbędny do ukształtowania się w człowieku pojęcia i pragnienia dobra, prowadzi do takiego wyobrażenia świata, „w którym byłoby miejsce na pustkę. To zakłada istnienie zła” (ŚN, s. 155).

Simone Weil charakteryzuje pustkę następująco: „Pustka, kiedy wewnątrz nie odpowiada nic z tego, co nas otą-

¹⁷ ŚN, s. 87; zob. *La pesanteur et la grace*, Paris 1962.

czna" (ŚN, s. 148). Polega ona na braku rekompensaty tej ilości energii, którą się wydatkowało, na nieotrzymaniu równowartości tego, co się ofiarowało, na czynie bez nagrody, pragnieniu bez zaspokojenia, krzywdzie bez pomsty, cierpieniu bez współczucia. Stanowi odkrycie granicy, którą nie sposób przekroczyć, dysponując jedynie tymi rodzajami jej kompensacji, jakie płyną z cudzego podziwu, czy współczucia albo cierpienia. Pustka to przejaw ograniczenia ludzkiego bytu, ontycznej niedoskonałości naturalnego porządku istnienia.

Jednakże tylko jej doznanie pozwala istocie ludzkiej odczuć potrzebę Boga w pragnieniu nadprzyrodzonego, absolutnego dobra. Jedynie ona bowiem, jako transcendentna względem naturalnego świata, może dostarczyć zewnętrznej w stosunku do niego energii, niezbędnej człowiekowi do „czynu bez ęcha”, który przyjmuje postać bezinteresownego działania lub uczucia albo cierpienia bez współczucia i bez zadośćuczynienia. Tą energią jest miłość nadprzyrodzona, stąd pustka okazuje się wynikiem działania łaski zapewniającej dostęp do tego, co nadprzyrodzone: „Łaska wypełnia, ale dostać się może tylko tam, gdzie jest pustka, która może ją przyjąć, i to ona właśnie tworzy tę pustkę” (ŚN, s. 155). Pustka również czyni człowieka podatnym na grzech, ponieważ wszelkie grzechy rodzą się podczas próby zapełniania jej zgodnie z wyznaczonymi przez konieczność „prawami ludzkiej mechaniki”:

Każdy, kto cierpi, stara się swoje cierpienie przerzucić na innych, czy to krzywdząc samemu, czy budząc współczucie – aby je złagodzić, i rzeczywiście w ten sposób je łagodzi. W tym, kto jest na samym dole, kogo nikt nie żałuje, kto nie ma wystarczającej władzy, aby skrzywdzić innego (a nie ma dziecka albo istoty, która go kocha), cierpienie pozostaje i zatruwa go. To prawo nieodwołalne podobnie jak prawo ciężenia (...) Jeżeli nadmierna słabość nie pozwala ani obudzić w nikim litości, ani wyrządzić krzywdy, wyrządza się krzywdę wyobrażeniu świata w sobie noszonemu. Wszystko, co piękne i dobre, wydaje się wtedy obelgą (ŚN, s. 150-151).

Poszukiwanie przeciwwagi dla pustki w myśl zasad ludzkiej mechaniki wytwarza w istocie ludzkiej perspektywę, patrząc z której na przedmioty, nie dostrzega ona ich realności, tzn. ich „trzeciego wymiaru” obok czasu i przestrzeni – wymiaru nadprzyrodzonego, wskazującego na związek z nadprzyrodzoną rzeczywistością dobra, czyli jednością wszystkich przeciwieństw, a zatem – harmonią całego wszechświata. Wtedy droga człowieka wzwyż, w domenę nadprzyrodzonego, nie jest już możliwa. Pustka okazuje się punktem granicznym, z którego możliwy jest jedynie upadek w nieograniczoność zła.

Jako punkt graniczny pomiędzy możliwością dobra a możliwością zła w istocie ludzkiej pustka, wskazując ontyczne niedoskonałości porządku, w którym istniejemy, nierozdzielnie wiąże się z istnieniem opozycji: dobro–zło. Zasadniczym pragnieniem człowieka jest, według Simone Weil, odrzucenie nieznośnego ciężaru tej pary. To oznacza tyle, co uniknąć ograniczoności własnego bytu. Zaś „Granicy można uniknąć, wznosząc się ku jedności, albo zniżając się ku temu, co nie ma granic” (ŚN, s. 88). Jedność, zgodnie z nauką pitagorejczyków, której wpływ ujawnia Weilowska filozofia, to czynnik ograniczający (pitagorejski *peras*), wnoszący ład w dziedzinę tego, co nieograniczone (pitagorejskiego *apeiron*), tzn. tworzący harmonię jednoczącą przeciwieństwa tak w świecie stworzonym, jak również te zachodzące pomiędzy owym światem a rzeczywistością nadprzyrodzoną. Owa harmonia jest tożsama ze zwrotną relacją miłości, łączącą Stwórcę ze stworzeniem, a ponieważ źródłem tej miłości jest czyste dobro, stanowiące boski byt, zatem jedność to sam Bóg. Dlatego Weil stwierdza, że jedność – aczkolwiek najmniejsza z liczb – jest „mądra”, gdyż to ona stanowi miarę (jednostkę) nieskończoności, w której to, co nieograniczone, znajduje swoją granicę, podczas gdy jakkolwiek inna liczba, wzrastając, „myśli, że zbliża się do nieskończoności. Nie, ona oddala się. Trzeba się poniżyć, żeby zostać wywyższonym. Jeżeli 1 to Bóg, ∞ to szatan” (ŚN, s. 82). Zło jest bowiem tym, co nie ma granic.

Harmonijna jedność, pochodząca od dobra, pozwala istnieć nieskończonej różnorodności zhierarchizowanych bytów w świecie, natomiast nieograniczoność zła objawia się w monotonii, w której wszystko jest równorzędne. Stąd w przypadku zła istotną rolę odgrywa ilość: „Dużo kobiet (don Juan), albo mężczyzn (Celimena). Skazani na pozory nieskończoności. Już w tym jest piekło” (ŚN, s. 62). Człowiek, który stanął w granicznym punkcie pustki, może przekroczyć własną ograniczoność, wchodząc w kontakt z tym, co nieskończone, tzn. z nadprzyrodzoną rzeczywistością dobra, albo zniżyć się ku temu, co wabi nieograniczoną ilością przedmiotów, nie wybawiając go jednak od ontycznej niedoskonałości istnienia, a więc ku złu. I wówczas nie wie on nawet, że dał się zwieść pozorom nieskończoności, czemuś urojonemu, bowiem „Zło jest nieograniczone, ale nie jest nieskończonością. Tylko nieskończoność ogranicza to, co nieograniczone” (ŚN, s. 62). Wobec tego jedynie dobro jest zdolne ograniczyć zło.

Za podstawową jednak cechę zła Simone Weil uznała nierealność, na którą wskazuje analogia pomiędzy złem a złudzeniem:

Kiedy padamy ofiarą złudzenia, nie odczuwamy go jako złudzenie, ale jako rzeczywistość. Może tak samo jest ze złem. Zło, kiedy się w nim tkwi, nie jest odczuwane jako zło, ale jako konieczność, a nawet jako obowiązek (...). Większość ludzi ma poczucie obowiązku w pewnych sprawach złych, tak jak je posiada w innych sprawach dobrych. Ten sam człowiek poczytuje sobie za obowiązek sprzedawać tak drogo, jak tylko się da, i nie kraść itd. (ŚN, s. 63).

Sprawca zła nie zna prawdy o sobie, tzn. nie rozpoznaje tego faktu, że tkwi w złu. Zna ją ten, kto na skutek owego zła niewinnie cierpi. Cierpienie bowiem stanowi „wyczuwalną zbrodnię”, a zarazem jedyną postać, w jakiej zło może sięgnąć istnienia niewinnego człowieka. Dla sprawcy pozostaje ono niewyczuwalne, ponieważ odkrytą we własnej egzystencji pustkę, która stała się przyczyną popadnięcia w zło, usiłuje on wypełnić zgodnie z prawami *ludzkiej mechaniki*, przenosząc ją w obręb egzystencji bliźniego, któremu wyrządza krzywdę. Tak więc funkcją zła jest pustoszenie, *odrealnienie*, polegające na przeczeniu bytowi:

Zło jest zawsze niszczeniem rzeczy wyczuwalnych zmysłami, w których dobro obecne jest w sposób rzeczywisty. Zło jest dokonywane przez ludzi nieświadomych tej rzeczywistej obecności. W tym sensie prawdą jest, że nikt nie jest zły z własnej woli. Stosunki oparte na sile dają temu, czego nie ma, moc niszczenia tego, co jest (ŚN, s. 68).

Tak bowiem, jak dobrem jest to, co „dodaje realności” bytom, tak złem jest to, co im „realność” odbiera. Zło zatem to nicłość, przejawiająca się w pustce skończonego istnienia i nie zezwalająca ani rzeczom, ani istotom w świecie stworzonym – być. Ale nie leży w jej mocy odjąć realność temu, co ze względu na swój absolutny charakter według Weil posiada ją w stopniu najwyższym – czystemu dobru, ponieważ na poziomie nadprzyrodzonej rzeczywistości nie ma pustki, a tym samym nie ma miejsca na zło. Dlatego nie może ono „odrealnić” absolutu i dlatego również bezpośrednim przeciwieństwem zła nigdy nie może być dobro czyste.

4. TRANZPOZYCJE ZŁA. ODKUPIENIE

Specyficznym elementem charakterystyki zła – obok nieograniczoności i nierealności – są jego *transpozycje*. Transpozycja to przeniesienie: „Zły czyn jest przelaniem na innego człowieka tego poniżenia, jakie nosi się w sobie. Dlatego człowiek jest tak skłonny do złych uczynków – traktuje jako wyzwolenie. Każda zbrodnia jest przeniesieniem

zła ze sprawcy na tego, na kim została dokonana” (ŚN, s. 65). Przeniesienie okazuje się konsekwencją nierealnego charakteru zła i – jak opisują to prawa „ludzkiej mechaniki”, sformułowane przez Simone Weil – polega na próbie wypełnienia pustki w sobie poprzez fakt wytworzenia jej w kimś innym, tzn. wyrządzenia drugiemu krzywdy. A ponieważ świat ludzkiej egzystencji w Weilowskiej filozofii to rodzaj zamkniętego układu energetycznego (myśl inspirowana wyraźnie spadkiem filozoficznym po fizykach milezyjskich, zwłaszcza Anaksymandrze), wobec tego, według prawa zachowania energii, skrzywdzony bliźni nieuchronnie dokonuje transpozycji zła na płaszczyznę istnienia następnego człowieka, gdyż tego domaga się energetyczna równowaga. W ten sposób zło krąży pośród stworzenia.

Wyłania się zatem pytanie, jak zapobiec transpozycjom zła i położyć kres jego krążeniu pomiędzy ludźmi. Weil udzieliła na nie odpowiedzi, wskazując związek pomiędzy złem a niewinnością: „Krew na śniegu. Niewinność i zło. Niech nawet zło będzie czyste. Czyste może być tylko wtedy, gdy przybierze formę cierpienia niewinnego” (ŚN, s. 131).

Pod postacią niezawinionego cierpienia zło ujawnia w pełni swoją nierealność, jest bowiem pozbawione tych pozorów rzeczywistego istnienia, jakimi ludzi człowieka w sytuacji, gdy wypełnia on pustkę doznaną we własnej egzystencji, przenosząc je w obręb cudzej. Niewinna ofiara nie znajduje wówczas żadnego usprawiedliwienia dla swojej krzywdy i pozostaje bez odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego?”

W cierpieniu niewinnego unaocznia się, jak stwierdziła filozofka, niewinność Boga, tzn. tajemnica *diastazy* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Bóg *opuszcza* niewinną istotę w jej cierpieniu, wskutek czego staje się ono cierpieniem *odkupiającym* na miarę nieskończonej odległości dzielącej ją od Boga. Nieobecność Boga oznacza nie tylko brak absolutnego dobra w naturalnym porządku bytów, lecz również brak absolutnej pełni rzeczywistości, który czyni możliwą pustkę. Moment opuszczenia przez Boga naraża więc niewinnego na zetknięcie z nicością, tzn. czystą postacią zła. Stanowi on rezultat działania konieczności, na rzecz której Stwórca abdykował, skazując się na nieobecność w stworzeniu, a zarazem warunek konieczny odkupiającego charakteru niezawinionego cierpienia. Konieczność bowiem jako „powszechne prawo świata”, ustanawiające jedność istniejących w nim przeciwieństw, łączy wszelkie „dobro rzeczywiste, obdarzone trwałością i wymiarami” (tzn. względne dobro przynależne do dziedziny *metaxu*) ze złem „tak jak przedmiot oświetlony łączy się z cieniem”. Dlatego pragnienie samego dobra, bez jego przeciwieństwa, ożywiającego serce niewinnego czło-

wieka, stanowi – według Simone Weil – bunt wobec konieczności i nieuchronnie ściąga na niego nieszczęście.¹⁸ Zatem ten, kto pragnie dobra i nie chce powiązanego z nim zła przenosić na innych, musi skupić je na sobie samym, a to oznacza zgodę na cierpienie. Tak oto „pragnienie bezwzględnie czystego dobra” domaga się zgody na „cierpienia najwyższego stopnia”, tzn. zgody na niezawinione cierpienie niewinnej istoty. Bowiem „Ten, kto nie ma w sobie Boga, nie może odczuć Jego nieobecności” (ŚN, s. 159), a tylko niewinna istota, o sercu całkowicie wypełnionym pragnieniem czystego dobra, odziera w swoim koniecznym i niezawinionym bólu zło z pozorów istnienia, obnażając jego nicość.

Sekret położenia kresu złu tkwi w tym, że: „Trzeba je przenieść ze sfery nieczystej w sobie do czystej, przemieniając je w ten sposób w czyste cierpienie. Obecna w nas zbrodnię trzeba skierować przeciw sobie samemu” (ŚN, s. 65). Na tej metamorfozie zbrodni w cierpienie polega *cierpliwość* – cnota nadprzyrodzonej części ludzkiej duszy, będącej wewnętrznym ośrodkiem czystości w człowieku, odnawianym dzięki kontaktowi z niezmienną czystością absolutnego dobra, znajdującego się poza zasięgiem wszelkiej zmały. Owa cnota nie jest jednak w nim możliwa w stopniu najwyższym i dlatego zło, zdaniem Simone Weil, krąży po świecie stworzonym aż do momentu, kiedy natyka się na istotę doskonale czystą, zdolną do niewyczerpanej cierpliwości i przyjęcia zła w całości na siebie. Stąd koncepcja oczyszczenia moralnego poprzez ofiarę z istot niewinnych (zwierząt, dzieci, dziewic) towarzyszyła ludzkości od zawsze:

Myśl Greków, że przekleństwo spowodowane przez zbrodnię (zbrodnię bądź nieposłuszeństwa, bądź przemocy) wygasa dopiero wtedy, gdy dotknie istoty doskonale czystej. Cios, w jakim wyraża się to przekleństwo, to albo śmierć tej istoty, albo śmierć przez nią zadana, albo jedno i drugie. To zetknięcie się z zabójczym żelazem albo od strony ostrza, albo rękojeści, albo od obu stron: Antygona, Orestes, Eteokles. Ale w rzeczywistości istnieje tylko jedna istota doskonale czysta: to Bóg (ŚN, s. 73).

Człowiek, którego dotknęło zło, pragnie unicestwić je tylko w obrębie własnej egzystencji i dlatego uwalnia się od niego, przenosząc je poza granice swego istnienia, podczas gdy Bóg nie posiada żadnego „na zewnątrz”, dokąd mógłby je transponować, ponieważ domeną Jego istnienia jest wszystko. Dlatego jedynie Bóg może pragnąć ostatecznego

¹⁸S. Weill: „Ponieważ wszelkie dobro wiąże się ze złem, jeśli pragnie się dobra, a nie chce się powiązanego z nim zła rozciągać dokoła siebie, nie mogąc go uniknąć, trzeba je skupić na sobie samym. W ten sposób pragnienie bezwzględnie czystego dobra prowadzi do zgody na cierpienia najwyższego stopnia dla siebie.”

unicestwienia zła, ono zaś „zapadnie się w nicość tylko przez zetknięcie się z Bogiem” (ŚN, s. 73). Różnicę w tej mierze pomiędzy człowiekiem a Bogiem określiła Simone Weil, rozważając pojęcia: *zadośćuczynienia*, *uzdrowienia* oraz *odkupienia*.

Dwa typy związków ludzkich: *zadośćuczynienie* i *uzdrowienie* charakteryzują relację, jaka zachodzi pomiędzy karą a przebaczeniem. *Zadośćuczynienie* polega na tym, że ten, kto doznał obrazy, przebacza dopiero wtedy, gdy sprawca został ukarany i upokorzony albo sam poddał się karze, albo gdy – zmuszony do tego – powiedział w końcu: „przebac mi, dość się wycierpiałem”. *Uzdrowienie* natomiast zawiera nadzieję, że kara okaże się lekarstwem decydującym o poprawie przestępcy i że ów, doświadczywszy pozytywnej przemiany, uzyska przebaczenie. Różnica pomiędzy tymi związkami leży w tym, że *zadośćuczynienie* stanowi faktycznie rodzaj *uzdrowienia* nie sprawcy, lecz obrazonego, który nie jest w stanie zapomnieć doznanej obrazy, dopóki winny nie zostanie ukarany. Odpowiada ono zatem potrzebie przeniesienia cierpienia na drugich i jako takie jest formą transpozycji zła.

Obydwa typy związków między karą a przebaczeniem można przenieść do sfery stosunków łączących Boga i człowieka. Grzech istoty ludzkiej przeciwko Bogu nie dotyka Go tak, jak wyrządzona krzywda bliźniego, ponieważ – jak twierdzi Weil – „każda obraza skierowana bezpośrednio przeciw Niemu, w przeciwieństwie do obrazy wyrządzonej ludziom, spada na tego, kto jest winny, w formie przekleństwa; a wtedy on nie może się powstrzymać, aby nie spróbować wyzwolić się od tego zła wyrządzając zło istotom stworzonym i za jego sprawą zło zaczyna krążyć, przechodząc od jednej do drugiej istoty ludzkiej” (ŚN, s. 72). Tak więc zło między ludźmi pojawia się za ich przyczyną – jego pierwszy sprawca znieważa Stwórcę w „zbrodni nieposłuszeństwa”, a że ta zniewaga nie może osiągnąć Boga, oddalonego od stworzenia na nieskończoną odległość, zło nieuchronnie, w wyniku działania konieczności, zwraca się z powrotem ku ludziom („Tak właśnie było z Kainem...”). Zarazem *diastaza*, powstała między Bogiem a światem stworzonym na skutek abdykacji Stwórcy na rzecz konieczności w owym świecie i unaoczniająca Jego *bezsilność*, jest przyczyną sytuacji zasługującej na miano Weilowskiego absurdu *odkupienia*: „Bóg, który jest w niebie, nie może zniszczyć zła, może je tylko skierować z powrotem jako przekleństwo. Tylko Bóg na ziemi, który stał się ofiarą, może zniszczyć zło, biorąc je na siebie” (ŚN, s. 72).

Absurd polega na tym, że „przekleństwo” Boga nie stanowi Jego zemsty, lecz przejaw Jego niemocy, a jednocześnie pochodną koniecz-

ności, w wyniku bowiem oddziaływania tego „powszechnego prawa świata” jest ono tożsamy z zadośćuczynieniem ludzkości za grzech przeciwko Bogu, tzn. dobru. Ale to zadośćuczynienie okazuje się w gruncie rzeczy formą przenoszenia zła. Może być zatem odkupione tylko w formie dobrowolnej i niewinnej ofiary Boga wcielonego w świat i podlegającego panującej w nim ślepej konieczności. Bowiem „zadośćuczynienie, które dla człowieka polega na tym, aby zniewagę odrzucić daleko od siebie, dla Boga polega na tym, aby się jej poddać” (ŚN, s. 73). Tak oto „koncepcja zła jako zadośćuczynienia” przy założeniu „poprawnej transpozycji” wiedzie zdaniem Simone Weil do pojęcia odkupienia.

Uzdrowienie zatem jako rodzaj związku przeniesiony z relacji między ludźmi w obręb stosunków łączących ich z Bogiem zachowuje swój sens przemiany moralnej jednostki, a zarazem poszerza swój zakres znaczeniowy dzięki utożsamieniu z pojęciem odkupienia. O ile jednak podstawą sensu uzdrowienia jako związku pomiędzy jednym a drugim człowiekiem jest przemiana dokonująca się w winnym wyrządzonym zła, w rezultacie której odzyskuje on utracony kontakt własnej duszy z rzeczywistością nadprzyrodzoną, a w konsekwencji – cnotę cierpliwości pozwalającą „zbrodnię zamieniać w cierpienie”, o tyle dla szerszego znaczenia uzdrowienia – jako odkupienia – zasadniczy jest fakt przemiany całego stworzenia. Doskonale czysta istota Boga-człowieka, który wcielił się w świat stworzony i podlega konieczności na równi z resztą stworzenia, zadaje kłam ustanowionym przez nią „prawom ludzkiej mechaniki” i w akcie swojej dobrowolnej ofiary na Krzyżu przemienia całe zło stworzenia we własne cierpienie. W ten sposób zło zostaje nie usunięte z obrębu egzystencji jednostki, lecz unicestwione na płaszczyźnie istnienia całego świata przyrodzonego. Równocześnie tak oto szaleństwo miłości Stwórcy objawione w akcie stworzenia zyskuje swoją miarę w odkupiającej Męce Boga-człowieka. O ile bowiem Bóg stwarzając świat „wyzbywa się odrobiny swego buty” i oddala na nieskończoną odległość, by mogło zaistnieć coś odrębnego od Niego, zaś *diastaza* pomiędzy Nim a światem stworzonym rodzi niewspółmierność dwóch przeciwieństw: rzeczywistości nadprzyrodzonej i naturalnej, przejawiającą się w pustce na poziomie stworzenia, o tyle odkupiające cierpienie Syna Bożego, stanowiące wyraz miłości Boga do stworzenia, niweczy tę niewspółmierność i ustala pomiędzy Stwórcą a stworzeniem związek harmonii, tzn. proporcji, w której Chrystus jest wspólną miarą tych przeciwieństw.

MISHKA JAMBOR

RODOWÓD ZŁA: GŁĘBIJ NIŻ STRUKTURY ZŁA

1. WPROWADZENIE: MYŚLEĆ O ZŁU Z MANFREDEM DESELAERSEM

Rozprawa *Bóg a zło* wydana w 1997 roku przez wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej jest niewątpliwie dobrą pozycją akademicką. Jej autor, ks. Manfred Deselaers, po mistrzowsku łączy wątki zaczerpnięte z Lévinasa, Kierkegaarda, Ricouera, Tischnera i innych w całość domkniętą własnymi przemyśleniami. Zło rozpatrywane jest tu w perspektywie Dobra, a przeto i Boga, który uczestniczy w tworzeniu ludzkiego dobra. Można by uznać pracę *Bóg a zło* za najlepszą współczesną odpowiedź na pytanie „Unde malum?”

Deselaers podejmuje trudne zadanie: rozpatruje zło z pozycji antropologiczno-teologicznej, kładąc akcent na pierwszy element – antropologiczny. Rozważa powstawanie zła w sposób, który pozwoli śledzić jego rozmyślanie nie tylko chrześcijaninowi i nie tylko teście, ale także agnostykowi, a do pewnego stopnia nawet ateście.

Autor podąża głównie tropem Lévinasa; cztery części jego pracy: *Struktura dobra*, *Odpańnięcie od dobra*, *Struktura zła* i *Wybawienie* ukazują skomplikowany, acz przejrzysty obraz dobra i zła w wymiarze ludzkim i ponadludzkim. Praca ta pisana jest z dużym rozmachem: śledzi ona rodzenie się zła w najrozmaitszych, z pozoru niewinnych warunkach. Deselaersowska synteza różnych autorów pozwoli na wyjaśnienie zła powszedniego, nawet „zła banalnego”, jakie według znanej książki Hannah Arendt – uosobił Eichmann. Mam wrażenie jednak, że Deselaers przedstawił nam zło oswojone; pewien wymiar zła, coś, co można by

nazwać „szaleństwem zła”, zostaje przez autora przeoczony. Brakuje więc zmierzenia się ze złem demonicznym lub przynajmniej odnotowanie tego fenomenu. Skąd takie niedopatrzenie? Deselaers opiera się w dużej mierze na Lévinasie, który, moim zdaniem, nie jest mistrzem w rozumieniu zła, pomimo że jego filozofia wyrasta głównie z doświadczenia spektakularnego zła: Holocaustu. Mistrzem takim jest Kierkegaard. Lévinas jest natomiast wirtuozem w ukazywaniu Dobra, Dobra jako śladu Boga. Podążając za Lévinasem, Deselaers ukazuje metafizyczne źródło Dobra, a pomija możliwość tropienia metafizycznego źródła zła.

Głębia zła, epifania zła, pozostaje rzeczywistością odczuwaną lub przeżywaną, ale dotąd nie stematyzowaną metafizycznie (por. *Epifanie zła* Cezarego Wodzińskiego).

2. WĄTPLIWOŚĆ: BADAĆ CZY BYĆ ODPOWIEDZIALNIE?

Sprawa zarówno zła, jak i cierpienia nie jest wyłącznie sprawą poznawczą; egzystencjalny aspekt zła musi być rozumiany jako nadrzędny wobec zadania poznawczego. Jaka jest więc funkcja wiedzy o złu? Czy taka wiedza jest wartościowa moralnie?

Weźmy dla przykładu konkretną sytuację dziania się zła. Poniższa relacja pochodzi z kartotek Amnesty International. Pewna kobieta została zatrzymana przez członków junty; zawiązano jej oczy. Oto jej świadectwo:

W pewnym momencie zorientowałam się, że moja córka znalazła się przede mną, nawet dotknęłam jej, poczułam jej ręce. „Mamo, powiedz coś, cokolwiek, aby to przerwać” powiedziała. Chciałam ją objąć, ale nie pozwolono mi. Brutalnie nas rozdzielono. Wzięli ją do pokoju obok i tam wtedy słuchałam w przerażeniu jak torturowali ją elektrycznością! Kiedy słyszałam jej krzyki, jej przejmujące jęki, nie mogłam tego wytrzymać. Myślałam, że oszaleję, że głowa i całe moje ciało eksploduje... (*File on Torture*, z 1985).

Zapytajmy, czy pełne troski, przerażenia i bezsilności bycie świadkiem tej tortury (matki, czy nawet nas, czytelników) wymaga jakiegoś teoretycznego ugruntowania? Czy nie jest tak, że postawa badawcza byłaby w tej sytuacji świętokradczą, że świadek jest tu wezwany do czynu; obrony osoby torturowanej, a co najmniej do współczucia i do pamięci, być może do wytrzeźwienia według rozumienia Lévinasowskiego, do dojrzenia swojej odpowiedzialności? Jeśli tak, to w jaki sposób zadanie poznawcze znowu ożywa po danej katastrofie, po Holocaustcie,

po torturach? Czy chodzi nam o dokładne prześledzenie uwikłań zbrodniarzy (lub zwykłych ludzi) w struktury zła?

A przecież już ogólnie wiadomo, przynajmniej ludziom z kręgu kultury europejskiej, że zazwyczaj czyniący zło mają na swoje częściowe usprawiedliwienie szereg czynników: egzystencjalną niepewność losu ludzkiego, siłę przymusu społecznego, być może brak zdrowej atmosfery akceptacji i dyscypliny w domu rodzinnym itp.

O cóż nam więcej chodzi, kiedy wnikamy w tajemnicę zła? Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z tajemnicą, jak twierdzą filozofowie zajmujący się tym zagadnieniem? Jeśli tak, to czy samo myślenie nie jest powołane do odkrywania tej tajemnicy? Po co? Jeśli głównym egzystencjalnym zadaniem w stosunku do dziejącego się zła jest solidarność z ofiarami oraz realizowanie coraz bardziej sprawiedliwych relacji społeczno-politycznych dla wszystkich ludzi, to jaka wiedza o złu, zwykła lub ezoteryczna, może pomóc w tym zadaniu?

Myśliciele zwykle odpowiadają, że poznanie służy dobru, że teoretyczne rozumienie korzeni zła lub struktur zła otworzy człowieka na cierpienie bliźniego i wzmocni jego konstytucję moralną. Ośmielam się twierdzić, że, przeciwnie, rzadko myślenie akademickie ma ten dobroczynny skutek, że samo myślenie, nawet genialne, łatwo staje się środkiem uspokajającym: oswoi zło, usunie jego żądło, usunie ból, który powstał w kontakcie z ofiarami zła, poprawi samopoczucie...

Deselaers świadomy jest tych trudnych kwestii. Pisze on w zakończeniu swojej pracy:

Zawsze kiedy chodzę po terenie obozu Birkenau, jestem świadom tego, jak zło rozumiem. Okropności, które tu się dokonały, nie sposób pojąć. Równocześnie jednak uświadomiam sobie, że jestem wezwany do tego, by dać odpowiedź. Dlatego napisałem tę pracę. Pisząc ją, starałem się być stale otwarty na głosy ofiar. Ważniejsze od faktu jej ukończenia jest to, aby ta otwartość trwała i była nadal skierowanym do mnie i do innych wezwaniem.

Silniejsze niż moc, która wytworzyła „Auschwitz”, musi stać się nasze zaangażowanie, aby „po Auschwitz” stworzyć cywilizację miłości (*Bóg a zło*, s. 175, 179).

Nie odpowiadając w rozprawie na wszystkie pytania tu postawione, Deselaers odpowiada jednak inaczej i autentyczniej – czynem. Jego obecna działalność na terenie Oświęcimia obejmuje duszpasterstwo i pracę na rzecz pojednania Żydów, Polaków i Niemców.

Biorąc pod uwagę wszystkie wątpliwości co do pisarstwa akademickiego, szczególnie na tak drażliwy temat jak zło, dochodzę do następu-

jącego wniosku dla siebie: Muszę czuć się winna z powodu pisania tego eseju – jakby zaciągając dług, nie wiedząc, czy mogę go spłacić – aż do czasu gdy sam esej lub moje czyny z nim związane przyczynią się do konkretnego dobra, dobra ludzi, który nadal cierpią zło... (Jeśli takie postawienie sprawy rzuca podejrzenie także na innych badaczy fenomenu zła, niech i tak będzie. Por. ostrą krytykę badaczy fenomenu cierpienia w artykule *Filozofowanie pośród cierpienia* Jacka Filka jednym z numerów „Znaku” z roku 1996.)

3. NA TROPIE ARCHAICZNEJ ZBRODNI

Na początku była jakaś zbrodnia. Kto ją popełnił? Kiedy? Tego nie wiadomo... Ale paradoks na tym właśnie polega, że to, o czym nie wiemy, istnieje dla nas bardziej niż to, co tu i teraz jest.

Józef Tischner, *Filozofia dramatu*

Wszyscy tą zbrodnią żyją, ale niewiele o niej wiedzą. Na przestrzeni dziejów na jej temat powstały mity i teorie...

W jaki sposób jest nam ta zbrodnia dana? Otóż odczuwamy ją w każdym negatywnym uczuciu. Odczuwamy ją w uczuciu, a nie rozumie my w rozumie. (W przypadku większości ludzi ich uczucia sięgają dość głęboko, a rozum ogranicza się do spraw uwarunkowanych daną kulturą.) Czym jest ta archaiczna zbrodnia? Wydaje nam się, że co raz to ktoś wyrządza nam wielką krzywdę. To Inny przeszkadza mi żyć w pokoju i dobrobycie. „Piekło to inni.” Zasada kozła ofiarnego rodzi się w tym poczuciu. Dlaczego Inny nie jest pierwotnie postacią neutralną, albo przyjazną? Otóż Inny ma dla nas dwa oblicza: przyjaciela i wybawiciela, oraz negatywne: zdrajcy i krzywdziciela. Jeśli ten pozytywny archetyp dałby się wytłumaczyć pierwszymi pozytywnymi doświadczeniami w życiu – matki, żywicielki, to ta filogenetyczna metoda zawodzi w przypadku archetypu negatywnego. Jak on powstał?

Gdy ludzie mnie krzywdzą, nie wprowadzają tym samym czegoś absolutnie nowego w moje życie. Poczucie krzywdy jest we mnie od początku. Sięga aż do archaicznej zbrodni. Jaka to zbrodnia?

Ktoś, lub coś, skrzywdził mnie w sposób absolutny: ja stałam się złą, ja stałam się złym. Ja stałam/stałam się diabłem, złem wcielonym. Ta zbrodnia jest najgorszą z możliwych. Pozbawiła mnie wszystkiego dobrego, a także nadziei. Nie ma wybawienia dla wiekiściego zła. Każda inna zbrodnia, empiryczna, jest tylko mniej lub

bardziej wyraźnym odbiciem tej pierwotnej. Każda empiryczna krzywda odkrywa we mnie to okropne uczucie: ślad archaicznej zbrodni, uczucie wstydu, grozy, strachu i wściekłości. Dalej możliwe są tylko dwie drogi: zapomnienia lub szału dla odwetu. Trzecia opcja: żyjemy głównie w stanie zapomnienia, ale każda krzywda budzi nas z tego stanu. Na szczęście małe krzywdy budzą nas tylko częściowo: „czujemy” się ofiarami, odczuwamy tylko smutek i żal. Trzeba wielkiej krzywdy, by przeciętnego śmiertelnika obudzić do głębi: do głębi przerażenia i nienawiści. Wtedy odczuwam bezpośrednio to zło, którym się stałam. Wtedy milczę, kurczę się, desperacko staram się zapomnieć – aż po samobójstwo. Albo odwracam się i niszczę – niszczę wszystko, co dobre lub lepsze ode mnie – a to znaczy, że wszystko poza mną jest celem mojego ataku.

Tutaj prawie niechętnie napotyka my przyczynę porażki rozumu w zgłębianiu tajemnicy zła. Zło jawi się wyraźnie w stanach silnych emocji – a blednie lub zanika, gdy się o nim myśli. Trzeba zbudować pomost między ziemią a piekłem – myśleniem a silnym negatywnym odczuwaniem, pomiędzy myślicielami a ofiarami i prześladowcami. (Jedni mogliby w y p o w i e d z i e ć, gdyby wiedzieli, ci drudzy mogliby wiedzieć, gdyby w siebie wniknęli...) Niestety rozum tradycyjnie odrzucał świadectwo uczuć: uczucia jawią się pyszałkowatemu rozumowi jako niższe, ślepe, głupie a nawet zbyteczne lub szkodliwe. Łatwo byłoby intelektualnie odrzucić historię archaicznej zbrodni, trudniej – prześledzić dynamikę uczuć w sytuacjach granicznych.

Idźmy dalej. Mamy dwa stany: zapomnienia i nienawiści. (Trzeci stan jest niezmiernie rzadki: rozpoznanie własnego jestestwa jako zła.) Rozważmy dynamikę nienawiści. Nienawiść już jest po trosze zapomnieniem – zapomina o swej największej krzywdzie, bo skupia się na woli odwetu lub akcie niszczenia. O dziwo, zło w intencji i działaniu przekształca się w metodę wybawienia. Zło oczyszcza, bo nośnik zła został przeniesiony całkowicie na Innego: wprawdzie ja stałam się złą, ale to Ty jesteś przyczyną mojej przemiany, Ty jesteś za to odpowiedzialny i Ty jesteś źródłem zła. Zasługujesz na zniszczenie. Zło-w-Innym wydaje się być ponieważ już tylko j e d y n y m złem. Moje zło-w-działaniu niszczy twoje zło substancjalne. Czuję się oczyszczona. Tak więc moje zło w działaniu służy dobru. Zło-we-mnie zostało zapomniane... aż do następnej wielkiej krzywdy.

Czy w ten sposób nie wyjaśniliśmy większości przypadków przemocy? Przemocy jako nieświadomionej formy samo-oczyszczenia? W tym wypadku czynienie zła byłoby nieudaczną próbą samoczyszczenia,

a więc odwoływałyoby się do dobra. Tego typu zło nie chce królestwa zła, nie byłoby więc ono złem radykalnym, a prawie że złem z głupoty, z popędu uczuć. Doszliśmy tutaj do pewnej optymistycznej wizji zła. (Optymizm ten byłby tylko optymizmem na czas myślenia o tej sprawie: groza i cierpienie przy zetknięciu się z przejawami tego zła pozostałyby niczym nie umniejszone.)

Trzeba jednak zbadać, czy nie istnieją przypadki zła pozbawionego elementu samo-oczyszczenia, a skierowanego jedynie na niszczenie, na szerzenie zła. Jak tę sprawę badać, skoro zewnętrzne czyny, jakkolwiek brutalne i niszczycielskie, jeszcze tej sprawy nie przesądzą? Innymi słowy, kiedy jest się szatanem, a kiedy krzywdzicielem szukającym własnego dobra? Z historii o archaicznej zbrodni wynika, że ten, kto siebie jako złego rozpoznał – w bólu, wstydzie i przerażeniu, „może, ale nie musi”, wstąpić na drogę niszczenia-bez-nadziei-wybawienia. Tutaj byłoby źródło zła radykalnego, tutaj należałoby oczekiwać narodzin szatana. Ale też taki szatan byłby najmizerniejszą istotą na tym świecie – doświadczałby on siebie jako złego ze świadomości niemożliwości zmiany, a jedyną jego rozrywką byłaby działalność niszczycielska. Chyba łatwo zgodzilibyśmy się, że taki szatan byłby godny pożałowania, nawet jeśli dokonał lub dokonuje wielkiego dzieła zniszczenia. Jednakże teza niniejszego tekstu stawia większe wyzwanie: my wszyscy jesteśmy potencjalnymi szatanami. Faza szatana wbudowana jest w ludzką konstytucję. Archaiczna zbrodnia dotyczy każdego człowieka.

Ale spontanicznie powstały mit przedwiecznej zbrodni odnosi się już do fazy późniejszej od fazy szatana: szatan znajduje i niszczy świat lepszy od niego samego, człowiek w fazie zbrodni archaicznej postrzega wroga-arcy-krzywdziciela jako kogoś (lub coś) gorszego od siebie, jako największy nośnik zła. (Szatan jest tu postrzegany poza sobą.) Nienawiść jest zwykle odpowiedzią na identyfikację swojego krzywdziciela, ale „wcześniej” nienawiść kieruje się ku wszystkiemu, co lepsze od niej. To właśnie niemożność akceptacji siebie jako zła, czy niezdolność istoty skończonej do wytrzymania tak okrutnej prawdy, uruchamia pierwszą projekcję, która z kolei przynosi nadzieję na wybawienie. Tak więc nawet zło szatańskie nie wywodzi się tylko ze „złej woli”. Zła wola rodzi się w zetknięciu z nieprzeniknioną otchłanią grozy, bólu i przerażenia. Czy jest to jeszcze w o l n a w o l a ?

Różnica między szatanem a większością ludzi tkwiłaby w tym, że my osiągamy zapomnienie, a poprzez nie poczucie niewinności. Szatan natomiast nie może zapomnieć, że stał się złem, i nie może oswobodzić się przez projekcję.

Jak wyglądałaby metafizyczna sekwencja uczuć negatywnych? (Hipotetyczny stan przed „upadkiem”) → groza, wstręt (upadek) → wściekłość → nienawiść → (chęć zemsty) → (ewentualne zadowolenie) → zapomnienie...

Czy można być zbawionym poprzez nawrócenie się do początku naszego upadku, do metafizycznego wstydu, które odsłania nam nasze przedwieczne zło? (Czy nie należy o d c z u ć, co było, i jest, przed archaiczną zbrodnią?) „Czy diabeł może być zbawiony?” Niech się odwróci, spojrzy na swoje zło i otworzy na prawdę. Czy ludzkości dana jest inna droga ku zbawieniu?

Jakie jest rozwiązanie archaicznej zbrodni? Dochodzimy do archaicznej krzywdy bez krzywdziciela, zbrodni bez zbrodniarza, przedwiecznego wygnania z domu Dobra. Grzech pierworodny? Nie, to jest dalej krzywda pierworodna. Zło pierworodne. Czy człowiek całkowicie dysponuje swoją wolnością – w kierunku dobra lub zła? Według wizji tu przedstawionej odpowiedź brzmi: nie. Wszelkie akty wyboru dokonują się już w perspektywie krzywdy pierworodnej. Istoty skończone, my wraz z szatanem, jesteśmy spadkobiercami tej krzywdy. Pierworodne przekleństwo zatem? Należałoby jednak przypomnieć te intuicje i doświadczenia, które sytuują nas w obszarze niewypowiedzianej miłości... Nie tylko mistycy mają tu coś do powiedzenia... Czy można archaiczną krzywdę dalej badać? W jaki sposób?

Można by uciec się do wglądów, niekoniecznie zawsze wiarygodnych i niekoniecznie zupełnych, pewnych mistrzów, na przykład, Jakuba Boemego, Simone Weil lub Adrienne von Speyr, a także do świadectw zwykłych ludzi wrzuconych w otchłań... W każdym razie same deliberacje rozumowe nie na wiele się zdadzą: rozum potrzebuje danych, na których może operować.

Przedstawiony tutaj rodowód zła nie należy do jakiejś określonej filozofii czy teologii. (Rodowód ten nie pretenduje też do zupełności.) Trzeba podkreślić, że pomimo użytej terminologii chrześcijańskiej (szatan, zbawienie) ujęcie to nie jest teologiczne. Figura szatana okazała się odpowiednim, ale nie jedynym możliwym narzędziem narracyjnym. Można by pokusić się o umieszczenie tego rodowodu zła w ramach różnych teorii, by sprawdzić, czy nie znajdzie on naturalnego miejsca w jednej lub kilku teoriach. Można by rozważać, na przykład, jak się ma nasze rozumienie do rozumienia grzechu pierworodnego. Ale to jest temat na osobne rozważanie, na inny artykuł czy pracę...

Zło można rozważać na różne sposoby. Przeanalizujemy dwa szczególne, komplementarne spojrzenia na tę sprawę: dotyczące struktur zła

oraz źródeł zła. Badanie struktur zła, w podejściu kulturowo-społeczno-psychologicznym, przeważa w literaturze. Jeśli nie uznaje się innego wymiaru, struktury zła stają się także źródłem zła (por. Jana Szczepańskiego *Człowiek w strukturach zła* oraz Zygmunta Baumana *Nowoczesność i zagłada*). Deselaers także porusza się głównie na płaszczyźnie struktur zła w ramach bycia, badając różne czynniki warunkujące lub wyzwalające zło moralne. Czy w ujęciu autora *Bóg a zło* jest możliwe przejście od struktur zła do metafizycznego źródła zła? Próbą odpowiedzi na to pytanie stanowić będzie trzon dalszych rozważań.

Deselaers rozpatruje tylko zło moralne, a pomija możliwość innego typu zła (ale słusznie pomija sprawę „zła fizycznego” jako mało istotną dla rozważań antropologiczno-teologicznych, por. *Bóg a zło*, s. 61)

Wprowadzenie koncepcji wolności woli tylko częściowo rozwiązuje sprawę genezy zła. W tym tekście przedstawiam źródło zła moralnego jako innego typu „zło”. Tajemnica zła w ogóle zostaje w ten sposób przesunięta jeszcze dalej: należy znowu pytać: „Skąd to zło?” Znajdziemy się wtedy na terenie metafizyki, antropologii i kosmogonii... i mistyki. Zło moralne, „aby pociągać ku sobie, przybiera cudze oblicze – oblicze dobra” (*Filozofia dramatu*, s. 179), zaś zło metafizyczne, bez żadnej intencji, odsłania niekiedy swoje własne oblicze: grozy, bólu i przeżaćenia. Który niewinny zdoła zachować twarz i niewinność w kontakcie z tym „złem”? (Por. opis Chrystusa zstępującego do piekieł pióra mistyczki Adrienne von Speyr.)

4. STRUKTURY ZŁA WEDŁUG DESELAERSA A ŹRÓDŁO ZŁA

Moja polemika z niektórymi tezami Deselaersa dotyczącymi zła oraz próba poszerzenia ram, w których rozpatruje on zło, nie oznacza odrzucenia większości jego analiz. Wręcz przeciwnie – dopiero bazując na jego rzetelnej analizie życia pod znakiem zła (i dobra) jestem w stanie przedstawić ukrytą, metafizyczną dynamikę zła, ukrytą, a więc nieprzekonującą, dopóki nie ukaże się związku tego, co ukryte, z tym, co bardziej jawne.

Po mistrzowsku śledzi Deselaers zło życia codziennego, pozującego na dobro, i wydobywa na jaw pewne subtelne sposoby wpłatywania się człowieka w struktury zła. A oto krótkie przedstawienie tej części pracy *Bóg a zło*, która ma bliski związek ze sprawą genezy zła.

Jak Deselaers definiuje zło? „Być złym to znaczy nie wywiązywać się z odpowiedzialności, do której jesteśmy wezwani. Ranić miłość, nie dzie-

lić się chlebem. Zło ma charakter dialogiczny, rozgrywa się między ludźmi, jest niedotrzymaniem obietnicy, niedochowaniem wierności” (s. 62). To rozumienie zła jest usytuowane w ramach antropologii filozoficznej Lévinasa, stąd pojęcia odpowiedzialności, i wierności. (Wydaje się, że zakres tego pojęcia zła jest za szeroki, według tej definicji wszyscy bylibyśmy zli. Czy nie chodzi raczej o wyszczególnienie tego typu zła, które jest bardziej radykalne, które rani miłość z premedytacją, cechuje się okrucieństwem itp.? Pozostawmy jednak przy tej definicji, pamiętając o skrajnej formie bycia złym.)

Przyjmując za Lévinasem, że Dobro stanowi pierwotną naturę człowieka, Deselaers poszukuje przyczyn „odpadnięcia od Dobra”. Jedną trzecią jego pracy skupia się na tym zadaniu: przedstawienie struktur zła. Niektóre elementy tych struktur wyzwalają zło, inne je tylko umożliwiają; elementy te sprowadzają się ostatecznie do specyficznej antropologii rodem z Lévinasa i Kierkegaarda. Chodzi o: żądę odwetu, lęk egzystencjalny, moc sfery zmysłowej odwodzącej człowieka od jego pozytywnego nastawienia na bliźniego, idoliczne relacje między ludźmi, zastępujące prawdziwą więź odpowiedzialności, wykrzywienie sumienia itd. Nie wdaję się tutaj w zależności między tymi czynnikami, niektóre z nich występują jako skutek lub przyczyna, inne występują niezależnie (Prześledzenie tych związków wymagałoby osobnej pracy.) Wolna wola pozostaje jednak naczelną kategorią w wyjaśnianiu zła moralnego. Zło w czynie, a także zło zinternalizowane przedstawione są jako podstawowa, obok dobra, opcja do wyboru. Wielokrotnie autor skupia się na śledzeniu sposobu radzenia sobie z pokusami, następnie dopasowuje do tych empirycznych danych odpowiednie struktury teoretyczne, głównie lévinasowskie, ale także zaczerpnięte z Kierkegaarda, Ricoeura, Tischnera i niemieckiego myśliciela Bernharda Welte.

Pozwolę sobie teraz przytoczyć kilka fragmentów z rozprawy *Bóg a zło*, aby zobrazować ogólny styl Deselaersowskiej demaskacji zła. Fragmenty te podają konkluzję w sprawie idolatrii, wyszczególniają „zagrożenia”, przed którymi człowiek się broni, oraz przedstawiają sylwetkę przeciętnego człowieka ulegającego jednak idolatrii – właściwie człowieka złego...

Kto albo co staje się idolem? Otóż trzymam się mocno tego, co akceptuję i zabezpiecza moje życie. Jest to najpierw sfera materialna, następnie moja orientacja w świecie, następnie ludzkie relacje, które mnie akceptują, a wreszcie nawet mój kult religijny i bohaterska śmierć. Kto lub co staje się aniołem śmierci? Otóż bronię się przed wszystkim, co neguje moje życie i czyni je niepewnym. Mogą to być przede wszystkim problemy materialne, następ-

nie idee stawiające pod znakiem zapytania mój obraz świata, następnie ludzie, którzy mnie odrzucają, a wreszcie jakiś Bóg którego nie rozumiem, i śmierć, w której ulegam zatracie.

Zły kocha (...) tylko połowicznie. Nie jest tak – przynajmniej na pierwszy rzut oka – jakoby wcale nie mógł on kochać. Oprócz bowiem siebie samego i rzeczy, które posiada, kocha on m.in. swoją żonę, swoją rodzinę, swoich przyjaciół, swój naród. Tylko że właśnie nie kocha całej rzeczywistości. Nie kocha swoich nieprzyjaciół. Ale za swoich przyjmuje „całą odpowiedzialność”, daje wszystko, nawet umiera bohaterską śmiercią. Nieprzyjaciół zaś nienawidzi. W życiu złego, kiedy się patrzy tylko na stronę wewnętrzną, zdaje się zatem być wiele dobrego, łącznie z odpowiedzialnością względem „bliźnich” – tyle tylko, że zniszczona jest relacja do Boga, odpowiedzialność absolutna. Ponieważ wzywa ona do odpowiedzialności także za „nieprzyjaciela”, staje się właściwym nieprzyjacielem (s. 88-89).

Nie sposób ustosunkować się do wszystkich tez Deselaersa dotyczących zła. Ograniczę się do dwóch motywów w jego ujęciu: wolności wyboru i pewnych rysów jego antropologii, które w dalszym badaniu będą sugerować istnienie głębszych korzeni zła, a przynajmniej będą niesprzeczne z wizją źródła zła tu przedstawioną.

Zacznijmy od poszukiwania hipotetycznych korzeni zła w teorii opracowanej przez Deselaersa. Rozpatrzmy pewien motyw zaczerpnięty z *Filozofii dialogu* ks. Józefa Tischnera, a wkomponowany w syntezę *Bóg a zło*. Chodzi tu o „ranę, w której spoczywa ból przejawiający się we wszystkich innych bólach” (*Filozofia dramatu*, s. 220; *Bóg a zło*, s. 126); rana ta miałaby być, według Tischnera i Deselaersa, źródłem przemocy dla odwetu (patrz *Na tropie archaicznego zbrodni*). Percepcja krzywdziciela może dotyczyć „Żyda, Słowianina, kapitalisty, cara, nawet samego Boga” (por. *Bóg a zło*, s. 126). Tischner nie podaje genezy owej rany, pozostaje ona w mrokach tajemnicy – a według mojego scenariusza jest ona pierwotną spuścizną, raną, z którą przychodzimy na świat. Deselaers natomiast traktuje tę ranę jako indywidualną boleść formującą się dopiero w procesie życia na skutek chronicznego braku „uznania najgłębszej warstwy (własnej) osoby” (s. 130).

Sprawą pierwotnej rany zajęli się także psycholodzy. Dopatrują się oni jej źródeł w negatywnych doświadczeniach z dzieciństwa lub nawet z okresu życia płodowego (Stan Grof, Arthur Janov). Ten sam egzystencjalny problem zajmujący Tischnera i Deselaersa zostaje przez nich rozwiązany w samym tylko wymiarze bycia – a innego wymiaru większość psychologów nie uznaje. To „rozwiązanie” psychologów (por. teorię Nancy Verrier o pierwotnej ranie – *the primal wound* – z książki o tym samym tytule) właściwie tylko przesuwają sprawę czasowo: czy można to

podsumować, że człowiek umie kochać, bo był kochany już w łonie, że czuje głęboką ranę, bo był zraniony w dzieciństwie lub wcześniej? Nie może kochać ktoś, kto nie ma zdolności do kochania, ani czuć bólu ten, kto nie ma zdolności do odczuwania bólu. Podzielam całkowicie opinię Lévinasa, że „Ja» jest od stóp do głów, aż do szpiku kości, podatnością na zranienie” (*Bóg a zło*, s. 139). Naturaliści, uznający tylko jednego twórcę, Naturę, przyjęliby, że ta podatność na zranienie musiała się wyłonić na drodze ewolucji. Przyjmując jednak za Lévinasem wymiar ponad Byciem, poszukujemy korzeni pierwiastków przejawiających się w świecie ludzkim (takich jak Dobro, cierpienie, intuicja, czyste pragnienie) w tym innym wymiarze.

Tischnerowski głęboki ból, Lévinasowska podatność na zranienie musiałyby być jedną z podstawowych struktur człowieka: Inny dlatego jest dla mnie poważnym zagrożeniem, bo swoim potępieniem odsłania mi tę pierwotną ranę. Tischner nie przedstawia odpowiedzi na pytanie, dlaczego potępienie ze strony Innego ma być największym zagrożeniem, ale, moim zdaniem, właściwa odpowiedź pojawia się w innym miejscu *Filozofii dialogu* – jest nią hipoteza o pierwotnej ranie. Zauważmy jednak, że sam czysty ból nie mógłby być oceniony za największe zagrożenie (mamy wiele przykładów na to, że człowiek chętnie przystaje na ból, broniąc pewnych wartości). Ból, o którym mowa, ból taki, że każda ucieczka przed nim jest dopuszczalna, łącznie z z śmiercią, może być tylko raną łączącą wszystkie bóle, łącznie z bólem grozy, przerażenia i wstydu. A cóż mogłoby być bardziej przerażającego niż odkrycie siebie jako zła (przed fazą szatana)?

W tym miejscu wypada powołać się na najlepszego w tradycji europejskiej przewodnika po terenie zła-w-cierpieniu, Simone Weil. (Deselaers nie nawiązuje niestety do jej filozofii.) Oto jej mistrzowskie ujęcie zła w sobości – tajemniczego zła w cierpieniu, które nie jest złem moralnym.

Nieszczęście (...) samą głębię duszy piętnuje, jak rozpalonym żelazem, pogardą, odrazą, a nawet wstrętem do samego siebie – owym poczuciem winy i zmazy, które logicznie powinno być wynikiem popełnienia zbrodni, ale nie jest. Zło, które zamieszkuje duszę zbrodniarza, nie jest przez niego odczuwane. Odczuwa je w duszy niewinny dotknięty nieszczęściem. Dzieje się tak, jakby stan duchowy odpowiedni z natury dla zbrodniarza oddzielił się od zbrodni, a związał z nieszczęściem; i to w stopniu tym większym, im bardziej nieszczęśliwi są niewinni (*Miłość Boga a nieszczęście*, s. 343).

O jakie zło tu chodzi? Moja koncepcja rodowodu zła podaje jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie. Pierwotna rana (Tischner), radykalna podatność na zranienie (Lévinas), wreszcie cierpienie – zło odkryte w duszy przez nieszczęśnika (Weil) – jawią się jako seria przybliżeń do źródła zła z wymiaru poza byciem. Okazuje się też, że, podobnie jak w sytuacji badania dobra, wymiar, w którym poszukiwalibyśmy źródła zła, nie jest nam znany sam w sobie, lecz jest on współdany z pewnym źródłowym datum, datum pozbawionym cech ujmowalnych przez aparat zmysłowo-umysłowy. (Podobnie wezwanie do odpowiedzialności za Innego przychodzi, według Lévinasa, inną drogą niż spostrzeżenie zmysłowe lub myślenie.) „Wgląd” w ten wymiar odbywa się więc poza byciem; dopiero wtórnie osoba doświadczona tym wglądem będzie starała się wpisać to przeżycie w kategorie kulturowo-teologiczne: na przykład jako odkrycie pełni własnej winy (w duchu Kierkegaarda), jako spotkanie z diabłem lub zmierzenie się z Jungowskim cieniem. Bez dodatkowej interpretacji samo doświadczenie dałoby się streścić następująco: „Odkryłem/odkryłam głębszą warstwę swojego »ja« jako czyste zło, nie z powodu jakichkolwiek moich postaw, intencji czy czynów, ale zło *tout court*.”

Do Deselaersowskiej mapy terenu zła proponuję dołączyć dodatkowy wymiar – ukazujący metafizyczne korzenie zła. Pierwotna rana, która rozważają Tischner i Deselaers, a także „fundamentalny lęk” analizowany przez Deselaersa wskazują na pewne głębokie ontologiczne struktury ludzkiego „ja”. Bez tej ontologicznej a skrytej warstwy „ja” zewnętrzne potępienie nie miałoby siły godzenia. Dlatego Inny może być tępiący z olbrzymią uporczywością: stawką nie jest samo bycie (przeżycie), ale bycie normalne, nie zagrożone otchłanią, a przegraną – wpadnięcie w otchłań, stanie się złem.

„Piekło to inni.” Czy nie dlatego, że mogą mnie oni strącić nie tylko w nicość, ale do najgorszego piekła, piekła wszechogarniającego, w sobie...

Przejdźmy teraz do sprawy wolności woli, która tradycyjnie była uważana za trzon teodycei, a u Deselaersa też pełni ważną rolę. Odpadnięcie od dobra odbywa się, według Deselaersa, poprzez zwrot ku złu. Czy jest to zwrot w pełni wolny? Nie, ponieważ warunki umożliwiające zło i pokusy świata częściowo rozgrzeszają człowieka. Chodzi jednak o to, by podać, w jakim stopniu jest człowiek odpowiedzialny za zło, w które jest wplątany i które czyni. Czytając Deselaersa, zauważamy, że traktuje on zło człowieka jako prawie całkowicie zawinione: „Żadne »okoliczności łagodzące« nie mogą zmienić faktu, że decyzja przeciw relacji

z Bogiem i przeciwko odpowiedzialności moralnej zostaje podjęta w sposób wolny” (s. 79). Człowiek więc albo wybiera zło, albo mu się nie sprzeciwia, stając się tym samym winnym autorem lub współautorem pewnego zła. Prześledźmy jeden z przykładów, w którym Deselaers dostrzeże wybór zła.

Jestem rzucona w świat; zło tego świata dotyka mnie i niszczy moje pierwotne zaufanie do dobroci ludzkiej i do miłości Boga. Co wobec tego czynię? Deselaers przypisuje mi decyzję przeciw przyrodzonej ufności: „decyduję się, (...) że nie mogę zaufać” (s. 79); będzie to „zasadnicza egzystencjalna decyzja, że nie ufam Bogu i nie zawierzam Mu siebie” (*ibidem*). Czy faktycznie każda osoba ludzka podejmuje taką decyzję? W jakim stopniu świadoma jest ta decyzja? O co tu rzeczywiście chodzi?

Nie chodzi o wybór „chcę dobra” lub „chcę zła”, ponieważ za Lévinasem Deselaers uznaje prymat dobra w człowieku, który to prymat nie pozwoliłby komukolwiek na wybranie zła *explicite*. Moje rozumienie sprawy jest następujące: decyzja „przeciw zaufaniu” dotyczy aksjologicznej natury całej rzeczywistości: czy jest ona z gruntu dobra, a więc zasługująca na całkowite zaufanie, lub z gruntu zła, zasługująca na odmowę zaufania. Byłaby to ciekawa hipoteza, i raczej tajemnicza historia – dlaczego taka decyzja, kiedy podjęta? Podświadomie, w dzieciństwie? Autor nie rozpracowuje tej sprawy, a szkoda. Zauważmy jednak, że od hipotetycznej decyzji przeciw zaufaniu jest jeszcze bardzo daleko do aktywnego czynienia zła. Zło życia codziennego, celnie uchwycone przez Deselaersa, mogłoby chyba rodzić się w tej decyzji; niewyjaśniona pozostaje sfera zła ekstremalnego. Co więcej, decyzja przeciw zaufaniu nie gwarantuje jeszcze wkraczania na drogę zła: wystarczy powołać się na przypadek pesymisty: przynajmniej niektórzy pesymiści starają się czynić dobro, pomimo swojej oceny świata jako złego lub z gruntu złego.

Bez rozstrzygnięcia, czy taka decyzja zapada w życiu ludzkim, przyjrzyjmy się innemu aspektowi tej decyzji: czy aksjologiczna natura rzeczywistości jest kwestią do wyboru, kwestią do filozoficznego badania bądź sprawą wiary? Jeśli nawet niektórzy decydują w tej mierze, pozostaje możliwość trwania w postawie badawczej i poszukiwanie głębszej wiedzy na temat Dobra i zła. Jeśli pod względem moralnym świat przedstawia mi się ambiwalentnie, co Deselaers przyznaje (s. 77), pozbawia mnie to ważnej wiedzy i będzie wywoływać egzystencjalny lęk, nie, jestem jednak „zmuszona do decyzji” (sam Deselaers używa tu słowa „zmuszać”, *ibidem*) w sprawie, która jest przecieź kwestią wiedzy lub wiary, a nie wyboru. (Jeśli ktoś czuje się „zmuszony do wyboru w tej

sprawie, to chyba tylko do wyboru ufności wbrew doświadczeniom zła, właśnie ze względu na lęk przed możliwością rzeczywistości z gruntu złej.) W przypadku większości ludzi, podejrzewam że w ogóle tej sprawy nie dostrzega się: świat jawi się jako konglomerat dobra i zła, który jest jednak wystarczająco dogodny, by się w nim dobrze zagospodarować i zadomowić. Także w tym przypadku nie zachodziłaby sytuacja wyboru postulowana przez Deselaersa.

Powróćmy do sytuacji, od której wyszliśmy, a w której Deselaers dopatruje się interwencji woli. W tym przypadku pomija on rolę lęku: a przecież zło świata wywołuje w nas niekiedy potężny lęk. W związku z potęgającym się lękiem nasze zaufanie spontanicznie maleje. To nie decyzja zabiera nam zaufanie, ale trwoga, która niszczy poczucie miłości, ufność. Nawet jeśli „zadecydowalibyśmy” w sytuacji silnej trwogi, że rzeczywistość jest z gruntu zła, to i tak ta decyzja zapadłaby już po fakcie i niczego nie zmieniła... Z otchłani lęku nie odczuwa się już dobra – całe dobro, nawet wcześniejsze silne doświadczenie miłości, wydaje się niepozorne, nawet kłamliwe... Nie potrzeba decydować się przeciwko dobru: dobro samo zanika w świadomości pogrążonej w trwodze.

Na poziomie teoretycznym natomiast powstaje alternatywa: albo będziemy badać strukturę i źródło lęku, albo zwrócimy się do koncepcji wolności woli i określimy, że nawet lęk jest wybrany. Tą drugą drogą poszedł Deselaers. Podejście takie nie może być jednak w pełni konsekwentne. W kilku miejscach Deselaers przyzna zresztą, że wolność człowieka jest ograniczona; że jest ona „wolnością w niewoli i skażeniu” (s. 70). Powołując się na Ricoeura, przywołuje on pojęcie „niewolnej woli”. Przy rozpatrywaniu grzechu pierwotnego autor przyznaje, że nasze decyzje moralne odbywają się na terenie już zdewastowanym „osobowo (w sercu), społecznie (w sferze międzyludzkiej) i religijnie (w naszej relacji do Boga)” (s. 89). Takie postawienie sprawy, w tradycyjnym zresztą duchu chrześcijańskim, klóci się z obstawianiem przy silnie woliowym charakterze zła moralnego.

Zatrzymajmy się teraz na pewnym strukturalnym rysie teorii Deselaersa dotyczącym wolnej woli. Wbrew twierdzeniom *explicit*, że człowiek jest w znacznej mierze odpowiedzialny za zło, które czyni, jego teoria inaczej rozumiana może przekonywać o czymś innym, mianowicie o tym, że wolna wola odgrywa tylko małą rolę w ludzkim staczeniu się w zło. Przejdźmy do szczegółów. Podstawową strukturę zła identyfikuje Deselaers za Lévinasem jako „kurczowe trzymanie się bycia”:

Ponieważ podstawowa pewność egzystencji, pierwotne zaufanie zostały zakwestionowane, przeto głównym celem człowieka staje się zabezpie-

czenie tej swojej egzystencji przez siebie samego. W sytuacji zasadniczego braku oparcia dla wypełnionego lękiem życia jako jedyne wyjście – jeśli człowiek nie odważy się na skok w miłość nasuwa się umocnienie i zabezpieczenie własnej egzystencji w ramach tego, co skończone (s. 83).

To kurczowe trzymanie się bycia, egoizm – nie są jeszcze, wydaje się, uważane przez Deselaersa za złe same w sobie, ale jako postawa szybko obrastają w złe czyny. Dokonajmy teraz rekonstrukcji powodów, dla których człowiek kurczowo trzyma się bycia. Oto sytuacja wyjściowa:

0) Człowiek zatracił swoją pierwotną tożsamość, bycia kochanym i bycia wezwanym (s. 84). Dlaczego zatracił tę tożsamość?

1) Świat i ludzie rzucają dwuznaczne przesłanie: raz dobroć, innym razem zagrożenie i zło (s. 67, 77). (Sama ta zewnętrzna sytuacja nie powoduje jeszcze utraty wcześniejszej tożsamości. Występują tu dalsze czynniki.)

2) Człowiek decyduje przeciw możliwości, że rzeczywistość jest z gruntu dobra („decyduję się, że nie mogę zaufać” – cytaty podany wcześniejszej). (Istnieją jednak poważne wątpliwości co do uniwersalności tej decyzji, jak ukazałam poprzednio.)

Czynniki 1) i 2) wystarczyłyby w zasadzie jako odpowiedź na pytanie 0), szczególnie w systemie nie uwzględniającym potęgi emocji. A jednak Deselaers przywołuje także świadectwo innego typu, pochodzenia Kierkegaardowskiego – czynnik 3).

3) Egzystencjalny lęk niemalże powoduje, że człowiek zamyka się w sobie, przestaje być otwarty na wezwanie Innego (s. 74, 28).

Zauważmy, że czynniki 1), 2) i 3) współgrają w mniejszym stopniu niż same kombinacje 1) i 2 lub 1) i 3). Wydaje się, że w tym punkcie swojej syntezy Deselaers stara się utrzymać w symbiozie wszystkie trzy elementy. Można domyślać się powodów takiego rozwiązania. Koncepcja wolnej woli jako głównego aktora w dramacie dobra i zła jest już jakoby uświęcona w tradycji filozofii chrześcijańskiej. Pomniejszenie tej roli mogłoby wydawać się nawet odstępstwem od chrześcijaństwa. Z drugiej strony, nie sposób odrzucić kategorii lęku tak błyskotliwie wprowadzonej do filozofii przez Kierkegarda. Filozof z wycuciem dynamiki życia duchowego nie może pominąć jego mocy. Można dojść do wniosku, że kombinacja 1)+2)+3) jest raczej nieskładna. (Jeśli zgodzimy się, że wolna wola ma mały udział w rozwoju zła w człowieku, warto byłoby zbadać udział woli w tworzeniu dobra. Poza sytuacjami gdy czynimy dobro spontanicznie, musimy wybierać dobro w obliczu różnych zagrożeń. Takie rozumienie funkcji wolnej woli

kłóciłoby się z tradycyjnym symetrycznym ujęciem, według którego wola dotyczy równorzędnie wyboru dobra, jak i zła.)

Reasumując, synteza Deselaersa ukazuje, że złym moralnie staje się człowiek łatwo, stąd moje przypuszczenie, że akty woli odnoszą się głównie do przeciwstawiania się złu i do czynienia trudnego dobra.

Jeśli więc pominiemy znikomy udział woli w procesie stawania się zła, co nam pozostaje? Z analiz Deselaersa wnoszę, że podstawowe są dalej dwa czynniki: egzystencjalna sytuacja lękotwórcza (obecność zła w świecie) i sama siła lęku w człowieku (czynniki oznaczone poprzednio 1) i 3). Deselaers rozpatruje różnego rodzaju trwogi: „lęk przed Bogiem, który jest przeciwko mnie” (s. 68), który przejawia się w każdym lęku przed Innym, lęk przed śmiercią (s. 71), lęk przed złem z zewnątrz (s. 71). Nie uwzględniona pozostaje trwoga: poczucie-siebie jako-zła; antropologiczne założenia Deselaersa pozornie wykluczają jej inteligibilność. Gdyby jednak rozpatrywał on ten rodzaj trwogi, musiałby rozumieć owo odczuwane „zło” w kategoriach moralnych, bo nie uznaje on innego typu zła. Takie „rozumienie” zapoznałoby specyfikę tej trwogi i ostatecznie musiałoby uciec się do psychopatologii. Potrzeba tu rozważań innych niż moralne, trzeba też wyjść poza samą analizę psychologiczną. Pytamy więc o metafizyczny aspekt trwogi, w szczególności o jej źródło.

Nie tu miejsce na przegląd ważniejszych ujęć tego zagadnienia, choć należy wspomnieć niebanalną wizję Heideggera: trwogi jako wysłanniczki Nicości. Zauważmy jednak, że Heidegger nie łączy trwogi z kwestią zła. Deselaers natomiast łączy lęk ze złem moralnym, a w sprawie genezy lęku sięga do tradycyjnego wyjaśnienia teologicznego: „lęk przyszedł na świat (...) drogą swobodnie wymyślonego kłamstwa niższej istoty stworzonej (szatana)...” (s. 72), przyznając zarazem, że nie jest to wyjaśnienie adekwatne (*ibidem*). Okazuje się, że pozycja Kierkegaarda, na którego Deselaers wielokrotnie się powołuje, różni się w tej kwestii: Kierkegaard uznaje grzech jako następstwo egzystencjalnego lęku, natomiast według Deselaersa lęk jest pierwotnie skutkiem grzechu. Deselaers nie bagatelizuje jednak fenomenu trwogi; poniższy cytat ujawnia przenikliwą intuicję autora odnośnie „fundamentalnego lęku”:

Lęk – dopóki nie uwolni od niego wiara – rodzi złe skutki. W człowieku powstaje dysharmonia, rozpacz, którą Kierkegaard nazywa „chorobą na śmierć”. Nie mogą już sobie poradzić z najgłębszą tajemnicą własnej tożsamości (...) Nie mogą też po prostu stawić czoła temu lękowi lub pogрузić się weń, skoro się obawiam, że oznacza on moją ostateczną zgubę (s. 73).

Czyż ta wizja lęku w jego głębszym wymiarze nie jest już bliska naszej wizji rodowodu zła? Czy nasz opis genezy zła – w fazie wcześniejszej od fazy szatana – nie jest właśnie uszczegółowieniem tych intuicji: złowrogiej tajemnicy własnej tożsamości, niemożliwości stawienia czoła temu pierwotnemu lękowi, przecucia, że chodzi tu o ostateczną zgubę (a nie śmierć przecież)?

Odpowiedzią tego tekstu na pytanie „skąd lęk?” jest: najgłębszy lęk nie dotyczy śmierci (śmierć może być wybawieniem od gorszego zła), ani zagrożeń zewnętrznych, ale utajonego zagrożenia wewnętrznego – doświadczenia siebie w swoim centrum jako zła.

Deselaers nie mógłby ani dojść do tej konkluzji, ani jej zaakceptować, bo nie mieści się ona w antropologii, którą on zakłada, a jednak krąży on wokół niej... Praca Deselaersa jest nie tylko akademicka, autorem chodzi o wyznaczenie i rozjaśnienie podstawowego problemu egzystencji, którym jest właśnie sprawa dobra i zła. Deselaers proponuje także egzystencjalne rozwiązanie dla każdego – poprzez autentyczną wiarę.

Akceptując z grubsza konkluzje autora, stawiam pytanie: czy poza podatnością na zranienie (Lévinas), poza pierwotną raną (Tischner) i wszechogarniającym doświadczeniem siebie jako zła istnieje jeszcze inna tożsamość, mająca swój grunt w Dobru?

Na poziomie teologicznym Deselaers odpowiada „Tak” („zło nie sięga tak głęboko jak »pierwotna dobroć«, i dlatego nie może jej zniszczyć” – s. 142): natomiast w planie egzystencjalnym pozostaje nam przekonanie się o tym albo drogą łaski, albo drogą okólną – drogą krzyża, poprzez odwrotną stronę zła, cierpienie. (A czymże jest demoniczność zła, jeśli nie buntem przeciwko ukorzeniu się przed krzyżem, przed przyznaniem się do piekła we własnej duszy?)

Zakładając, że przedstawiony tu rodowód zła jest bliski prawdzie, czy uchylenie rąbka tej tajemnicy warte jest tymczasowego uchylenia się od świadczenia bliźniemu?

BIBLIOGRAFIA

1. Amnesty International, *Women and Torture*, w: *File on Torture* Amnesty International, London, July 1985.
2. Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992.
3. Deselaers Manfred, *Bóg a zło. Refleksja antropologiczno-teologiczna*. (Excerpta rozprawy doktorskiej), tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Akademii Teologicznej, Kraków 1997.

4. Filek Jacek, *Filozofowanie pośród cierpienia*, „Znak” 1996.
5. Grof Stan, Halifax Joan, *The Human Encounter with Death*, Souvenir Press, London 1978, s. 46-52.
6. Jambor Mishka, *The Mystery of frightening transcendent experiences*, „Journal of Near-Death Studies”, Human Sciences Press, New York 1997, t. 16, nr 2.
7. Janov Arthur, *Imprints: The life-long effects of the birth experience*, Coward-McCann, New York 1983.
8. Kierkegaard, Soren, *The Concept of Anxiety*, tłum. Reidar Thompe, Princeton University Press, Princeton N.J. 1980.
9. Lévinas Emmanuel, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. Małgorzata Kowalska, „Znak”, Kraków 1994.
10. Speyr Adrienne von; Balthazar Hans Urs von, *Kreuz und Holle I: Die Passionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.
11. Tischner Józef, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue, Paryż 1990.
12. Weil Simone, *Miłość Boga a nieszczęście*, tłum. Hanna Malewska, w: *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, red. Halina Bortnowska, Kraków 1993.
13. Verrier Nancy, *The Primal Wound*, Lafayette (USA) 1993.
14. Wodziński Cezary, *Epifania zła*, w: *I cóż, po filozofie... Eseje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992.

Autorka składa podziękowanie Wojciechowi Dąbrowskiemu, antropologowi z Sydney, za cenne uwagi i krytykę wcześniejszej wersji tego tekstu.

ON ORIGIN OF EVIL – A POLEMIC WITH A CONCEPTION OF EVIL IN GOD AND EVIL

SUMMARY

In this essay I am presenting my own understanding of the root of evil in the context of Fa. Manfred Deselaers's theory. Fa. Deselaers is a German who does spiritual and conciliatory service in Oświęcim (Auschwitz).

After introducing his book *God and Evil* I caution about what I am about to undertake – theorizing, hence, most likely privileging thinking over practical moral concerns. A section called 'Tracing a primordial crime' explores an archetypal force – a source of moral evil. The last part of the essay engages with Deselaers's views on evil and attempts to fit an extra dimension of a root of evil to his own impressive mapping of the terrain.

PORTRET

KS. WŁADYSŁAW ZUZIĄK

JEAN NABERT – DOJRZEWANIE ŚWIADOMOŚCI DO PRAGNIENIA BOGA

Pomimo że Jean Nabert jest chyba najciekawszym myślicielem z kręgu filozofii świadomości (Paul Ricoeur uważał go za swojego nauczyciela i wielokrotnie przyznawał się do inspiracji jego myślą), poglądy jego nie są znane polskim czytelnikom. Również we Francji, co może być do pewnego stopnia usprawiedliwieniem dla polskiego rynku filozoficznego, Nabert znany jest jedynie w wąskim kręgu specjalistów, zajmujących się filozofią refleksyjną. Zapewne jedną z przyczyn nieznamość dzieł autora *Eseju o złu* jest fakt, że filozof pisał swoje prace trudnym, skondensowanym językiem, zniechęcającym do poznania jego poglądów zarówno francuskich czytelników, jak i tłumaczy.

Jean Nabert urodził się 27 lipca 1881 w Izeaux (Dauphiné). W latach 1903–1905 uczęszczał na wykłady Octave'a Hamelina i Louisa Lavelle'a na uniwersytecie w Lyonie. Ukończył studia filozoficzne w Lyonie i w Paryżu, od 1908 wykładał filozofię w liceach w Saint-Lô i w Breście. Kiedy wybuchła pierwsza wojna światowa, został zmobilizowany. W czasie walk był ranny. Internowano go w Szwajcarii, gdzie przebywał aż do 1918 roku. W 1926 obronił pracę doktorską *L'Expérience intérieure de la liberté (Wewnętrzne doświadczenie wolności)*. Jako profesor wykładał w renomowanych liceach (Saint-Louis, Henri-IV). W 1931 został profesorem na Wydziale I Sorbony, w 1944 został również Inspektorem Generalnym filozofii. Pod koniec lat 30. porzucił czynne uprawianie zawodu wykładowcy i poprzestając na pracy

z paroma zaledwie uczniami, jak to wyraził P. Levert „poświęcił się samotnej medytacji”¹.

Cztery podstawowe prace, *L'Expérience intérieure de la liberté (Wewnętrzne doświadczenie wolności)*, *Éléments pour une éthique (Elementy etyki)*, *Essai sur le mal (Esej o złu)*, *Le désir de Dieu (Pragnienie Boga)*, pisane w przeciągu niemal półwiecza, zachowują w widoczny sposób ciągłość zarówno metodologiczną, jak i tematyczną. Każda z tych prac odwołuje się do podstawowych założeń, obecnych w całej twórczości Naberta, każda porusza się w kręgu pewnych ośrodków refleksji, istotnych dla egzystencji i rozwoju Ja, w które podmiot angażuje swoje życie i przy pomocy których buduje samoświadomość. Wokół poszczególnych ośrodków koncentrują się akty, poruszane przez tę samą intencję i podporządkowane tej samej zasadzie. Ośrodki te stanowią swoiste, coraz szersze, perspektywy badawcze, w ramach których dojrzejająca świadomość usiłuje rozwiązywać pojawiające się problemy.

Dojrzewanie świadomości przebiega w koncepcji Naberta dwutorowo, odkrywane przez niego kolejne etapy rozwoju świadomości składają go do rozwinięcia koncepcji dojrzewania świadomości. Odnajdywanie kolejnego stadium rozwoju świadomości związane jest z dostrzeganiem przez Naberta niemożności rozwiązywania problemów, pojawiających się przed podejmującą refleksję świadomością, w ramach zbyt wąskich perspektyw poznawczych. Rozwijająca się świadomość przyjmuje coraz szerszą perspektywę refleksyjną, obejmującą poprzednio poruszone zagadnienia i równocześnie na tyle szeroką, że w jej ramach możliwe staje się rozwiązywanie problemów, wcześniej nierozwiązywalnych.

W trakcie tego rozwoju następuje dojrzewanie świadomości. W pierwszej fazie świadomość, jeszcze związana ze światem empirycznym, jest poprzez doświadczenia negatywne przygotowywana do spostrzeżenia nieadekwatności dotychczas przyjmowanego świata wartości empirycznych względem własnych aspiracji. Poprzez doświadczenia negatywne odkrywa własne ograniczenia, ale również – możliwość wyzwolenia się od tych ograniczeń, odkrywa własną sprawczość. Odkryta sfera wolności wiąże się jednak ze sferą odpowiedzialności – za afirmacyjnym stwierdzeniem „Ja jestem” następuje pytanie: „kim jestem?”, a wraz z nim cały szereg kolejnych: „co robię?”, „co powinienem robić?”, „dlaczego jestem właśnie taki?”, „jaki jest sens mojego istnienia?”.

Jean Nabert rozpoczął budowanie swojej koncepcji dojrzewania świadomości od analizy sprawczości świadomości i prób odnalezienia źródeł autonomii wolności. W *Wewnętrznym doświadczeniu wolności* Nabert koncentruje się na relacjach pomiędzy Ja działającym a jego wolnością. Problemem podstawowym jest tu poznanie mechanizmów oddziaływania poczucia wolności na rzeczywistość psychiczną podmiotu. W pierwszej książce Naberta odnajdujemy już niemal wszystkie problemy i tematy podejmowane i rozwijane w późniejszych dziełach. W *Elementach etyki* autor wychodzi od analizy doświadczenia negatywnego (doświadczenie winy, porażki, samotności), w którym refleksja odkrywa własną głęboką negatywność, wyrażającą się w „naszej nierówności wobec nas samych lub bytu, którym stajemy się [w drodze] do naszego prawdziwego bytu”². Docierając do tej negatywności, Nabert koncentruje się wokół momentu zwrotnego refleksji, przekształcenia doświadczenia negatywnego w doświadczenie pozytywne, w odkrycie przez Ja afirmacji, która nie pozwala świadomości ulegać doświadczeniom negatywnym i przekształca je w pragnienie odnowy, wzniesienia się ponad nie. W *Elementach etyki* Nabert skupił się na kluczowym dla jego filozofii pojęciu afirmacji źródłowej (*affirmation originnaire*), pierwotnego aktu świadomości, będącego miarą i zarazem źródłem rozwoju psychicznego Ja. Filozofia, jak głosił Nabert w *Elementach etyki*, ma za zadanie wnieść człowieka na wyższy poziom świadomości samego siebie, tak, aby mógł on poprzez własne dążenia i przedsięwzięcia odkryć swój związek z Absolutem. Tylko przyjęcie istnienia takiego związku umożliwi człowiekowi odnalezienie fundamentów własnej tożsamości i uzyskanie dojrzałości duchowej. Filozof powinien poszukiwać znaczenia aktów, poprzez które objawia się egzystencja, spośród których, jak zauważał Nabert, wyróżnia się „akt bardziej sekretny, gdzie świadomość okazuje się nadrzędna wobec własnych decyzji i oświetla się światłem, którego nie jest źródłem”³.

Duchowa sfera egzystencji, co podkreślał Nabert, wciąż się wymyka ujęciu w jasne i powszechnie akceptowane systemy pojęć, jest niezgłębiona i nie można stosować wobec niej modelu przyczynowo-skutkowego, stosowanego przez rozum wobec rzeczy zewnętrznych. Duch, będąc źródłem sprawczości nas samych, nie może sam siebie bezpośrednio uchwycić, a jedynie może się objawiać poprzez nasze dzieła. Ujawnia się dopiero pokonując opór, odnajdując swoją niewierność wobec siebie i swojego powołania w poczuciu błędu, porażki, cierpienia. Co gorsza, żeby świadomość mogła stać się

¹ P. Levert, w: *Louis Lavelle – Jean Nabert*, „Archives de Philosophie”, 1983 (46), s. 44.

² J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, s. 61.

³ Tamże, s. 111-112.

świadomością czystą, przezroczystą dla samej siebie, musiałaby zrezygnować z własnej egzystencji albo z własnej podmiotowości. Konflikt człowieka skazanego na wyrzeczenie się siebie po to, aby się mógł w pełni zrealizować, uświadamia mu, że jest duchem ograniczonym i wyalienowanym. Przywiązany do samego siebie jednocześnie dąży do tego, co go przerasta. Człowiek jawi się w wyniku refleksji jako istota wewnętrznie rozdarta, w której współegzystują. Ja czyste – otwarte na poszukiwanie i odkrywanie Absolutu, oraz Ja konkretne, przeciwstawiające się czystości i przesłaniające najintymniejsze źródło człowieczeństwa.

Świadomość w kolejnych etapach rozwoju uświadamia sobie, że w refleksji nad sobą nie wystarcza jej już obcowanie ze sobą, że potrzebny jest jej do tego świat, druga świadomość, obecność Transcendencji, wreszcie przejawy tej Transcendencji nie tylko w świadomości, ale i w historii, w dziejącej się w świecie, przeżywanej przez Ja rzeczywistości.

Wątki etyczne, wprowadzone w *Elementach etyki*, powróciły w *Eseju o zlu* – koncentrującym się wokół pojęcia *injustifiable* (to, co niemożliwe do usprawiedliwienia). Jean Nabert w *Eseju*, analizując realność istnienia zła w życiu człowieka, sugerował możliwość przyjęcia metafizycznego fundamentu dla etyki, który umożliwiłby usprawiedliwienie tego, co niemożliwe do usprawiedliwienia, dzięki ingerencji Drugiego. Tutaj pojawiają się również zaczątki refleksji nad związkami problematyki dojrzenia świadomości z jej religijnością. „Połączenie doświadczenia zła (...) z jednej strony, z doświadczeniem religijnym z drugiej, w ich wzajemnym napięciu, w ich wzajemnym narastaniu i rozwijaniu się, w zgodności, może mieć sens tylko pod tym warunkiem, że istnieje potwierdzona doskonałość, przeciwstawiona złu.”⁴

W ostatnich swoich pracach Jean Nabert, jak się wydaje, zmierzał do rozstrzygnięcia problemu, czy istnieje możliwość stworzenia filozofii religii zgodnej z wymaganiami metody refleksyjnej i możliwej do uzgodnienia z filozoficzną etyką. Podstawowym pytaniem, na które musiał znaleźć odpowiedź, aby rozwiązać powyższy problem, było: „czy jest miejsce dla problematyki boskości – właśnie raczej boskości niż Boga – w filozofii, która nie opiera się ani na intuicji istot, ani na intuicji *ens a se* lub Boga”⁵. Do sformułowania tego problemu dochodził Nabert stopniowo, analizując i odrzucając kolejne propozycje stworzenia autonomicznej moralności, czy próbując rozwiązać problem usprawiedliwienia. Równocześnie, podej-

mując analizy związane z ideą Boga, rozwijał tematy obecne już wcześniej w jego twórczości, jak choćby problem opozycji podmiotowości i afirmacji źródłowej.

Problem Boga, lub raczej tego, co boskie, pojawiał się załóżkowo, już na poziomie pierwotnej afirmacji. W pierwszych zdaniach wydanego pośmiertnie dzieła *Le désir de Dieu*, Nabert wskazuje na podobieństwo problematyki poruszanej w tej pracy z głównymi problemami podnoszonymi w *Éléments pour une éthique*. „Pragnienie Boga zmieszane jest z pragnieniem zrozumienia samego siebie.”⁶ Idea ta pojawia się u Naberta, gdy próbuje on badać wysiłki człowieka, pragnącego zrozumieć, odnowić i usprawiedliwić siebie: „Prawdą jest, że pragnienie Boga łączy się z pragnieniem rozumienia siebie oraz że to pragnienie pojawia się, i nie może przestać się pojawiać w świadomości, która dąży do uchwycenia tego, czym jest i czym była, niecierpliwie poszukując wyzwolenia i uzasadnienia samej siebie.”⁷ Problem boskości w badaniach Naberta wiąże się nierozdzielnie z problemem „egzystencji, która utrzymuje sens lub tworzy go, ugruntowuje i zapewnia mu absolutność w taki sposób, że bez egzystencji boskość zdaje się nam umykać”⁸. Ale w jakim sensie filozofia w sposób zasadny może podjąć ideę tego, co boskie, i mówić o pragnieniu Boga?

Dla Jean Naberta oczywiście jest, że jeżeli filozofia odwołuje się do przesłanki, którą odnajduje w świadomości, ale której nie potrafi precyzyjnie określić, zobowiązana jest do zrozumienia jej sensu i wykazania źródeł jej istnienia w człowieku. Filozofia, jego zdaniem, chcąc poznać Boga, powinna odrzucić wszelkie koncepcje Boga, czy to pochodzące od niej samej, czy z nauki, czy nawet z religii, które nie odpowiadają posiadanemu przez człowieka pragnieniu. Aby odnaleźć Boga, który nie byłby bożkiem – budującym świat demiurgiem – ale aby był to Bóg, którego mamy pragnienie tak intymne, tak jedyne, tak podstawowe, że musi być uważany za „tworzącego świadomość siebie”, należy zacząć od poszukiwania tego, co boskie.⁹ To, co boskie, ma sens tylko w odniesieniu do rozwoju świadomości, gdyż „wewnętrzne życie Boga (*la vie intérieure de Dieu*) przechodzi w istocie przez świadomości, które mają pogłębić jego sens”¹⁰. Zdaniem Naberta świadomość wyobraża sobie to, co boskie, kiedy zastanawia się nad tym, co ją stwarza, co powoduje, że jest ona tym właśnie, czym jest albo raczej czym się staje. Rozważając to, co boskie, w relacji do idei Boga,

⁴ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1996, s. 56.

⁵ J. Nabert, *Le divin et Dieu*, w: J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, s. 413.

⁶ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, s. 21.

⁷ J. Nabert, *Le divin et Dieu*, s. 418.

⁸ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, s. 101.

⁹ Por. P. Levret, *La pensée existentielle de J. Nabert*, „Les Etudes Philosophiques” 1962 (17), s. 368.

¹⁰ J. Nabert, *Le divin et Dieu*, s. 420.

Nabert usiłuje uchwycić zmiany świadomości, która dostosowując się do idei tego co boskie, zbliża się do Boga. Przejście od tego, co boskie, do Boga polega najpierw na odsunięciu wszelkiej idei Boga: „Wychodzenie od boskości jest drogą w stronę Boga, który jest jedynie boskością i nie ma żadnego udziału w tym, co nieusprawiedliwione (*l'injustifiable*), co jest złem; jest to boskość, która nie jest ani wszechmocna, ani wszechwiedząca i w której nie ma już miejsca na pytanie, jak jest możliwa jej zgodność z istnieniem świata”¹¹; dopiero taka procedura pozwala nam zbliżyć się do tego, co boskie. W ten sposób „boskość, która była jak predykat tego, co wykracza poza, zostaje zastąpiona przez charakter aktów – lub bytów – odpowiadających »wewnątrz«, na myśl nieuwarunkowanego, która znajduje się w centrum pragnienia Boga i zrozumienia siebie”¹². Dzięki temu świadomość może być legalnym „sędzią tego, co boskie”, i możliwe jest przejście między sferą rozumu i wiary. Bóg, którego poszukuje Nabert, co należy podkreślić, to Bóg dla człowieka, mogący zaspokoić subiektywne pragnienie Ja, dążącego do jakiegoś uczestnictwa w przekraczającej je doskonałości.

Dotrzeć do tego, co boskie, można jedynie dzięki analizie trwale wpisanego w strukturę świadomości pragnienia Boga. Nabert rozpoczyna badanie pragnienia Boga od analizy problemów związanych z konstytuowaniem się podmiotowości, ponieważ „to właśnie warunki możliwości samoświadomości tworzą pragnienie Boga”¹³. Trzeba wytłumaczyć świadomość, uchwycić zasadę osądu, zgodnie z którą podmiot potwierdza swoją egzystencję. Jest to jedyna droga dla refleksyjnej filozofii, która może afirmować Boga tylko wtedy, gdy stanowi On warunek jestem lub dokładniej wtedy, gdy afirmacja, której znaczenie jest ściśle współzależne ze strukturą podmiotowości, zawiera się w jestem, gdy pragnienie Boga jest pragnieniem tego, co odpowiadałoby wymaganiom świadomości, wpisanym w jej strukturę.¹⁴

Pragnienie Boga, odnajdywane w wyniku refleksji, zdaniem Naberta, nie redukuje się do żadnego innego pragnienia, jest zawarte w naturalnych skłonnościach, na które składają się akty, operacje, uczucia, wymykające się normom poprzez „swoją wyższość” i które gromadzą się, ponieważ odnajdują obecność „tego, co Fichte nazywał absolutnym dążeniem do Absolutu”¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 423.

¹² Tamże, s. 419.

¹³ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 23: „Le désir de Dieu, c'est le désir de ce qui répondrait effectivement à des exigences de la conscience inscrites dans sa structure.”

¹⁵ J. Nabert, *Le divin et Dieu*, s. 422.

Pragnienie wyklucza posiadanie, toteż analizując pragnienie Boga, dostrzegamy narzucające się doświadczenie braku¹⁶; odczucie to nie dotyczy Bożej obecności, lecz Jego nieobecności. Wszystkie analizy Naberta pomijają pytanie o egzystencję – nie możemy twierdzić, że boskie akty mogą być kiedykolwiek wypełnione, a tym bardziej, że boskie byty istnieją. Nabert, zdając sobie sprawę z tej trudności, zadaje wprost pytanie – czy to, co boskie, może zachować sens, podczas gdy w punkcie wyjścia brakuje podmiotu, któremu odpowiadają boskie atrybuty?¹⁷

Wiemy, co oznacza predykat odnoszący się do tego, co boskie, i pod jakimi warunkami może zostać zastosowany, lecz nie wiemy, czy te warunki są rzeczywiście spełniane, podmiot boskości jest bowiem podmiotem potencjalnym, a nie rzeczywistym. Czy jednak naprawdę jest on tylko podmiotem potencjalnym? Akt, odpowiadając na ideę boskości, musi koniecznie zostać odniesiony do jakiegoś Ja – co już wskazuje, że jeśli nazywamy ten podmiot Bogiem, to możemy Go pojmować tylko jako osobę. Wracamy tu do problematyki związanej z możliwością usprawiedliwienia. Przypomnijmy, że usprawiedliwienie byłoby możliwe, gdyby można było spotkać osobę, która dla każdego jest absolutną obecnością, ale nie kontemplacją bytu absolutnego. Z drugiej jednak strony, Ja jest właśnie niezdolne do takiego aktu, a k t a b s o l u t n y jest tym, o którym marzymy, ale którego nie jesteśmy w stanie dokonać.¹⁸

Rozwiązanie tej trudności tkwi w pośrednictwie innych. Ja nie może pretendować do boskości. Zresztą, nawet jeśli popełniłoby akt, który całkowicie odpowiada afirmacji boskości, nie wiedziałoby o tym. Ale czy możemy wykluczyć, że ktoś inny byłby tym, którego Ja odkrywa poza sobą poprzez akty i byty realizujące w jego oczach Absolut, którego ideę znajduje w sobie? Jak wcześniej w *Eseju o złu* wykazywał Nabert, człowiek dla odnowy i usprawiedliwienia potrzebuje przykładu oraz interwencji innych, dojrzałych duchowo jaźni. Tym sposobem pragnienie Boga okazuje się pragnieniem otrzymania od drugiego tego, czego nie możemy oczekiwać od siebie.

Jedynie konkretna, historyczna boska osoba jest w stanie dać nam przykład możliwości zrównania się ze sobą samym i nadzieję usprawiedliwienia zła: „religijne doświadczenie daje niepokonaną pewność – nie tylko, że zbawienie jest możliwe, ale że wszystko nieusprawiedliwione, z pozoru i według sądu ludzkiego, nie jest ostatnim słowem egzystencji”¹⁹.

¹⁶ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, s. 59.

¹⁷ J. Nabert, *Le divin et Dieu*, s. 413.

¹⁸ For J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté...*, s. 115.

¹⁹ Tamże, s. 178.

Koncepcja boskości Naberta jest ważna dla filozofii religii, pozwala ona zdefiniować relacje między Absolutem, tym, co boskie, i Bogiem. Absolut to bezwarunkowa afirmacja, którą każdy odnajduje w samym sobie i na której etyka opiera rozwój egzystencji. Nawet jeśli boskość również opiera się na tej afirmacji, nie zlewa się z Absolutem, bowiem „przejście od Absolutu do tego, co boskie, jest przejściem od tego, co jest pomyślane, do tego, co jest uchwycone, w zależności od jakości i konkretnych operacji”²⁰; to, co boskie, odpowiada „sposobowi, w jaki Absolut przejawia się w świecie i jest dostępny świadomości, która afirmując Absolut, musi go poszukiwać i uznać”²¹. A zatem to, co boskie jest wyrazem Absolutu, formą, którą musi on przyjąć, by móc przejawiać się w świecie i być uznanym za Boga.

Jeżeli rozpoczęliśmy nasze poszukiwania od tego, co boskie, afirmacja Boga ukazuje nam się jako przejście od predykatu do podmiotu, od możliwego do rzeczywistego. Afirmacja Boga jest potwierdzeniem tego, że wartości, w których przejawia się boskość, rzeczywiście wcieliły się w egzystencję.

Idea tego, co boskie stanowi zarazem ważny element rozwoju świadomości, pojawia się w momencie, kiedy świadomość, zaczynając od refleksji, zwraca się w stronę świata. Odtąd pytanie, które wysuwa się na plan pierwszy, dotyczy określenia stosunku między pewnością refleksyjną i świadectwami, które wydają się nam potwierdzać obecność t e g o, co boskie w świecie i w historii. Idea ta świadczy również o tym, że refleksja nie może zatrzymać się na samej sobie.

Ja dąży do zredukowania różnicy oddzielającej je od siebie i to właśnie wyznacza jego rozwój. Oczywiście Ja zawsze pozostaje oddalone od celu. Boskość nie charakteryzuje tego rozwoju, jego spełnienie znajduje się poza możliwościami Ja, boskość należy do innego porządku i nie jest zależna od arbitralnych zasad jakiejś etyki. Nabert podkreśla, że istnieje niepokonana opozycja między tym, co boskie, określone przez wymagania czystej świadomości, i moralnym doświadczeniem, opisywanym w ramach nauki o moralności. Możemy przyjąć, że idea t e g o, co boskie, jest w tym sensie normatywna, iż zabiega ona o to, aby do idei Boga nie dostało się nic, co nie jest boskie.²²

Uchwycenie tego, co boskie, jednakże pozwala człowiekowi poznać własną miarę, przypomina mu, czym jest i do czego powinien dążyć, ukazuje etyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Będąc warunkiem zaistnienia świadomości siebie, staje się punktem stycznym dwu światów. Absolut,

który boskość wyraża na poziomie ludzkiej świadomości, pozostaje nierealny, dopóki nie odnajdziemy jego historycznego spełnienia. Przyjmując pojęcie boskości, świadomość odnosi je do historii i świata, sprawdzając, czy objawia się w nich Absolut tak wyraźny, że można go nazwać Bogiem. Ważną rolę odgrywa przy tym pojęcie świadectwa. Świadectwo, łączące się z relacją doświadczenia Absolutu, będąc zdarzeniem historycznym, przestaje być paradoksem, gdy przyjmiemy, że rozwój świadomości dokonuje się na drodze interpretacji znaków zewnętrznych, a więc również tych, które swoje źródła mają w Absolutcie.

Dzięki analizom Jean Naberta okazuje się, że filozofia może mówić o Bogu nie tylko negatywnie, robiąc w ten sposób miejsce dla aktu wiary. Może ona także określać zawartość wiary, zakazując nam przyjmowania wierzeń, które nie odpowiadałyby idei, jaką ona kształtuje z tego, co boskie. Można powiedzieć słowami Naberta, że jego filozofia „prowadzi w stronę Boga, który nie jest bytem uniwersalnym i nieskończonym teologii tradycyjnej”, oraz że dzięki refleksyjnym analizom, ukazuje nam ona, iż „pe-wien rodzaj personalizacji absolutu staje się wówczas możliwy”²³.

Nabert wskazuje w wyprawie intelektualnej, przeprowadzonej z pełną pokorą wobec wymogów metody refleksyjnej, że mimo pozorów Bóg filozofii refleksyjnej nie może być Bogiem immanentnym, może być natomiast Bogiem osobowym. Tak, pośród wahań i zastrzeżeń, zarysowuje się idea wiary i doświadczenia religijnego, która stanowi przedłużenie filozofii refleksyjnej. Nie dotyczy ona intuicji Boga, lecz spotkania z bytami, w których objawia się to, co boskie.

Przeprowadzona powyżej pobieżna rekonstrukcja poglądów Naberta wydaje się konieczna dla zrozumienia ewolucji i rozwoju poglądów filozofa. W artykule *Boskość i Bóg* Nabert, podobnie jak w innych swoich pismach, często stosuje skróty myślowe i odwołuje się do idei omawianych gdzie indziej, ponadto wiele idei zawartych w tym artykule rozwijanych było we wcześniejszych pismach Naberta, część natomiast uzyskała ostateczny kształt dopiero w wydany już po śmierci filozofa dziele *Pragnienie Boga*. Koncepcje pojawiające się w tym piśmie stanowią dopiero załączkową postać rozwiniętej w ostatnim dziele koncepcji odkrywania idei boskości. Bez wprowadzenia rozumienia wywodów autora *Eseju o złu* byłoby, dla spotykających się z tą filozofią po raz pierwszy, zapewne w dużej mierze utrudnione. Tłumaczenie poniższe pośrednio również wskazuje na powody, dla których translatorzy tak rzadko podejmują się przyswojenia dzieł Naberta innym strefom językowym.

²⁰ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, s. 178.

²¹ Tamże, s. 180.

²² J. Nabert, *Le divin et Dieu*, s. 423.

²³ J. Nabert, *Le divin et Dieu*, s. 422.

JEAN NABERT

BOSKOŚĆ A BÓG*

Ideom wyrażonym w tym szkicu jedynie kontekst szerszego badania, w którym pojawiłyby się one jako wnioski, mógłby przynieść uzasadnienie mniej ogólne. Dlatego przedstawiamy je tu raczej w postaci pytań niż jednoznacznych odpowiedzi. Zastanówmy się, czy jest miejsce dla problematyki boskości – właśnie raczej boskości niż Boga – w filozofii, która nie opiera się ani na intuicji istot – w przedkrytycznym rozumieniu tego pojęcia – ani na intuicji *ens a se* lub Boga. Jeśli myśl czyni z refleksji dotyczącej idei skończoności nie tyle uzasadnienie czegoś, co nas przekracza, lecz źródło pierwotnej pewności, której przejrzystość wobec siebie samej czyni ją sędzią wszystkiego, co afirmuje, to czy boskość, tak jak i pragnienie Boga, posiada jakiś sens, jeżeli już w punkcie wyjścia brak podmiotu, któremu przysługują atrybuty boskie? Jeśli świadomość refleksyjna nie zdobędzie najpierw pewności co do bytu w stosunku do niej pierwotnego, a jedynie będzie się opierać na wewnętrznym charakterze aktu, który jest w stanie w każdym momencie uchwycić, to czy nie okaże się, że niebytu tej wewnętrzności nie ma nic wspólnego z nie-bytem bytu, który jest od bytu wyższy, gdyż jest źródłem wszelkiego bytu? Ujmując to bardziej precyzyjnie, zastanawiamy się, czy możliwość afirmacji boskości jest ściśle

związana z dwoistością następujących aktów: aktu Boga, który jest fundamentem boskości, i aktu jednostkowej świadomości, rozpoznającej boskość, a nawet współdziałającej z aktem Boga, jednak czyni to w taki sposób, który nie daje podstaw do stwierdzenia, że Bóg dochodzi do samoświadomości jedynie poprzez każdą ze świadomości, których jest zasadą – ponieważ te dwa akty pozostają odrębne.

W filozofii nie podważającej dwoistości tych aktów określenie boskości napotyka na pewne trudności. Przypominamy je w tym miejscu, by zaznaczyć, że są one zasadniczo różne od tych, z którymi styka się filozofia czystej wewnętrzności (*l'intériorité pure*), i aby tym samym podkreślić paradoksalność i, na pierwszy rzut oka, nierozwiązywalność problematyki boskości w ramach tej filozofii. Łatwo uchwycić powody, dla których atrakcyjna była dla ontologii inspirowana neoplatonizmem metoda, wzbraniająca się przed nadaniem Pierwszemu pozytywnych predykatów. Bowiem każdy taki predykat jest zarazem określeniem, które narusza transcendencję Absolutu. Czy nie byłoby zatem rzeczą pożądaną, żeby między Bogiem i Jego określeniami zostawić na tyle luźny związek, by w pełni zachować niewyczerpalną i niepojętą rzeczywistość Boga? O ile zrozumienie atrybutów Boga pozwala wznieść się do Niego, nie oznacza to przecież, że Bóg jest podporządkowany wewnętrznej konieczności tych atrybutów. Z tego powodu sformułowanie spójnej koncepcji boskości staje się trudne. Jednoznaczność, tak często uważaną w ontologii za fundamentalny charakter bytu, chciano by przypisać również boskości. Jednoznaczność tę podają jednak w wątpliwość wielorakie drogi, którymi zdążano, aby dotrzeć do Pierwszego, oraz różnorodność wymogów, które zakłada afirmacja Boga. Między postulatem inteligibilności świata, któremu odpowiadają niektóre z tych wymogów, a poszukiwaniem obecności absolutnej, dającej indywidualnej świadomości możliwość modlitwy i nadzieję, mieszczą się liczne stanowiska pośrednie i tyleż odpowiadających im prób, zmierzających do pogodzenia tych dwóch odmiennych sposobów poszukiwania Boga; jest jednak rzeczą wątpliwą, czy kiedykolwiek będzie możliwe ich pogodzenie.

Czy zastępując ideę bytu ideą aktu absolutnego, znosi się głęboką sprzeczność między pozaczasową koniecznością Boga a stwórczą mocą, która staje się fundamentalnym atrybutem [Jego] istoty? Czy idea jedyne centrum odpowiadająca myśli nieskończonej, w pełni zgodnej ze sobą, będącej w opozycji do świadomości skończonych, oraz zachęta do ujmowania tego centrum w postaci osoby – przy pewnej nieokreśloności tego pojęcia – usuwa zasadniczą różnicę rozumienia idei boskości w obu tych perspektywach? Czy można, nie popełniając nadużycia, połączyć boski

* Tłumaczony artykuł *Le divin et Dieu* zawarty jest w książce J. Naberta *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, s. 413-426. Wcześniej ukazał się on w: *Les Etudes philosophiques*, 1959 (14), s. 321-332.

charakter duchowej energii stwórczego porywu, który „został dany raz na zawsze”, a którego celowość konstytuuje się stopniowo, tak że nie ma racji bytu innej niż jego ostateczne spełnienie w człowieku, z ideą Boga, dla którego ludzkość, w porównaniu z wszystkimi żywymi istotami, jest przebóstwiona, gdyż od początku odpowiada na oczekiwanie miłości? Czy trzeba zatem, by świadomość zwracała się w stronę Boga pozbawionego właściwości, czy – jeśli prawda każdego z osobna atrybutu Boga zasadza się na istocie – należy, biorąc pod uwagę ogrom istoty boskiej, zgodzić się, że Bóg pozostaje niepojęty właśnie ze względu na swą nieskończoność?

Jeżeli zatem to doświadczenie (nazwane tak lub inaczej) ma nas upewnić co do jedności predykatów Boga, to będzie ono musiało przekroczyć uwarunkowania doświadczenia ludzkiego, podporządkowanego pewnym logicznym warunkom zgodności między afirmowanymi predykatami danego pojęcia. Czy zatem nie jest tak, że to właśnie mnożąc różne punkty postrzegania tego, co nas przekracza, w najwłaściwszy sposób uchwycimy boskość Boga? Jeśli prawdą jest, jak twierdzi Hocking, że rozwijanie się poznania Boga łączy się z rozwijaniem się predykatów Boga, przy czym każdy predykat rozważany sam w sobie jest jednocześnie w równym stopniu prawdziwy, jak i fałszywy i musi być zrównoważony przez predykat przeciwstawny: możemy powiedzieć, że Bóg jest osobowy i nieosobowy, lub transpersonalny, miłosierny i nieubłagany, bliski i daleki, wszechmocny i wszechwiedzący, a pomimo to nie jest żadną z tych antytez czy par przeciwieństw, które nie znajdują odpowiednika w jedności doświadczenia. Nie zubożając naszej pewności ani nie stanowiąc dla niej zagrożenia, negacja jednego atrybutu przez drugi prowadzi raczej do utwierdzenia tej pewności. Ponadto możliwości rozumowania przez analogię są nieskończone i dopuszczają tworzenie za pomocą naszych ludzkich przymiotników sposób dochodzenia do boskości Boga. Tam, gdzie dialektyka, jakkolwiek zręczna w godzeniu przeciwieństw, poniosłaby klęskę, autentyczne doświadczenie Boga przewycięża różnorodność i przeciwstawność predykatów. Poprzez intuicję Boga, czy to specyficznie metafizyczną, czy o bardziej emocjonalnym charakterze, zostaje zagwarantowana jedność Boga w Jego ontologicznej pełni. Dla atrybutu jedności uczynimy ten wyjątek, przed którym wzbraniał się Plotyn, mówiąc o Jedni. I postępując się ważnym rozróżnieniem Bradleya, powiemy, że pewność co do *that* tak dalece przewyższa tę dotyczącą *what*, że zamiast zakazywać – nakazuje nam wzbogacenie i pogłębienie naszego doświadczenia Boga przez doświadczenie boskości.

Trudne wydaje się oddzielenie określeń boskości od myślenia *ens a se* lub od ontologii, jakkolwiek by ona nie była. Oddzielając się, określenia

te narażone są na pojęciową nieostrość, na znaturalizowanie i na – ośmielić się tak to nazwać – zmieszanie z tym, co niewysłowione, jak w uśmiechu czy śpiewie, a co za tym idzie, na utratę własnego charakteru i zaistnienie jedynie jako pozostający w świadomości ślad specyficznego doświadczenia, którego wszystkie elementy razem odnosiły się do samego bytu Boga.

Ale to właśnie ten pozostający w świadomości ślad stanowi problem. Dla utrwalenia autorytetu i siły naszego doświadczenia boskości, nie bez pewnego ryzyka łączy się je z jakąś koncepcją świata. Kiedy jedna ontologia ustępuje miejsca innej, przeświadczenie (*sentiment*), o którym myślano, że z niej właśnie czerpało całą swoją prawdę, wydaje się skazane na zniknięcie. Jednakże to, co usprawiedliwia trwałość przeświadczenia, nie jest koniecznym tym, czym zdawało się na początku. Świadomość ludzka, zanim stanie się zdolna do zwrócenia ku samej sobie, łączy nieodparcie swe najmocniejsze przeświadczenia z koncepcjami wszechświata oraz Boga, nie zdając sobie sprawy z chwiejności tychże koncepcji. Jest to prawdziwe w odniesieniu do odczucia (*sentiment*) boskości. Oprócz odczucia boskości nie istnieje żadne inne, które przybrałoby w doświadczeniu tak różnorodne formy, byłoby przyjmowane na podstawie tylu sprzecznych uzasadnień i powiązane z tyloma wzajemnie niezgodnymi ontologiami, jakie, tym samym, dostarczyłyby socjologii i psychologii tak bogatego materiału badawczego. Otóż dzieje się to w chwili, kiedy rzeczywista pozostałość przeświadczenia wydaje się coraz bardziej, o ile nie całkowicie, niezależna od ontologii, która je podtrzymywała; kiedy nie ma już zgodności między „przedstawieniem obiektywnym” a „rzeczywistością formalną”, naturą, istotą, co do której świadomość może mieć wątpliwości. Istnieją dwie przeciwstawne i zarazem komplementarne skłonności, co do których istnieje obawa, że mogłyby one obydwie prowadzić do jednakowo fałszywych konkluzji. Pierwsza z nich polega na odrzuceniu przypuszczenia, że świadomość mogłaby wciąż doznawać niektórych uczuć (*sentiments*), pomimo odrzucenia racji, które uważa się za ściśle z nimi związane. Druga zasadza się na przekonaniu, że przeznaczeniem tych uczuć jest w efekcie rozpad i zanik, gdyby racje te uznane zostały za fałszywe. Naukowa analiza podejmie się wyjaśnienia powstania narodzin i istnienia tych skłonności poprzez czysto ludzkie reakcje na niepokój i strach.

Czy nie wystarczyłoby jednak, jeśli nie dla uzasadnienia, to przynajmniej dla co najmniej zrozumienia odczucia boskości, przy nieobecności jakiegokolwiek ontologii, odnieść się do autentyczności aktów intencjonalnych, których korelatem jest to odczucie? Czy akty intencjonalne nie zaświadczały o tym, że nie istnieje taka świadomość, której boskość byłaby niedostępna, o ile tylko świadomość ta oddzieli się od siebie i swojej su-

biektywności, otwierając na obecność boskości? Czy charakterystyczne ukierunkowanie świadomości dokonującej tych aktów ku zewnątrz nie jest najbardziej odpowiedni do zagwarantowania prawdy boskości i jej określeń? Jeśli byłaby możliwość stwierdzenia, że korelat tych aktów intencjonalnych może zostać opisany w taki sposób, że skłoni on każdą świadomość do uznania go i że nie będzie już miejsca dla żadnej wątpliwości, dotyczącej określeń boskości, nie znajdziemy wówczas metody bardziej kuszącej, utrzymanej na płaszczyźnie czysto ejdetycznej. Czy jednak, z chwilą oddzielenia tych określeń od intuicji bytu lub Boga, który jest ich podporą, nie pozostanie w nich jedynie nieskończona w określeniach zmienność? Czy można by ująć w jakichś granicach różnorodność aspektów, jakie przybiera *sacrum* – korelat aktu intencjonalnego? Czy intuicji *ens a se* nie powinno towarzyszyć minimum określeń wystarczająco oczywistych, aby ustalić istotne cechy boskości? Czy jest możliwe istnienie Boga i implikacja niektórych [Jego] atrybutów, jeśli intuicja ta nie będzie domyślnie lub wprost oparta na ontologii ustanawiającej, przy pomocy właściwych dla niej środków? Jeśli boskość miałaby oznaczać wszechmoc stwórczą nierozzerwalnie związaną z ideą osoby, to czy będzie wtedy [również] korelatem aktu intencjonalnego? Można się obawiać, czy opis lub analiza tych aktów nie doprowadzą do przeciwstawnych konkluzji. Byłoby to równoznaczne z przyznaniem się do niepewności metody, zasadniczo używanej do zachowania ustawiczności zachowania trwałości odczucia boskości poprzez wykazywanie prawdziwości aktów odnoszących się do Boga. Czy istnieje jednak jakaś inna droga, na której można rozwiązywać problemy związane z problematyką boskością?

Intelekt obiektywizuje wszystko, czym się zajmuje. Przekształca w byt to, co jest światłem, transparentją, aktem. Logika predykcji, przeniesiona na Boga, ma swoje źródło w podobnym sposobie rozumowania. Kiedy jednostkowa świadomość, wyczulona na charakterystyczną dla niej negatywność, skupia się na sobie, aby uchwycić w tym, co jest w niej najbardziej wewnętrzne, akt będący negacją wszelkiego przedmiotu, wtedy intelekt dąży do skonstruowania prawdziwości tego aktu w oparciu o rację różną od niego, co prowadzi do dwoistości transcendentnego gwaranta tego aktu i wytwarzającej go inicjatywy – w tym momencie [intelekt] odkrywa duchowość tego aktu. Prawdą jest, że pragnienie Boga łączy się z pragnieniem rozumienia siebie oraz że to pragnienie pojawia się i nie może przestać wylaniać się w świadomości, która dąży do uchwycenia tego, czym jest i czym była, niecierpliwie poszukując wyzwolenia i uzasadnienia samej siebie. Jednak odmowa świadomości identyfikacji z tym, czym jest lub z jej przeszłością jako przeszłością indywidualnego „ja”, jest

odmową rozumienia siebie, które może dokonać się poprzez kategorie przedmiotowe lub dzięki jakiegokolwiek relacji, która by ją przyporządkowała temu, co w sposób istotny nie należy ściśle do jej aktu. Jej pragnienie Boga będące zarazem próbą zrozumienia siebie jest ściśle związane z nieustannym odkrywaniem przez świadomość pewnego rodzaju fundamentalnej alienacji, która uniemożliwia świadomości zrównanie się z sobą, i zarazem odkrywaniem możliwości refleksji, która konstytuuje [świadomość refleksyjną] jako negację przedmiotu – jest ona zarazem świadomością czystą i świadomością wyalienowaną.

Jednakże opisana wyżej struktura świadomości samego siebie, która może zrozumieć siebie tylko poprzez poszukiwanie czystej wewnętrzności, opiera się na myśli o nieuwarunkowanym, czyli o tym, co jest radykalnie obce przyczynowości obowiązującej dla wszystkiego, co istnieje, dla wszystkiego, co należy do porządku bytów. Kiedy myśl o nieuwarunkowanym zwraca się w jakiś sposób ku samej sobie, afirmuje samą siebie w świadomości i poprzez świadomość siebie, tak że nie ma możliwości oddzielenia tej myśli od świadomości. Czy byłoby możliwe, by myśl wykroczyła poza świadomość i aby, będąc pierwotną wobec świadomości, stała się czymś „samym w sobie”? To głównie refleksją myśli nad sobą samą, w momencie spełniania aktu, przekształca się w świadomość siebie. Myśl właśnie dlatego, że nie ma początku, ujawnia świadomości czystej swój charakter i również przez nią obejmuje siebie w posiadanie. Stąd też wydaje się, że pierwotna pewność, stając się w świadomości indywidualnej aktem dla siebie, nie różni się od myśli o nieuwarunkowanym. Istnieje dla siebie i przez siebie w tożsamości jednego i drugiego. Jeśli istnieje coś wykraczającego ponad taką afirmację, pojawia się to w świadomości jedynie pod postacią samoświadomości i przestaje być postrzegane jako coś wykraczającego poza nią.

W tym znaczeniu można powiedzieć, że samoświadomość Boga zbieżna jest ze świadomością Boga posiadaną przez [jednostkową] świadomość. Nie wystarczy stwierdzić, że możemy definiować Boga jedynie przez negację, poprzez przeciwstawianie temu wszystkiemu, co jest w nas naturą, lub że rozumem możemy uchwycić w Bogu jedynie cechy formalne. Ponieważ to, co jest formalne, może być rozumiane tylko poprzez ideę czegoś wykraczającego poza nas, czego pozytywnie określona pełnia pozostaje dla nas niezrozumiała. Jest to wyznaczenie pewnego rodzaju agnostycyzmu, który tylko wiara może przezwyciężyć; jest to miejsce zarezerwowane dla tego, co nas przekracza, i jest to podmiot wszelkich określeń, centrum, w którym zbiegają się wszystkie predykaty. Myśl o nieuwarunkowanym, jednocząc „przez siebie” i zarazem „dla siebie” w afirmacji świadomości

czystej, pozwala wątpić w potrzebę utrzymywania dwoistości aktów, o których była mowa powyżej: aktu Boga, gwaranta boskości i aktu świadomości wezwanej do poznania tej boskości.

Z tego punktu widzenia wydaje się, że problematyka boskości pojmowana jako jakość aksjologiczna bytu transcendentnego głęboko się przekształca. Boskość, która była rozumiana jako predykat tego, co wykracza poza, zostaje zastąpiona przez charakter aktów – lub bytów – odpowiadających „wewnątrz” na myśl o nieuwarunkowanym, która znajduje się w centrum pragnienia Boga i zrozumienia siebie. Tak, jak rozum, logos lub poznanie, nawet jeśli przewyciężają zmienność subiektywności, nie mogą zostać oddzielone od operacji, które wykonują lub których sens odnawiają, tak i czyste „ja” nie jest oddzielone od indywidualnej świadomości, której jest duszą.

Jednak czysta świadomość wewnątrz nie może się jednak utrzymać, jeśli wolność nie zostanie zmuszona do weryfikowania, do realizacji i do uznania aktów, które wiernie przekazują światu myśl o nieuwarunkowanym. Boskość, jakość aksjologiczna, pełni bowiem zatem funkcję normatywną *a priori* normatywnego, zarówno w stosunku do tych aktów, jak i do idei Boga.

Ponieważ wewnętrzne życie Boga (*la vie intérieure de Dieu*) przechodzi w istocie przez świadomości, które mają pogłębić jego sens, konieczne jest, aby każda ze świadomości była wystarczająco wolna od tego, co w niej przypadkowe, by mogła czerpać z myśli o nieuwarunkowanym lub z afirmacji źródłowej poręczenie uprawniające ją i pobudzające ją do uznania poza sobą, w doświadczeniu ludzkim, aktów – lub bytów – które świadczą o boskości. Czy jednak to poręczenie jest już związane z jakimś *a priori*, jeśli decyduje o pewnym rodzaju ukierunkowanie uwagi duchowej oraz jeśli tworzy możliwość interpretacji doświadczenia objawienia rzeczywistości zgodnego z niektórymi warunkami stawianymi przez czystą świadomość? O jakie warunki chodzi? Takie, które są na tyle ścisłe, by wykluczyć liczne postaci boskości – lub *sacrum*, jednak na tyle nieokreślone, aby pozostawić doświadczeniu i historii nieprzewidywalność objawiania się boskości. Czy nie zawierają one w sposób istotny idei sprawczości duchowej, podporządkowanej całkowicie idei, której żadna analiza psychologiczna nie zdoła zgłębić, ponieważ jej akt dokonuje się wewnątrz motywacji, której znaczenia żadna świadomość nie jest w stanie pojąć do końca? Sprawczości duchowej, która, mimo że w pełni przypisana jakiemuś „ja”, już w samym akcie wyodrębnia się ze wszystkiego, co wypływa jedynie z „ja”, a w żadnym wypadku nie jest obowiązujące – z racji zasady, która jest im wspólna – dla wszystkich świadomości. Ale czy ta sprawczość

nie powinna, z drugiej strony, prowadzić do jedności bytu działającego, a w końcu do uzyskania pełnej zgody na konsekwencje wynikające z owej idei? Czy nie oznacza to, że predykaty Boga łączą się z predykatami działania zgodnego z wymogami czystej świadomości lub że pogłębienie predykatów tego działania jest jednocześnie zgłębianiem predykatów Boga? To właśnie w tym znaczeniu idea boskości tworzy wymiar duchowy, o którym bez obawy można powiedzieć, że jest on różny od wymiaru czysto moralnego. To *a priori* jest wezwaniem skierowanym do wolności, wezwaniem do nieskończonego realizowania siebie.

Jak każde *a priori*, tak i to stanowi podstawę wiedzy o obecności, jak również poczucia nieobecności. Gdy posłuszna wezwaniu boskości świadomość odwraca się od fałszywych absolutów, poczucie nieobecności boskości można zrozumieć jedynie przez odniesienie do zawsze aktualnych wymogów. Umożliwiają one usunięcie idoli, lecz pozostawiają puste miejsca, które domaga się wypełnienia. Jest to najbardziej fundamentalne doświadczenie dla świadomości, pozbawionej niektórych przekonań wskutek nieuznawania faktu, że ich przedmiot adekwatnie wyraża ideę boskości. W którym jednak momencie dokonuje się pierwsze odejście od tego, co wewnętrzne? Nie mamy tutaj do czynienia z regresem wewnętrzności do tego, co zewnętrzne, ani żadnym regresem duchowości: są to jedynie metafory, ponieważ w samym fakcie, że myśl o nieuwarunkowanym i życie Boga mogą się zrealizować tylko poprzez poszczególne świadomości, jest już nieprzewycięzalny element zewnętrzności. Odstępstwo zaczyna mieć miejsce wtedy, gdy sprawczość duchowa nie powraca do siebie, aby poddać się refleksji, która jako jedyna może decydować o jej czystości. Kiedy jednak boskość odnosi się do tego, co „poza”, może się zdarzyć, że wynikające z niej nakazy, które powinny wyznaczać [kierunki] życia człowieka, zostaną naznaczone pewnego rodzaju relatywizmem; gdy boskość pochodzi z czystej świadomości siebie, kierunek, który nadaje całej egzystencji, nie może być zgodny z kierunkiem nadawanym przez doświadczenie moralne, które przecież wymaga udziału pewnego przymusu. Jeśli idea czystej intencji staje się bliższa idei boskości niż moralności w sensie ścisłym, to cała sfera obowiązku w etyce, mającej regulować w porządku dóbr stosunki „moje”-„twoje”, określać odpowiedzialność, wyznaczać granice prawa, daje impuls do uregulowań, w których czysta świadomość nie rozpoznaje już samej siebie. Z pewnością wymiar boskości może osłabić ostrość konfliktów, złagodzić konsekwencje sprawiedliwości, wspierać iluzję nierealności zła. Ale nie łudźmy się! Bezwarunkowa wierność boskości, zajmując miejsce porządku moralnego jako takiego, w którym rządzi celowość, doprowadziłaby do rozpadu całego systemu norm moralnych i społecznych.

Powiedzieć by można za J.-J. Gourdem, że istnieje jakaś „niewspółmierność” (*incoordonable*) charakteru aktów, operacji i uczuć, które nie są sprzeczne z normami różnych funkcji świadomości – intelektualnej, estetycznej, moralnej – ale które umykają tym normom, można by powiedzieć: „odgórnice”, z racji mocno wyrażonej absolutności, której są świadectwem, z racji swej nieprzewidywalności, niemożności przekształcenia ich w uniwersalne reguły. Między różnymi aspektami „niewspółmierności”, czy też bycia „poza prawem”, istnieje następujące głębokie podobieństwo: pozwalają one odczuć obecność tego, co Fichte nazywał „absolutnym dążeniem do absolutu”. Ani nauka, ani sztuka, ani etyka nie są tu w żaden sposób pomniejszone, bowiem przebaczenie, ofiara i wzniosłość należą do innego porządku. Doniosłość tych aktów jest tak wielka, że stają się wymogiem. Wyrzeczenie, będące antytezą prawa, oznacza pełną zgodę na utratę czegoś. We wszystkich systemach niewspółmierność jest przeciwagą prawa i, nie powodując naszego wyjścia poza świat, przeciwstawia się porządkowaniu rzeczywistości przez naukę, a także ustalaniem przez moralność porządkowaniu stosunków międzyludzkich. Tak oto refleksja, unikając oparcia się na założeniach jakiejś wcześniej przyjętej ontologii i skupiając w jedną ideę elementy doświadczenia ludzkiego, które odpowiadają formom boskości, kieruje się w pewien sposób w stronę Boga. Gdy świadomość dokona wolnego wyboru *czegoś* „poza normą”, co ją szczególnie mocno dotknęło i przy tym wyborze się zatrzyma, to *coś* zaczyna symbolizować wszystko inne i w ten sposób prowadzi w stronę Boga, który w tradycyjnej teologii nie jest bytem uniwersalnym i nieskończonym. Staje się wówczas możliwy pewien rodzaj personalizacji absolutu.

Bez wątplenia idea niewspółmierności nie pozostaje wolna od pewnej dwuznaczności. Może istnieć dobre i złe bycie „poza normą”, a równowaga w ich intensywności nie wystarcza do odróżnienia jednego od drugiego. Wydaje się, że genewskiemu myślicielowi umknęła potrzeba rozpoznania niewspółmierności prawdziwie boskich na czystej świadomości i na *a priori*. Tym niemniej próba ta wyznacza drogę, którą może pójść refleksja nad boskością, nie wychodząca od Boga, ale ku Niemu zmierzająca.

Zatem dzięki jakim znakom, jakim wskazówkom rozpoznajemy boskość? Jakkolwiek byłyby one liczne, nie wywoływałyby najmniejszego zdziwienia, gdyby nie były rozumiane przez świadomość poruszoną tym samym duchem, który wznosił ją na poziom pewności pierwotnej. Trzeba, byśmy w konfrontacji ze wszystkimi świadectwami dokonali w nas samych wewnętrznego nawrócenia tego samego rodzaju, jak to, które konieczne jest dla naszego wzniesienia się ku myśli o nieuwarunkowanym. Gdyby nie było głębokiego pokrewieństwa między źródłowym aktem refleksyj-

nym a aktem, który nas wprowadza w rozumienie świadectw potwierdzających obecność boskości, należałoby zrezygnować z umacniania jednego przy pomocy drugiego. W pewnym sensie jest to kwestia relacji między rozumem a wiarą. Ich heterogeniczność byłaby nieredukowalna, a przechodzenie pomiędzy nimi stałoby się niemożliwe, gdyby rozum i wiara brały początek z dwóch radykalnie różnych aktów. Czy tym samym nie żądamy od świadomości, by stała się sędzią boskości? Bez wątplenia, tak. Ale dlaczego tak się dzieje? Dlatego, by nic, co nie jest boskie, nie zmieszało się z ideą Boga. Idea boskości jest normatywna. Z chwilą gdy o boskości decyduje Bóg, pojmowany i afirmowany w sposób spekulatywny, konieczne staje się nazwanie boskimi wielu aspektów świata, które boskimi nie są. Wychodzenie od boskości jest drogą w kierunku takiego Boga, który jest jedynie boskością i nie ma żadnego udziału w tym, co nieusprawiedliwione (*l'injustifiable*), i w tym, co złe; który nie jest ani wszechmocny, ani wszechwiedzący i który nie zostawia już miejsca na pytanie, jak możliwa jest zgoda na istnienie świata, gdzie każde zwycięstwo duchowe jest nietrwałe, każde dążenie do celu powstrzymywane przez wrogie siły, a żadne racjonalne uregulowania nie eliminują źródła buntowniczej negatywności. Koncepcja absolutu, która nie zachowuje czystego charakteru normatywnej idei boskości, powinna zostać odrzucona. Pośrednicząc między czystym „ja” a światem, nadaje zdarzeniom znaczenia, których żaden dowód rzeczowy nie może potwierdzić. Nie można zsumować śladów [boskości] tak, by gwarantowały autentyczną zgodność między przejmującą nowością boskości a ustawicznymi wymogami *a priori*. Boskość umyka temu, co mieści się w sferze dowodzenia lub prawdopodobieństwa. Może zostać rozpoznana tylko z inicjatywy świadomości, zgłębniona w tajemnicy serca, utrzymana w centrum uwagi, potwierdzona jako wyraz zgodności między faktem a ideą. Tym samym formalnie ten sam stosunek wszystkich świadomości do ich zasady może się różnicować i intensyfikować w nieskończoność. Nieusuwalność idei boskości nie jest zatem niezgodna ani z wolnością obecną w uznaniu raczej tego świadectwa niż innego, ani z niemożnością uwolnienia się pojedynczej świadomości od czasu i miejsca zdarzenia. Jedynie (czy – jednakże) związek boskości z początkową pewnością pozostaje stały.

Dlaczego jednak świadomość nie miałaby uważać za jedyne tego świadectwa, które sprawia, że pojawia się odczuwana i przeżywana przez nią współzależność między tym, co jej przynosi objawienie, a tym, co sama odkrywa, pogłębiając ideę boskości, która pośredniczy w relacjach czystego „ja” ze światem i z egzystencją! Nie ma sprzeczności między dążeniem świadomości do ubóstwienia tego, co objawia boskość, a cechami spraw-

czości duchowej, które wypływają z czystej idei boskości. Ponieważ określenia boskości nie są predykatami jakiegoś bytu, jakiegoś podmiotu orzeczenia; ponieważ są one dla nas formami, dzięki którym możemy uchwycić bezpośrednio w akcie, w bycie – światło, którego nie przyćmi nawet realność tego aktu czy bytu, jak to się dzieje we wszystkich innych przypadkach; to nic nie stoi na przeszkodzie, by przypisać temu [aktowi czy] bytowi jakości, które w nim możemy uchwycić. Mimo że – jak mówi Kant – przyjęcie hipotezy nadprzyrodzonego pochodzenia tego bytu nie jest nam całkowicie wzbronione, to jednak w niczym nam praktycznie nie pomaga, gdyż prawzór, *Urbild*, jest w nas, w zwykłych ludziach, i to dzięki temu prawzorowi rozstrzygamy o tym, co bytowi odpowiada. A ponieważ ta hipoteza – dorzucza Kant – sprawiłaby, że w konsekwencji musielibyśmy przypisać bytowi „niezmienną czystość woli, nie nabytą, lecz wrodzoną, która uniemożliwiałaby mu wszelkie wykroczenie. Tym samym dystans pomiędzy nim a zwykłym człowiekiem stałby się tak nieskończenie wielki, że ów boski człowiek nie mógłby być stawiany mu za przykład.”¹ Ważne jest także, by nie popełnić pomyłki co do znaczenia tego przykładu, który jest czymś znacznie więcej niż tylko ilustracją czy weryfikacją, za pomocą jakiegoś nieznaczącego przypadku, idei, której treść byłaby już ustalona. Wręcz przeciwnie, poprzez te przykłady dokonuje się życie Boga, rozwój świadomości Boga, każdorazowo nadając boskości nowy lub głębszy sens. Sens ten nie został odkryty w wyniku samej tylko analizy idei. Od idei można oczekiwać jedynie ukierunkowania i rozszerzenia uwagi, niezbędnych dla rozpoznania i przyswojenia przykładu.

Tak samo łatwiej jest zrozumieć powody, z jakich *sacrum*, podobnie jak boskość, ukazuje się nam poprzez pewne byty, w których dokonuje się rozwój świadomości Boga, gdy nie czyni się z *sacrum* jakiejś jakości charyzmatycznej, która z powodu uprzedmiotowienia projekcji uczuć trwogi lub nadziei mogłaby należeć do czegośkolwiek, gdy *sacrum* jest na tyle zinterioryzowane, że można je z powrotem odnieść do jego źródła, tak by nie było już rozumiane jako predykat osoby transcendentnej wobec świata. To samo można by powiedzieć o aktach lub bytach objawiających wzniosłość moralną. Dopóki wzniosłość zazwyczaj kontemplowana prezentuje element negatywności z powodu odczuwalnej nieadekwatności między ideami, których jest wyrazem, a aspektami przyrody lub sztuki wzbudzającymi uczucie wzniosłości w ludzkiej duszy, dopóty wzniosłość niektórych aktów świadczy o duchowej sprawczości, która jest promocją boskości. Odnajdujemy tutaj to samo wezwanie do uznania boskości, świętości

i wzniosłości ze względu na pokrewieństwo między aktem wewnętrznym wobec duchowej sprawczości a aktem zawartym w uświadomieniu sobie nieuwarunkowanego.

Dlatego też, jeżeli chcemy nadać pokorze, jaką wzbudza w nas wzniosłość lub *sacrum*, jej prawdziwe znaczenie, nie możemy pozostawać jedynie w obrębie moralności. Czy chcielibyśmy bowiem osłabić byt działający, zniszczyć w nim tę część pychy, dumy, odwagi, której wymaga każdy zamiar i życie w ogóle? Czy nie ma w pokorze swoistej deprecjacji siebie, skłaniającej nas do ucieczki przed odpowiedzialnością, która powinna przecież umacniać osobowość i zapewniać jej wzrost? Czy pozostawimy pokorę pokornemu, który nie może się poszczycić ani talentami, ani wolą wzięcia na siebie ciężaru obowiązków, przekraczających jego siły? A może pokora przystoi jedynie Bogu, gdy pochyla się On nad światem i jego nędzą? Zauważmy, że pokora ma sens tylko w stosunku do boskości. Zamiast być cnotą, którą każdy z pewnym wysiłkiem może osiągnąć, pożądaną w celu poskromienia pychy lub woli mocy, pokora domaga się, przynajmniej formalnie, огоłocenia, dzięki czemu „ja” dociera do prawdy, prowadzącej wprost do myśli o nieuwarunkowanym. Myśl ta może być uznana przez świadomość jedynie wówczas, gdy ta rozpoznaje zarówno ograniczenia, którym musi stawiać czoło, a wynikające z tego wszystkiego, co nieusprawiedliwione, a z czym jest nierozzerwalnie związana, jak również z pragnienia boskości, to znaczy ujawnionej wewnętrzności.

tłumaczenie
Helena Sobieraj
ks. Władysław Zuziak

¹ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 89.

DOBROŚLAW KOT

KRYTYKA ZARZUTÓW ROMANA INGARDENA DOTYCZĄCYCH IDEALIZMU TRANSCENDENTALNEGO EDMUNDA HUSSERLA

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Przedmiotem pracy jest krytyka zarzutów Romana Ingardena względem idealizmu Edmunda Husserla. Ingarden, podobnie jak kilku innych uczniów i przyjaciół Husserla, uważał, że twórca fenomenologii od czasu napisania *Ideii I* osunął się w idealizm.

Stanowisko idealistyczne ma długą historię, dlatego ważne jest, by sprecyzować, o jaki pogląd chodziło samemu Ingardenowi. Idealizm orzeka różnicę co do sposobu istnienia pomiędzy dziedziną czystej świadomości a dziedziną świata zewnętrznego.¹ Różnica stwierdza samodzielność egzystencjalną dziedziny świadomości i niesamodzielność egzystencjalną świata zewnętrznego.² Precyzując to ujęcie, można powiedzieć, że idealizm jest stanowiskiem, które uznaje, iż świat zewnętrzny istnieje tylko z nadania świadomości, mało tego, jest przez tę świad-

¹ Por. Roman Ingarden, *O idealizmie transcendentnym u E. Husserla*, w: Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

² Por. tamże, s. 474.

omość wytwarzany.³ Ingarden twierdzi, że Husserl w *Ideach I* wygłasza tezy, które bądź otwarcie głoszą taką relację pomiędzy światem i świadomością, bądź z koniecznością do tezy idealistycznej prowadzą. Ingarden pokazuje rozważania, które doprowadziły Husserla do tego stanowiska, i wykazuje, że twierdzenia te nie są, na gruncie fenomenologii, w pełni uzasadnione.

Celem mojej krytyki tych zarzutów jest pokazanie takiej interpretacji myśli Husserla, która ukaże nieoczywistość przejścia z płaszczyzny refleksji transcendentnej na grunt rozstrzygnięć metafizycznych, co zakładają zarzuty Ingardena.

2. UWAGA O METODZIE BADAŃ

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na pewną trudność w badaniach nad fenomenologią Husserla i związanym z nią zastrzeżeniem metodologicznym. Badania takie można prowadzić na dwa sposoby. Jeden, powszechnie przyjęty i akceptowany, to refleksja historyczna. Jej naczelną zasadą jest wierna i oparta na wszystkich dostępnych źródłach rekonstrukcja poglądów danych filozofów. Jednak w przypadku myśli Husserla natrafiamy tu na dużą trudność. Mnogość rękopisów twórcy fenomenologii, wydawanych od wielu lat przez archiwum w Louvain, utrudnia, czy wręcz uniemożliwia, pełną rekonstrukcję tej myśli.

Wydaje się jednak, że można ująć ten problem nieco inaczej. Zamiast badań historycznych można spróbować odeprzeć zarzuty Ingardena na gruncie samej fenomenologii. Wtedy ten historyczny spór nie będzie wyciągniętym z muzeum eksponatem, tylko stanie się żywym problemem. Droga taka, choć sprzeniewierzająca się prawidłom rzetelnej historii filozofii, jest usprawiedliwiona przez samą fenomenologię. Husserl zaproponował pewien program filozoficzny. Pokazał nową metodę filozofowania. I tę metodę można, jak się wydaje, wyczytać z jego oficjalnych, a więc opublikowanych za życia pism. I właśnie fenomenologiczna rekonstrukcja samej fenomenologii będzie podstawą konfrontacji z tą interpretacją fenomenologii, jaką znamy z pism Ingardena.

Sam Husserl, w jednej ze swoich uwag co do sposobu filozofowania w duchu radykalnego początku, odwoływał się wyraźnie do Kartezjusza, mówiąc o sferze oczywistości. Otóż dla fenomenologa oczywiste może być jedynie to, co pochodzi ze sfery oczywistości, z doświadcze-

³ Por. tamże, s. 474.

nia uobecniającego mi rzeczy i stany rzeczy w ich własnej osobie. Liczy się tylko samoprezentacja.⁴ Husserl nazywa tę uwagę pierwszą metodyczną zasadą naczelną. W *Ideach I* zaś w podobnej postaci pojawia się ona jako zasada wszelkich zasad.⁵ Wydaje się, że obowiązuje ona nie tylko samego Husserla, lecz każdego, kto usiłuje prowadzić badania fenomenologiczne. Załóżmy bowiem, że udało się ustalić, co myślał o idealizmie historyczny Edmund Husserl. Praca taka rozstrzyga pewną niejasność czysto historyczną. Jakie ma ona znaczenie dla samej fenomenologii? Czy jej wyniki zobowiązują każdego fenomenologa? Wydaje się, że nie. Albowiem niezależnie od tego, jak wielki byłby autorytet samego twórcy fenomenologii, należy wyniki te jeszcze raz sprawdzić, sprawdzić metodą fenomenologiczną. Inaczej bowiem można popaść w oderwane od samoprezentującej naoczności spekulacje i zacząć uprawiać filozofię, jaką Husserl radykalnie odrzucał.

Dlatego metoda tej pracy, choć na pierwszy rzut oka podejrzana, gdyż odrzucająca złożony aparat badań historycznych, jest jednak głęboko uzasadniona przez naczelne zasady samej fenomenologii. To, że jest trudna i pełna zasadzek, jest również faktem, który tym bardziej należy uwzględnić w dalszych badaniach.

Celem tych badań jest nie historyczny aspekt prawdy o poglądach Husserla, tylko próba fenomenologicznego opisu samej fenomenologii w wybranym jej aspekcie. Dlatego też główną podstawą bibliograficzną będą teksty Ingardena i Husserla, inne zaś opracowania i komentarze zostaną pominięte. Nie sposób jednak w tym miejscu nie wspomnieć o artykule Józefa Tischnera *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*.⁶ Rozważania w nim zawarte, pokazujące zarówno poglądy Tischnera, jak i odwołujące się do badań ludzi związanych z Archiwum Husserla, stanowiły zasadniczy impuls po podjęciu tego tematu. Wiele też wyrażonych tam myśli stało się niejako punktem wyjścia i zarazem inspiracją moich analiz.

3. ZARZUTY INGARDENA

Badania Ingardena, które stają się przedmiotem krytyki, prowadzą do jednoznacznego stwierdzenia, że Husserl w kwestii sposobu istnie-

⁴ Por. Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, Warszawa 1982, s. 18n.

⁵ Por. tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 78n.

⁶ Por. Józef Tischner, *Ingarden – Husserl: spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „STUDIÓW FILOZOFICZNYCH”*, Warszawa 1972, s. 127-144.

nia świata zajął stanowisko idealistyczne. Swoją krytykę Ingarden w sposób pełny wyłożył w czterech artykułach. Pierwszym jest list, napisany do Husserla jeszcze w latach dwudziestych.⁷ Po śmierci Husserla Ingarden publikuje tekst o rozwoju myśli twórcy fenomenologii.⁸ Kolejnym etapem krytyki jest zapis referatu, wygłoszonego podczas Międzynarodowego Kolokwium Fenomenologów w Krefeld 1956 roku, gdzie Ingarden bronił swego stanowiska przed badaczami odrzucającymi idealistyczną interpretację myśli Husserla.⁹ I wreszcie w latach sześćdziesiątych powstaje ostatni szkic, będący najbardziej systematycznym ujęciem problemu.¹⁰

Poniżej skrótowo zostanie przedstawione stanowisko Ingardena. Zarzuty, które formułował, jak również przedstawienie poglądów Husserla na dany temat znajdują się we wskazanych powyżej artykułach, głównie zaś w rozprawie *O motywach*, które doprowadziły Husserla do transcendentnego idealizmu. W dużym uproszczeniu stanowisko Ingardena uzasadnione jest w sposób następujący. Co najmniej trzy rozstrzygnięcia w rozważaniach fenomenologicznych Husserla rodzą konsekwencje idealistyczne.

Pierwszym jest redukcja transcendentna. Zawieszenie sądu o realnym istnieniu świata prowadzi, zdaniem Ingardena, do zamknięcia się w badaniach na czystej świadomości. Husserl bowiem wydawał się zapominać, że redukcja ta ma charakter prowizoryczny i z niej samej, jako nie pochodzącej z badań fenomenologicznych, nie należy wyciągać wniosków. Uczynił to jednak i ogłosił względność zredukowanego świata zewnętrznego, przy jednoczesnej absolutności samej świadomości. Redukcja była pierwotnie zabiegiem natury epistemologicznej, jednakże Husserl zaczął traktować płynące z niej wnioski jako tezy natury ontycznej. Taka zmiana płaszczyzny rozważań jest, zdaniem Ingardena, nieuprawomocniona.

Drugim momentem były badania nad spostrzeżeniem zewnętrznym. I tak Husserl wprowadza różnicę w stopniu niepowątpiewalności pomiędzy spostrzeżeniem immanentnym i spostrzeżeniem zewnętrznym. Wiarygodność poznawcza rozstrzygnięta zostaje na korzyść spostrze-

⁷ Por. Roman Ingarden, *List do Husserla*, w: Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt.

⁸ Por. tenże, *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*, w: Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt.

⁹ Por. tenże, *O idealizmie transcendentnym u E. Husserla*, w: Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt.

¹⁰ Por. tenże, *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentnego idealizmu*, w: Roman Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, dz. cyt.

żenia wewnętrznego. Doświadczenie przedmiotów przestrzennych bowiem, jako aspektowe, nie może rościć sobie prawa do pełnej wiarygodności. Ingarden twierdzi, że z poziomu teoriopoznawczego, gdzie orzekana jest absolutność dania świadomości i względność dania świata, Husserl przechodzi na poziom metafizyczny i przenosi tę samą relację na grunt rozstrzygnięć egzystencjalnych. Prowadzi to w konsekwencji do stwierdzenia idealnego sposobu istnienia świata zewnętrznego.

Wreszcie wnioski rozważań konstytutywnych prowadzą Husserla do konkluzji, że to, co nazywamy światem zewnętrznym, jest jedynie wytworem spontanicznych aktów poznawczych świadomości i zależy od swobodnej decyzji podmiotu. Świat jest więc wiązką jednostek sensu noematycznego i wszystko w nim, od istnienia po materialne uposażenie, pochodzi od podmiotu. Ingarden akcentuje bardzo wyraźnie opozycję pomiędzy odtwarzaniem rzeczywistości, właściwym tradycyjnemu rozumieniu poznania, a wytwarzaniem. Husserl, zdaniem Ingardena, wyraźnie opowiedział się za wytwarzaniem, co oczywiście prowadzi do idealizmu. Bowiem świat, który istnieje jedynie jako zbiór sensów noematycznych, wytworzonych przez świadomość, jest jak najbardziej zależny bytowo (i materialnie) od tej świadomości. Dlatego konsekwencją rozważań konstytutywnych jest wniosek o bytowej zależności świata od świadomości, a takie stanowisko jest właśnie idealizmem.

Ponadto Husserl, według Ingardena, czyni też w innych miejscach założenia natury metafizycznej, które prowadzą do idealizmu.

4. KRYTYKA POGLĄDÓW INGARDENA

Kwestię idealizmu Husserla należy postawić bardzo zdecydowanie. Jeżeli rzeczywiście te zdania, które wypowiedział on w *Ideach I*, mają charakter metafizyczny, a wiele na to wskazuje, wówczas mamy do czynienia z klasycznym idealizmem.

Trudno bowiem zaprzeczyć, że stwierdzenia odnoszące się do świata zewnętrznego prowokują dość jednoznaczne wnioski. Husserl mówi, że świat jest wytworem czysto intencjonalnym, że poza świadomością nic nie istnieje, że byt przestrzenny jest względny. Te zdania, rozumiane w sposób tradycyjny, a więc odwołujące się do przyjętych znaczeń takich pojęć, jak byt i istnienie, muszą być odczytywane jako radykalne tezy natury metafizycznej. Należy jednak zaznaczyć, na razie w sposób prowizoryczny, że znaczenia te pochodzą z paradygmatu metafizyki obiektywistyczno-przedmiotowej, i trzeba się zastanowić, czy w filozo-

fii transcendentальной Husserla nie następuje w ich rozumieniu istotna zmiana sensu.

Jeśli jednak zostanie potwierdzone, że zdania te należy rozumieć w tradycyjny sposób, wówczas poglądy Husserla na sposób istnienia świata trzeba uznać za idealistyczne.

Warto jednak wziąć pod uwagę, że Husserl kilkakrotnie ostro protestował przeciw uznawaniu go za idealistę. Uważał, że ten, kto tak określa jego stanowisko, niewiele rozumie z jego myśli. Po raz pierwszy taka samoobrona pojawia się już w *Ideach I*, widać inspirowana polemikami, które toczyły się wokół fenomenologii jeszcze przed ukazaniem się dzieła. Husserl z całą stanowczością twierdzi, że ten, kto zarzuca mu idealizm i stawia jego poglądy obok berkeleyowskich, nie uchwycił sensu jego własnych wywodów.¹¹ Podobne stanowisko można znaleźć w korespondencji z Romanem Ingardenem. Wydaje się więc, że zasadna jest próba podjęcia tego tematu, niezależnie od znanego już rozstrzygnięcia Romana Ingardena.

Realizm metafizyczny, który jest kluczowy dla metafizyki klasycznej, orzeka niezależność bytową świata i świadomości. Stanowisko realistyczne konstatuje sytuację metafizyki przedmiotowej. Stwierdza istnienie bytu, istniejącego niezależnie od świadomości. Byt ten jest poznawany przez człowieka, który jest w stanie przypisać temu bytowi pewne obiektywne kwalifikacje. Tradycja metafizyki przedmiotowej na wstępie rozstrzyga podstawowy problem, a więc kwestię istnienia bytu. Również pojęcia takie jak byt, istnienie, realność, świat zakorzenione są w naszej tradycji umysłowej właśnie w tym rozumieniu. Tak wygląda również stanowisko, które Husserl nazywa naturalnym nastawieniem. Na co dzień postrzegamy świat jako istniejący i uznajemy w bycie prezentujące się nam przedmioty. Istotne dla naszych rozważań jest to, że cała ta aparatura pojęciowa opisuje świat właśnie realnie istniejący. Tylko w tej optyce sensownie używamy kluczowych dla metafizyki pojęć w tradycyjnie rozumianych znaczeniach.

Idealizm metafizyczny jest stanowiskiem, stworzonym nie tyle na podstawie jakiejś naocznoci czy konstatacji kondycji przestrzennego świata. Jest to rozstrzygnięcie, które jawi się jako logiczne zaprzeczenie realizmu, właściwego metafizyce bytu. Skoro w niej świat istnieje niezależnie od świadomości, ontologicznym dopełnieniem do całego *spectrum* możliwości będzie stanowisko idealistyczne. Jest to jednak jedynie człon alternatywy logicznej. Paradoksalnie więc, coś takiego, jak idealizm, na-

¹¹ Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 182.

rodziło się w metafizyce realistycznej, jako ontologiczna możliwość, logiczne zaprzeczenie samego realizmu. Dalsze rozważania będą miały na celu wykazanie, że konsekwentne myślenie z wnętrza podmiotu i subiektywności do stanowiska idealistycznego nie może doprowadzić.

Nie zmienia to jednak faktu, że w tej postaci badacze idealizmu posługują się aparaturą pojęciową metafizyki przedmiotowej: wszystko pozostaje takie samo, poza „zmianą znaku” w kwestii samego sposobu istnienia świata. Byt z niezależnego staje się zależny, istnienie z realnego – idealne (bądź czysto intencjonalne), obiektywizm zastąpiony jest subiektywizmem. Nadal jednak, co widać w całej refleksji Ingardena, świat porządkowany jest kategoriami metafizyki klasycznej.

Tymczasem zmiana optyki z przedmiotowej na podmiotową powoduje radykalne wywrócenie całego świata naturalnego nastawienia. To nie jest tylko nieznaczna zmiana miejsca, to stanowisko, które zmusza do zmiany rozumienia całej aparatury pojęciowej. Zmienia to, mówiąc współczesnym językiem filozofii nauki, cały paradygmat badawczy. A pomiędzy pojęciami różnych paradygmatów zachodzi, znów mówiąc językiem Kuhna, niewspółmierność. Dlatego też należy przetłumaczyć wszystkie pojęcia filozofii przedmiotowej na język filozofii podmiotowej.

Zwrot w myśleniu, który proponuje Husserl, polega właśnie na radykalnej zmianie optyki. Dostrzegając, słusznie czy nie, ograniczenia dotychczasowej filozofii, proponuje nowy typ refleksji, właśnie fenomenologii transcendentalnej, która pomoże spojrzeć na świat z innej strony. Oczywiście można szukać źródeł tego sposobu filozofowania znacznie wcześniej, u Kartezjusza czy Kanta i idealistów niemieckich. Być może jest to słuszne, jednak szukanie tych powiązań nie stanowi przedmiotu tej pracy.

Do sedna refleksji transcendentalnej docieramy poprzez radykalną zmianę w dotychczasowym myśleniu, poprzez redukcje fenomenologiczne. Zwłaszcza zawieszenie sądu o realnym istnieniu świata zmienia całą architekturę tego, co będzie przedmiotem dalszych badań. Punkt widzenia ulega więc radykalnej zmianie i na świat rzeczy przestrzennych patrzemy odąd poprzez struktury doświadczeń, w których jest on nam dany. Zmieniają się kryteria prawomocności twierdzeń, zmieniają się, co oczywiste, rozumienia podstawowych terminów filozoficznych. O tym wyraźnie pisze sam Husserl, kiedy mówi, że wszystkie terminy należy rozumieć nie tradycyjnie, lecz w sensie nadanym im przez jego własne rozważania.¹²

Również specyficzne znaczenie ma u Husserla termin „świat”. Chodzi tu nie o jakiś obiektywny i niezależny w żaden sposób od podmiotu świat, lecz o zbiór przeżyć i ich treści, które konstytuują dla każdego podmiotu specyficzny horyzont, wewnątrz którego pojawiają się sensory. Kiedy więc mowa o zmianie architektury świata, nie chodzi o to, że fenomenologia zmienia tradycyjnie rozumiany świat, przebudowuje go. Taka interpretacja godziłaby w sens samej fenomenologii, której ambicją jest rzetelne zdanie relacji z tego, co dane w doświadczeniu. Zmiana architektury świata oznacza więc coś radykalnie innego. Ulega zawieszeniu świat naturalnego nastawienia i znajdujemy się w centrum refleksji transcendentalnej. Na te same wrażenia patrzemy z perspektywy aktów i prawideł metody fenomenologicznej. Rzecz (będąca podstawową jednostką świata naturalnego nastawienia) zostaje zastąpiona przez przedmiot konstytuowany w świadomości z dat wrażeniowych i aktów intencjonalnych (jak spostrzeżenia, domniemania i przypomnienia). I w tym sensie należy rozumieć zmianę architektury świata po przeprowadzeniu fenomenologicznej *epoche*.

Specyfika refleksji transcendentalnej jest przedmiotem dalszych rozważań. Aby ją ukazać, przywołane zostaną te same wyniki, na które powołuje się Ingarden, a więc rozważania o redukcji, spostrzeżeniu zewnętrznym i konstytucji. Aby uporządkować te badania, warto postawić sobie pytania, które staną się ich nicią przewodnią. Pierwsze pytanie brzmi: czy można patrzeć na filozofię transcendentalną ze stanowiska filozofii przedmiotowej, a więc posługując się jej pojęciami w ich tradycyjnym rozumieniu? Czy takie podejście jest możliwe i czy jego efekty mogą nam powiedzieć coś istotnego o fenomenologii Husserla? Dalej, zapytajmy, jaką ewolucję przechodzą pojęcia metafizyki w refleksji transcendentalnej? I wreszcie, czy można mówić, za wszelką cenę, o rozstrzygnięciu metafizycznym sporu o istnienie świata (bądź metafizycznych konsekwencjach Husserlowskich badań) na płaszczyźnie fenomenologii samego Husserla? Musimy však pamiętać, że cały czas podskórnie chodzi tu o metafizykę obiektywistyczno-przedmiotową.

5. REDUKCJA TRANSCENDENTALNA

Pojęcie redukcji transcendentalnej można rozumieć na kilka sposobów. Badacze fenomenologii wprowadzają tu różne możliwe interpretacje. W tym miejscu, niezależnie od ich dyskusji, interesuje nas to znaczenie, jakie było bliskie samemu Ingardenowi. Ten zaś, krytykując prze-

¹² Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 105.

prowadzaną przez Husserla redukcję, zwraca uwagę tylko na jeden moment: właśnie na zawieszenie sądu o realnym istnieniu świata. Dlatego też powyższe rozstrzygnięcie terminologiczne, aczkolwiek być może dalekie od wyników badań znawców filozofii Husserla, jest dla potrzeb tej pracy zupełnie wystarczające.

Świat zewnętrzny, dany nam w naturalnym nastawieniu, jest nieoczywisty. Nieoczywisty w tym sensie, że do tego, co dane w doświadczeniu, dołączamy wiele przeświadczeń, które w tym doświadczeniu nie są dane. Przez to nasze poznanie, poprzez wykroczenie poza swoje kompetencje, zmusza nas do przyjęcia tez dotyczących transcendencji, do których nie jesteśmy w żaden sposób uprawnieni.

Wydaje się, że fenomenologiczna *epoche* jest zabiegiem, który decyduje o specyfice fenomenologii i o jej charakterze. Redukcja ta jest również jednym z najbardziej kontrowersyjnych momentów filozofii Husserla, odrzuconym przez wielu jego uczniów i sympatyków. Ona sprawiła, zdaniem wielu spośród nich, że twórca fenomenologii pogrążył się w otchłani idealizmu i sprzeniewierzył się swemu pierwotnemu hasłu: „Z powrotem do rzeczy samych.” Można jednak postawić pytanie: czy odrzucenie tej redukcji pozwala nadal uprawiać fenomenologię? Jeśli bowiem jedynymi dyrektywami metodologicznymi pozostają: badanie istot, wolność od przedsądów, to program ten niewiele odbiega od postulatów innych obozów filozoficznych. To jednak kwestia poboczna. Dość powiedzieć, że właśnie redukcja transcendentalna wprowadza nas w optykę refleksji transcendentalnej. A więc sytuuje nasz punkt widzenia tam, gdzie on się rzeczywiście znajduje, a więc w świadomości. Po drugie zaś, pozwala spojrzeć na świat nie z domniemanej perspektywy boskiej, jak metafizyka obiektywistyczna, lecz tak, jak spogląda świadomość. Dla dalszych rozważań ważne jest pokazanie, co naprawdę dokonuje się w fenomenologicznej *epoche* i jak zmienia się przez to architektura świata.

Po dokonaniu *epoche* nie można więcej wyciągać wniosków z realnego istnienia świata. Zmienia się więc radykalnie punkt widzenia, przechodzimy z nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentalnego. Punktem centralnym staje się świadomość. Zmienia się status przedmiotów świata przestrzennego. Do tej pory stały one niewzruszenie na pierwszym planie. Teraz spoglądamy na nie poprzez gęstą sieć eidetycznych struktur aktów intencjonalnych, które ku tym przedmiotom się zwracają. Dostrzegamy, że świat może być nam dany na różne sposoby. Bezpośrednio, w spostrzeżeniu zewnętrznym, kiedy świadomość dotyka prezentującej rzeczywistości. Widzimy, że bezpośrednio dane są nam

wyglądy rzeczy, zaś tyły przedmiotów tylko domniemywane. Świat albo dany jest źródłowo, a więc jako obecny w spostrzeżeniu, albo uobecniony w wyobrażeniu czy w przypomnieniu. Wtedy treści naszych aktów poznawczych zawierają z pozoru te same przedmioty – stoły, szklanki jabłka, ale ich sposób dania, a przez to wiarygodność poznawcza, są różne.

Zwrot ku podmiotowi nie oznacza tylko prostej zmiany w używaniu słów. Nie chodzi tylko o to, by zamiast „To jest świerk” mówić „Widzę świerk”. Transcendentalna optyka zmusza nas do przesunięcia akcentów w naszym rozumieniu świata. Z całego *universum* danego doświadczenia możemy wyróżnić poszczególne momenty. Wyróżniamy więc stronę aktową, a więc intencjonalne zwrócenie świadomości w danym kierunku, które ma swój specyficzny przebieg. Dalej widzimy stronę treściową, a więc te jakości, które płyną niejako od rzeczy. Stronę aktową, a więc noetyczną, możemy badać w spostrzeżeniu wewnętrznym, gdzie dana jest nam ona bez niedomówień, w całości i naraz. Dlatego też to świadomość stanowi dla nas fenomenologiczne *residuum*. Przy tej okazji widać wyraźnie, że poszczególne momenty poznania dane nam są z różnym stopniem oczywistości. W spostrzeżeniu książki niepowątpiewalne jest samo spostrzeganie, mniejszy stopień pewności ma wygląd, jaki jest nam dany, zaś to, że na podstawie wyglądu (jedynie przodu) domniemujemy o całym przedmiocie i mówimy o książce, wydaje się najbardziej wątpliwe. Te stopnie oczywistości zakreślają kręgi, które określają stopień naszych kompetencji poznawczych.

Myślenie z wnętrza redukcji uświadamia również ograniczenia, których zdaje się nie dostrzegać nastawienie naturalne. Pokazuje złożoność procesów poznawczych i niebezpieczeństwa, jakie czyhają na poznający podmiot na poszczególnych szczeblach. Mówienie więc, że fenomenologia zajmuje się tylko świadomością, jest o tyle nieprawdziwe, że zakłada niewłaściwe rozumienie świadomości. Świadomość bowiem to nie tylko akty poznawcze, ale też odpowiadające im treści. To zaś daje dokładnie tak bogate *universum*, jak naturalne nastawienie. To samo, a więc składające się z tych samych przedmiotów. Są one oczywiście inaczej ujmowane i inaczej rozumiane, ale poprzez redukcję nic nie tracimy. Nawet istnienie, z którego nie możemy wyciągać wiążących wniosków, jest nam dane w specyficznych aktach tetycznych.

Wraz z opisaną zmianą optyki zmieniają się podstawowe kategorie filozoficzne. I choć nadal możemy używać tych samych słów, znaczyć będą one coś innego. Czasem ta zmiana będzie radykalna. Jednym z podstawowych rozróżnień w filozofii przedmiotowej jest relacja podmiot-

-przedmiot. Z punktu widzenia metafizyki obiektywistycznej wzajemna zależność bytowa członów tej relacji określa nam stanowisko metafizyczne, odpowiednio realizm i idealizm.

W refleksji transcendentalnej pojęcie podmiotu zostaje radykalnie zmienione. W wyniku redukcji świadomość zostaje oddzielona od ciała i stanów psychicznych. Owszem, są one nadal dane, ale jako przedmioty świata zewnętrznego. Podmiot zostaje więc zawężony do aktów intencjonalnych. Nawet jeśli zostałyby znalezione prawomocne kryterium rozstrzygnięcia sporu o istnienie świata realnego, w refleksji transcendentalnej znaczyłyby ono zupełnie coś innego niż w filozofii przedmiotowej.

Wydaje się, że refleksja transcendentalna, jako wynik redukcji i fenomenologicznej *epoche*, zmienia nam zupełnie rozumienie podstawowych kategorii filozoficznych. Należy zatem postawić pytanie, czy sensowne jest w ogóle mówienie o sporze o istnienie świata.

6. SPOSTRZEŻENIE ZEWNĘTRZNE

W sporze o istnienie świata jednym z kluczowych pojęć jest, rzecz jasna, pojęcie istnienia. Ustalenie relacji bytowej pomiędzy dziedziną czystej świadomości a światem realnym określa nam możliwe rozwiązanie tego zagadnienia. Jeśli świat jest bytowo niezależny od świadomości, wówczas możemy mówić o realizmie metafizycznym. Jeśli jednak w swoim istnieniu zależy od świadomości, wówczas mamy do czynienia z metafizycznym idealizmem. Tak wygląda postawienie kwestii spornej w duchu filozofii przedmiotowej. Mamy rozróżnienie podmiotu od przedmiotu i określamy ich wzajemną relację.

Przy okazji analiz spostrzeżenia zewnętrznego Husserl kilkakrotnie wypowiada się co do istnienia rzeczy przestrzennych. Z pozoru są to twierdzenia, które wskazują na skrajny idealizm. Przedstawia je Ingarden w swoich pracach o idealizmie Husserla. Jak już zostało wcześniej powiedziane, jeśli rozumieć je na sposób tradycyjny, należy uznać Husserla za idealistę. Czy jednak pojęcie istnienia w refleksji transcendentalnej jest tożsame z istnieniem w metafizyce obiektywistycznej?

Wiemy, od momentu wprowadzenia *epoche*, że nie chodzi tu o istnienie realne. Ono wszak zostało zawieszona i nie można o nim nic mówić. Czy oznacza to jednak, że nie możemy w ogóle mówić o istnieniu? Wszak mówimy cały czas o aktach intencjonalnych, o przedmiotach świata zewnętrznego. One przecież w jakiś sposób istnieją w polu naszej świa-

domości – istnieją, a więc pojawiają się i znikają. Obserwujemy wprawdzie pewnej treści nie ma, potem pojawia się i znika. W ten sposób dochodzimy do sposobu dania.

Skoro jednak przedmiot jest dany, to jakoś istnieje, w każdym razie istnieje w polu świadomości. Nie można orzekać o nich istnienia realnego, w „twardym”, metafizycznym sensie. Nazwijmy to istnieniem transcendentalnym, a więc istnieniem w rzeczywistości transcendentalnej. To wydaje się dość oczywiste. Mając teraz takie rozumienie istnienia transcendentalnego, które utożsamia je z daniem, można zastanowić się, co istnieje w rzeczywistości transcendentalnej.

Istnieją więc akty świadomości. One, dane w spostrzeżeniu immanentnym, opatrzone są bardzo wysoką wiarygodnością poznawczą. Dane są źródłowo i bezpośrednio, naraz i w całości. Są dane w ten sposób, że nie sposób ulegać co do nich złudzeniu (jeśli przeprowadza się analizy fenomenologiczne w sposób rzetelny). Wobec tego ich istnienie transcendentalne należy do rodzaju „mocnych”, poprzez swoją wiarygodność i niemożliwość podważenia.

Inaczej dane są przedmioty świata zewnętrznego. Mówimy, że widzimy jabłko, ale tak naprawdę widzimy tylko przód jabłka. Kiedy je obrócimy zobaczymy tył i, zestawiając pierwszy fenomen z drugim, będziemy mieli przedstawioną całą powierzchnię jabłka. Ale musimy pamiętać, że zawsze powierzchnia jednej z jego połówek dana jest nam niesamoobecnie, tylko poprzez uobecnienie. Nadto o jabłkowatości jabłka nie decyduje jedynie skórka i kształt, lecz również miąższ, który, poza twardością, nie jest nam w żaden sposób samoobecnie dany. Obracamy więc jabłko i jedynie domniemujemy, że jego zawartość również do niego należy. Okazałoby się zdziwienie, gdyby w środku był metal, śrubki czy kawałek drewna. Złożoność przedmiotów przestrzennych i ich przestrzenność, dana jedynie w spostrzeżeniu zewnętrznym, skazują je na bytowanie w naszej świadomości w sposób nader słaby. Jabłko jest tu prostym przykładem, wyobraźmy sobie jednak jakiś budynek, choćby Dworca Głównego w Krakowie. Mnogość wyglądów skazuje nas na bezradność. Dlatego też istnienie transcendentalne przedmiotów zewnętrznych jest słabe, gdyż zawsze dane są fragmentarycznie, zaś dziury w tym daniu zapełnia nasza świadomość – poprzez współdomniemania, przypomnienia, wyobrażenia czy fantazjowanie. Tak więc o ile można powiedzieć, że wygląd – jeszcze nie nazwany, ma pewną rangę poznawczą, to cały przedmiot przestrzenny skazuje

nas na nie lada kłopoty. W tym znaczeniu jego istnienie jest słabsze od istnienia aktu świadomości (w znaczeniu transcendentnym).

Co więcej, Husserl mówi, że pomiędzy świadomością a światem zewnętrznym istnieje radykalna, istotowa różnica. Różnica w sposobie dania, na to każdy fenomenolog wyrazi zgodę, i różnica w sposobie istnienia. To drugie jest o wiele bardziej kontrowersyjne. Czy jednak Husserlowi chodzi o coś więcej niż o różnicę w sposobie dania: świadomość istnieje absolutnie (bo jest dana w sposób absolutny), a świat realny relatywnie (bo jest skazany na akty świadomości, które sztukują tyły i wnętrza przedmiotów przestrzennych).¹³

Konsekwencją tych rozstrzygnięć jest mówienie o absolutnym bycie świadomości i zjawiskowym byciu świata zewnętrznego (tu Husserl używa pojęć immanencji i transcendencji). I znowu, mówienie o istnieniu, daniu i byciu wydaje się tworzeniem kolejnych sądów analitycznych. Skoro coś jest w immanencji, a immanencja leży w sferze poznania absolutnego, to jest to dane w sposób absolutny i istnieje (dla świadomości i z jej transcendentnego punktu widzenia) w sposób absolutny. Analogicznie, jeśli coś należy do transcendencji i jako takie jest względem świadomości transcendentne, może być dane jedynie w spostrzeżeniu zewnętrznym jako zjawisko i jako takie istnieje w sposób zjawiskowy, a więc relatywny.

Dokładną ilustracją rozważań utożsamiających danie z istnieniem jest zdanie z *Idei I*: „Sposobem bycia przeżycia jest to, że jest ono zasadniczo spostrzegane w refleksji.”¹⁴ Jest więc oczywiste, że zarzucana przez Ingardena bytowa zależność jest zależnością dania i bycia spostrzeganym. Tak więc sposobem bycia jest sposób dania. Mało tego, Husserl jeszcze wyraźniej nawiązuje do Berkeleya, kiedy mówi, że *esse est percipi*. Zaraz jednak dodaje, że nie w znaczeniu berkeleyowskim, gdyż *esse* nie zawiera się efektywnie w *percipi*.¹⁵ Jak można to rozumieć? Zastrzeżenie samego Husserla utrudnia jednoznaczny interpretację w duchu idealistycznym. Sytuacja wyjaśnia się dopiero wtedy, kiedy do zrozumienia tych słów użyjemy naszych wcześniejszych analiz. Tak więc *esse* jest istnieniem w polu spostrzeżenia, a więc daniem. Nie jest więc równoznaczne z istnieniem w sensie „twardym”.

Rozstrzygnięcie to nie jest rozwiązaniem idealistycznym. Mówi nam jedynie o istnieniu jako byciu danym w świadomości, a nie o istnieniu w jakimkolwiek sensie metafizycznym, jak chce tego Ingarden.

Wydaje się więc, że stanowisko Husserla jest zgodne ze stanowiskiem Ingardena. Zgodne w tym sensie, że Ingarden jest skłonny z analiz Husserla wyciągnąć wnioski agnostyczne: o realnym, a więc „twardym istnieniu” rzeczy nic nie jesteśmy w stanie powiedzieć. Skoro i Husserl i Ingarden nic nie mówią o istnieniu w sensie „twardym”, to wydawać by się mogło, że głoszą to samo, a spór jest pozorny.

Różnica jednak pomiędzy nimi jest zasadnicza. Bowiem pojęcia takie jak realizm, idealizm co do sposobu istnienia dalej należą do terminologii metafizyki realistycznej. Ingarden, podejmując problematykę istnienia świata (w sensie „twardym”), opuszcza pole refleksji transcendentnej.

Kiedy zaś Husserl mówi, że przedmioty świata zewnętrznego nie są niczym innym, jak wiązką sensu, to chce powiedzieć, że nie istnieje możliwość poznania niczego poza tym, co jest poznane. Nawet domniemanie, że może być coś poza tym, jest nieuprawomocnione.

7. ROZWAŻANIA KONSTITUTYWNE

Wydaje się, że podobnie rzecz się ma w rozważaniu konstytutywnym. Również tam pojęcia zmieniają swoje znaczenia, a tym samym uchylają się ingardenowskiej interpretacji i ocenie. Dla tych rozważań kluczowe są pojęcia twórczości i odbiorczości, znamionujące proces poznawczy. Zdaniem Ingardena wskazanie przez Husserla na twórczą rolę świadomości w konstytucji sensu przedmiotowego jest wyraźnym opowiedzeniem się za stanowiskiem idealistycznym.

Kluczowym pojęciem dla rozważań konstytutywnych jest wytwarzanie sensu. Napięcie pomiędzy Ingardenem i Husserlem rodzi się w momencie ustalenia charakteru poznania. Czy odbieramy pewną zastaną rzeczywistość, czy ją wytwarzamy? Wydaje się, że rozstrzygnięcie tego problemu może przybliżyć nas do rozstrzygnięcia sporu o istnienie świata. Tak sądzi Ingarden. Warto jednak zastanowić się, co oznacza wytwarzanie w refleksji transcendentnej i czy rzeczywiście prowadzi ono do idealizmu.

W rozumieniu tradycyjnym wytwarzanie jest aktem swobodnej decyzji, gdzie rola woli podmiotu jest bardzo duża. Istnieje oczywiście szereg czynników ograniczających, jednak twórca w swojej twórczej autonomii nie zostaje zakwestionowany. W przypadku twórczości artystycznej można mówić o talencie, o wypracowanym warsztacie, które to czynniki wpływają na kształt dzieła. Ale niezależnie od nich twórcą dzieła

¹³ Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 132.

¹⁴ Tamże, s. 144.

¹⁵ Por. tamże, s. 342.

pozostaje sam twórca, świadomy swych twórczych aktów i w zasadniczy sposób wpływający na kształt dzieła.

Takie rozumienie, jak można podejrzewać, było bliskie Ingardenowi. Zrozumiałe jest również, że zastosowanie terminu „wytwarzanie” do procesu poznawczego może budzić uzasadnione emocje. Jeśli bowiem sens jest wywarzany w taki sposób, jak wytwarzane jest dzieło sztuki, to mówienie o poznaniu jest pewnym nieporozumieniem. Poznanie (a mówiąc konkretnie: spostrzeganie) nie różniłoby się niczym od innych aktów twórczych, jak wyobrażenia czy fantazjowanie. Kiedy chcę sobie wyobrazić jabłko, to ja sam o tym decyduję. W konsekwencji przed oczyma wyobraźni pojawia się jabłko, a nie Zamek Królewski na Wawelu. W aktach fantazjowania moja wyobraźnia nie jest już niczym skrzepowana i mogę przedstawiać sobie rzeczy nigdy niedoświadczone i sprzeczne z potocznym doświadczeniem – latające klasztory czy katedry o smaku jabłek.

Wydaje się więc, że mówienie o wytwarzaniu w odniesieniu do konstytucji przedmiotów świata zewnętrznego równałoby akty poznawcze z fantazjami. Czy taka jest intencja Husserla? Wyraźnie przecież mówi on o efektywnym charakterze dat hyletycznych.¹⁶ Jak zatem Husserl rozumie twórczość w konstytucji?

Husserl w *Ideach I* podaje kilka przykładów swobodnego wytwarzania. Mówi o białych krukach, złotych górach. Dodaje, że chodzi o naczynne wyobrażenia rzeczy.¹⁷ Nawet wówczas jednak nie jesteśmy w pełni swobodni, jeśli chcemy postępować za jednozgodnym sensem wyobrażanego przedmiotu. W szczególności zaś, jeśli chodzi o uobecnienia naczynne, jesteśmy ograniczeni w naszej swobodzie przez samą przestrzeń.

Czy jednak można mówić o wytwarzaniu w takim właśnie sensie na terenie spostrzeżenia? W tym celu pomocne będzie prześledzenie uwag Husserla, które wygłasza przy okazji rozważań o noematach i noezach.

Otóż, jak twierdzi Husserl, nie możemy w fenomenologii pytać o to, czy treści spostrzeżeniowej odpowiada coś w rzeczywistości. Wszak rzeczywistość ta została wyłączona poprzez *epoche*.¹⁸ Ingarden zaś, odróżniając odbiorczość od wytwarzania, cały czas sięga do tej wyłączonej rzeczywistości. Ewentualny szacunek poznawczy dla niej równoznaczny jest z biernością poznania, zaś brak tego rodzaju poszanowania jest równoznaczny z wytwarzaniem sensu, a więc idealizmem. Należy jed-

nak zwrócić uwagę na kilka momentów. Po pierwsze, ciągle wychylenie się w kierunku rzeczywistości jest, w świetle redukcji, nieprawomocne. Po drugie, Ingarden widzi idealizm Husserla w utożsamieniu sensu przedmiotowego z przedmiotem świata zewnętrznego. I tu potrzeba kilka słów wyjaśnienia. Przede wszystkim, Husserl takiego utożsamienia nie przeprowadza. Wyraźnie mówi, że sens różni się od przedmiotu. Wskazuje na to znany przykład z drzewem: drzewo realne może spłonać, a sens drzewa nie.¹⁹ Tak więc wzięcie w nawias świata realnego przez Husserla nie polega na utożsamieniu całej transcendencji z warstwą sensów. Architektura świata po redukcji jest specyficzna i nie poddaje się uproszczeniom. Nie jest ani usunięciem, ani utożsamieniem rzeczywistości wziętej w nawias z tą, która „ocalała” – to kwestionowałoby sens redukcji. Ingarden zaś uporczywie wpada to w jedną, to w drugą interpretację.

Najczęściej jednak pada on ofiarą myślenia scholastycznego. Rozróżnia rzeczywistość realną (tę sprzed redukcji) i myślową.²⁰ W swoich rozważaniach o fenomenologii Husserla usiłuje wtłoczyć poglądy twórcy fenomenologii właśnie w schemat scholastyczny. Szuka mianowicie odpowiedniości pomiędzy obydwoma rzeczywistościami. Ponieważ jej nie znajduje, stwierdza idealizm.

Innymi słowy, problem odbiorczości i wytwórczości w odniesieniu do konstytucji sensu jest, jak się wydaje, źle postawiony. Zakłada on bowiem obecność (jako prawomocnego punktu odniesienia) czegoś, co fenomenologia zawiesza. Odbiorczość bowiem i wytwórczość chcą ustalić relację pomiędzy światem rzeczywistym a myślowym. Tymczasem po dokonaniu redukcji żadnej relacji pomiędzy nimi stwierdzić się nie da. Podobnie jak w zagadnieniu istnienia, problem jest źle postawiony.

Dlatego nie należy rozumieć wytwarzania sensu ani jako samowolnego gwałtu na rzeczywistości, ani jako fantazjowania. Jeśli Husserl mówi o wytwarzaniu czy też nadawaniu sensu, to podkreśla intencjonalny zwrot świadomości i noetyczny moment poznania. W ostateczności bowiem sens jest dziełem świadomości, jej aktów poznawczych.

Nie należy tego wyolbrzymiać i orzekać wytwórczość o wszelkich aktach intencjonalnych, a tak czyni Ingarden, mówiąc o swobodnej decyzji i całkowitej zależności od podmiotu. Mamy bowiem efektywnie dane daty hyletyczne, zaś relacja zależności-niezależności (jako uogólnienie)

¹⁶ Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 336.

¹⁷ Por. tamże, s. 515.

¹⁸ Por. tamże, s. 306.

¹⁹ Por. tamże, s. 306.

²⁰ Por. tamże, s. 308.

nienie relacji twórczości-odbiorczości), odwołuje się do sfer fenomenologii niedostępnych, mianowicie do rzeczywistości.

Kiedy więc Ingarden pisze o nieuprawomocnionych wnioskach i ekstrapolacjach Husserla, prowadzących do idealizmu, popełnia dwa zasadnicze błędy. Pierwszym jest założenie, że w fenomenologii te same słowa po redukcji znaczą dokładnie to, co w filozofii nie dokonującej *epoche*. Drugim zaś jest założenie w argumentacji istnienia świata realnego, dzięki czemu Ingarden pokazuje braki Husserla. Obydwa zaś błędy wynikają z punktu wyjścia samego Ingardena, a mianowicie z domniemywanego stanowiska realistycznego. Nie jest więc tak, że Ingarden jest konsekwentnym uczniem Husserla i, idąc jego śladami, wskazuje na potknięcia mistrza. Ingarden krytykuje fenomenologię z zewnątrz, a nie z jej wnętrza. Gdyby bowiem zanurzył się w nurt refleksji transcendentalnej, okazałoby się, że jego zarzuty nie mogą zostać postawione.

Oczywiście, dyskusja pomiędzy paradygmatami nie jest zakazana, można spierać się co do słuszności różnych dróg, w tym przypadku realistycznej i transcendentalnej. Ale niedopuszczalna jest, jak się zdaje, krytyka od wewnątrz, która jednak przemycza argumenty z zewnątrz. A przy takiej interpretacji fenomenologii Husserla, jaką starałem się tu przedstawić, trudno inaczej ocenić argumenty Ingardena.

8. WNIOSKI

Ingarden w wielu swoich tekstach zarzucał Husserlowi idealizm transcendentalny. Analizował, kolejno, pojęcie redukcji fenomenologicznej oraz wyniki badań twórcy fenomenologii nad spostrzeżeniem zewnętrznym i konstytucją. Względem każdego z tych zagadnień formułował zarzuty wskazujące, że Husserl osuwa się w transcendentalny idealizm. A następnie pokazywał, że stanowisko Husserla jest nieuprawomocnione.

Do kwestii tych zarzutów można odnieść się z różnych perspektyw. Istnieje też wiele możliwych (choć niekoniecznie słusznych) postępowań, które mogłyby obalić argumenty Ingardena. Droga, którą obrano w tej pracy, ma pokazać nie tyle brak koniecznego przejścia pomiędzy stanowiskiem Husserla a idealizmem metafizycznym, lecz pokazać, że w ogóle problem istnienia świata jest źle postawiony. Celem krytyki poglądów Ingardena jest pokazanie, że optyka, którą przyjął Ingarden, nie przystaje do refleksji transcendentalnej.

Z punktu widzenia filozofii podmiotowej, a konkretnie transcendentalnej fenomenologii Husserla, problem ten nie istnieje. Jest zupełnie inaczej stawiany i nie może znaleźć, w klasycznym ujęciu, żadnego rozstrzygnięcia. Paradoksalnie więc, idealizm jest czystą fikcją: realności, dopuszczając jego logiczną możliwość, negują jego słuszność, zaś ci, których o idealizm się posądza (skoncentrujmy się na stanowisku samego Husserla), nie są w stanie zająć się tym problemem jako możliwym do postawienia na terenie ich filozofii.

Ingarden domaga się więc od fenomenologii Husserla odpowiedzi na postawioną kwestię sporną, mało tego, odpowiedź tę znajduje. Tymczasem pojęcia, jakich używa, cytaty, jakie u Husserla wyszukuje, oznaczają w fenomenologii coś innego niż w podejściu samego Ingardena. Kluczowe dla metafizyki pojęcia, jak istnienie czy byt, w refleksji transcendentalnej radykalnie zmieniają swój sens. Natomiast Ingarden operuje znaczeniami wyraźnie bliskimi metafizyce przedmiotowej. Mamy więc do czynienia z klasyczną niewspółmiernością paradygmatów, a więc nieprzystawianiem pojęć do siebie.

Wydaje się, że trudno znaleźć wspólną płaszczyznę dla tych dwu sposobów widzenia świata. Trudno rozstrzygnąć, czy jej znalezienie, a przez to umożliwienie jakiegokolwiek dialogu, jest możliwe. To zagadnienie nie należy do tematu tej pracy. Można jednak stwierdzić, że wszelkie próby, które usiłują wy tłumaczyć filozofię transcendentalną, traktując ją jako część filozofii przedmiotowej, natrafiają na gwałtowny opór. Specyfika transcendentalnej fenomenologii Husserla zdaje się wymykać takim próbom.

MARIUSZ KAPCZYŃSKI

O CZYTANIU ŚWIATA

Maurice Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*

tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999

Zagadnieniom dotyczącym poznawczej funkcji języka, jego ekspresji wyrażającej się w grze gestów i mowie ciała oraz refleksjom dotyczącym fenomenologii mowy poświęcona jest książka Maurice Merleau-Ponty'ego zatytułowana *Proza świata. Eseje o mowie*. Zanim nieco przybliżymy się tej książce i rozpatrzmy poruszone w niej tematy, musimy wspomnieć pokrótce o kilku zasadniczych kwestiach w teorii francuskiego filozofa.

Jednym z głównych punktów wyjścia jego filozoficznego przedsięwzięcia jest odrzucenie dualistycznej koncepcji człowieka (wedle której wyróżnia się w człowieku dwie niesprowadzalne do siebie części: cielesną i duchową), a na mocy tej negacji wykazanie, że między naszym ciałem a językiem nieustannie zachodzi ścisły związek – precyzyjna, wiążąca i bardzo istotna relacja.

Ciało jest jednością; wypełnione różnorodnymi danymi płynącymi z treści, jakie docierają do nas ze świata – ulega pragnieniom i popędom, działa, ale i powstrzymuje się przed działaniem, ulega intelektualnemu napędowi, jaki dają najróżniejsze pomysły i wyrafinowane idee, pozostaje w nieustającej relacji ze światem i innymi osobami. Właśnie dlatego – twierdzi Merleau-Ponty – nie możemy pozwolić sobie na teorię, która dokonuje podziału człowieka na idealistycznie traktowany umysł jako nośnik wiedzy, idei i wolności – i ciało, które jest jedynie przedmiotem pośród wielu, ujętym w precyzyjne ryzy oddziaływania przyczynowo-skutkowego.

Oczywiście w pewnych naukowych aspektach można traktować ciało jako zjawisko fizyczne – uważa francuski filozof – ale nie można na tym poprzestać, gdyż obraz taki byłby z gruntu niepełny i zafałszowany. Ważne jest pamiętanie

o uwzględnieniu istotnego zagadnienia, tzn. spojrzenia na ciało jako miejsce mego głębokiego doświadczenia i przeżywania świata. Ciało nie tkwi przecież w przestrzeni jak bezwolna rzecz, raczej przylega do niej, przystosowując się i zamieszkując w niej, jest „czymś więcej niż narzędziem lub środkiem: jest naszą ekspresją w świecie, widzialnym kształtem naszych intencji” (s. 28). Autor *Fenomenologii percepcji* odrzuca w ten sposób behavioralne traktowanie ciała przez naukę i podejmuje próbę nadania mu statusu podmiotu.

Zdaniem Merleau-Ponty'ego nasze teoretyczne wysiłki, umysłowe spekulacje i język, po który sięgamy, by je wyrazić, już na przedświadomym poziomie zakładają ciało jako podmiot. Dlaczego? Ponieważ jest ono dla nas centralnym miejscem, gdzie odbywa się rozpoznanie zewnętrznej przestrzeni, gdzie najwyraźniej widać nasze uwikłanie w świat rzeczy, oraz jest punktem, gdzie odbywa się ruch myśli i idei, do których wyartykułowania ciągle przyzywa nas mowa. W przestrzeni ciała elementy te ściśle splatają się ze sobą, co dla Merleau-Ponty'ego jest pierwszą przyczyną zarzucenia dualistycznej interpretacji osoby i poszukiwania elementu, który by ten podział zastąpił. Dochodzi w ten sposób do zagadnienia ekspresji ciała i jego roli w komunikacji międzyosobowej.

Cała dynamika i skomplikowany charakter funkcjonowania ciała odbywa się jakby na dwu płaszczyznach. Pierwsza z nich to strefa percepcji, będąca odbiciem i reakcją na naturalne przejawy świata. Jest to nasze „poruszanie się” po nim za pomocą zmysłów. Druga z płaszczyzn jest twórczą sferą ekspresji – tutaj ukazuje się nasza zdolność do istotnych, znaczących gestów, poruszeń i wreszcie – mowy.

Ta druga płaszczyzna funkcjonuje w złożonej rzeczywistości wypełnionej znakami i symbolami, gdzie istotną kwestią jest subtelna gra znaczeń i zależności między poszczególnymi „składnikami” świata. To przestrzeń kultury, gdzie nawet tak prosty, zwyczajny gest, jak wskazanie palcem punktu, jest już pewnym założeniem. Ten gest oznaczania, dla zwierząt niezrozumiały, określa nasze istnienie w rzeczywistości „potencjalnej”, gdzie istnieje system zależności i odpowiedniości pomiędzy położeniem przestrzennym naszym i innych ludzi. Naszemu umysłowi przypisany jest ruch, ciągle operacje, w których świadomie podejmujemy i wykorzystujemy do symbolizacji naszą cielesność. Wykonując gest, ciało wychodzi w ten sposób ku światu, aby wprowadzić między nim a sobą stosunek znaczący. Ekspresyjna gestykulacja jest więc „pierwszą mową”, intencją, nosicielem sensu, a nie sumą poszczególnych części, które się na nie składają. Gesty nabierają jednoznacznego sensu, gdy umieszczone są w sytuacji, którą zaznaczają, podkreślają czy opisują. Analogiczna sytuacja zachodzi w mowie: „Mowa może być traktowana jako gestykulacja tak urozmaicona, ścisła, systematyczna i zdolna do tylu podziałów, że wewnętrzna struktura wypowiedzanego sądu musi ostatecznie się zbiegać tylko z sytuacją myślową, na którą odpowiada, stając się jej znakiem całkiem jednoznacznym” (por. s. 31-32).

Nie należy jednak rozumieć ciała jako narzędzia przenoszącego bezwolnie powstałe nie wiadomo gdzie motywy i impulsy. Jak już powiedzieliśmy, inteli-

gencja i motoryczność naszego ciała nie funkcjonują na odrębnych płaszczyznach – ogniwem łączącym jest właśnie ekspresja. Podmiot jest zarówno otwartym rejestrem, w którym gromadzone są wszelkie treści, jakimi nasycza go rzeczywistość, jak i podmiotem, który już w momencie swego pojawienia się uwikłany zostaje natychmiast w rytm historii, kultury – w jakiś sens. Jego bycie w świecie odąd zawsze będzie ściśle przylegać i odwoływać się do tej sytuacji, traktując ją jako własnik ekspresji.

Fenomenologia języka, jaką tworzy Merleau-Ponty, jest szczególnym podkreśleniem punktu widzenia podmiotu mówiącego. Słowo jest niejako „nadmialem naszej egzystencji”, która wyraża się w ekspresyjnych aktach w postaci języka, kultury, sztuki – jest świadectwem naszej ku światu transcencji i wykroczeniem poza świat machinalnej percepcji.¹ Używane przez podmiot słowo podporządkowane jest istnieniu – język wprzęgnięty w relację słowo–świat staje się pośrednikiem, dzięki któremu jesteśmy w stanie spróbować wypowiedzieć własną z tym byciem styczność. Słowo jest tu najważniejszym środkiem i nośnikiem, dzięki któremu możemy próbować dążyć ku prawdzie. Jest „miejscem”, w którym objawić ma się sens i w którym dopełnia się każda Opowieść, jaką jest pojedynczy los człowieka.

Mowa ściśle powiązana z ekspresją niesie subtelną gamę znaczeń, a ciało samo staje się językiem, znakiem rozpoznawalnym i możliwym do odczytania przez odbiorcę owego przekazu. Komunikowanie spełnia się w przeanalizowaniu przez rozmówcę nie tylko treści zawartych w wypowiedzianych wyrazach, ale także całej werbalnej struktury, na jaką się zdecydował mówiący: użytych fraz, intonacji głosu, czasu, poszczególnych części zdania, całej wieloaspektowej stylistyki wypowiedzi. Jest to – jak mawia Merleau-Ponty – „zagadka z jednym rozwiązaniem”. Ów kod, ten drugi – słuchający, przejmuje na zasadzie pierwotnej refleksji, pomagającej wydobyć znaczenie poszczególnych znaków, i następnie na mocy wtórnej refleksji odszyfrowuje i odnajduje rzeczywiste funkcjonowanie mowy i treści, które pragnęłam przekazać. To „odkodowanie”, a więc odczytanie zróżnicowanej „melodii” mowy, zestrojenie się z nią i wypowiadanie w jej formule według odszyfrowanych już reguł, nazywa autor *Prozy świata* rozumieniem (zob. s. 139).

Zawiązanie się procesu mojego porozumienia, komunikacji z drugim następuje w momencie pojawienia się cudzego słowa – wznieca ono cały system uformowanych już myśli, uruchamiając niepowtarzalną ich konfigurację i ruch, którego sam z siebie nie byłbym w stanie wzbudzić. Jak powiada Merleau-Ponty: „tajemnica innego nie jest niczym innym, jak tajemnicą mnie samego” – w głębszych pokładach mojego „ja” dokonuje się specyficzne zjednoczenie z „drugim”. W tym momencie nie podlegam tylko własnym myślom – muszę być przygotowany i otwarty na przyjęcie nowych treści i znaczeń. Dlatego kie-

¹ Por. J. Migasiński, *Metafizyka intercielesności* (Maurice Merleau-Ponty), w: tegoż, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 194.

dy widzę „innego”, nie mogę postrzegać go jedynie jako „twarzy”, która jest przede mną, jak anonimowa rzecz pośród wielu innych. „Drugi” jest obecny dla mnie dzięki słowu i w słowie, dzięki ekspresji mowy nawiązuje się relacja współistnienia i językowego współdziałania, gdzie „staję się tym, kogo słucham”.²

W dialogu światy mój i „drugiego” nachodzą na siebie, znaczenia pokrywają się na mocy naszego współuczestnictwa w jednej kulturze. Całe bogactwo spotkania wynika jednak z odrębności, jakie podczas tego dialogu wynikną, ubogacając i przeobrażając one wzajemnie obie komunikujące się strony. Łączący trud aktywnego porozumienia na płaszczyźnie wspólnej, uniwersalnej, językowej rzeczywistości jest momentem stawania się prawdy. Języka nie da się bowiem zredukować do zbioru słów i regulujących je gramatycznych zasad. Jest on także sposobem uporządkowywania tych wyrażań, tak by nadać im odpowiednie znaczenie, zawrzeć w nich pewien koncept interpretacyjny i by można było wydobyć na jaw *universum* sensu.

Fenomen mowy jest rozpatrywany przez francuskiego myśliciela jako charakterystyczne zjawisko samostanowienia, a także swoisty proces integracji podmiotu ze wspólnotą językową. Mamy tu do czynienia z silnie subiektywnym aktem ekspresji i mowy, konstytuowaniem nowej przestrzeni znaczeń i wykroczeniem w ten sposób poza ciało ku uniwersalnemu językowi, ku autonomicznej, rządzącej się własnymi prawami, werbalnej przestrzeni jednoczącej wszystkich po niej się poruszających. Mowa jest podmiotową ekspresją, ale jest także kontynuacją schematów i ekspresji, które każdy z nas otrzymał w kulturowym dziedzictwie. Komunikując się między sobą, w określony sposób ustosunkowujemy się wobec tej spuścizny, a przydając jej własnych koncepcji – kontynuujemy ją i wzbogacamy, zapewniając ciągłość. Bezpośrednio sytuujemy się w ten sposób w przestrzeni pewnej ogólności i „obiektywności”.³

Różnice dzielące język i myśl zostają przez autora *Prozy świata* zniesione. Mowa najpierw sama jest znaczeniem, a dopiero później jakichś znaczeń nabiera. Istotne jest tutaj uwzględnienie ważnego rozróżnienia, jakiego dokonał Merleau-Ponty: na „mowę wysławiającą” i „mowę wysłowioną”. I tak: język, którym w sposób naturalny „nasiąkamy” w trakcie naszego życia, język otrzymany w kulturowym spadku jest zbiorem o już ustalonych regułach znaczeń i sensu – tutaj mowa już została poniekąd wysłowiona – panuje w niej jasny, ustalony komunikacyjny porządek. Zupełnie inaczej rzecz się ma w przypadku mowy wysławiającej. Ta powstaje w momencie ekspresji – łamiąc, przekształcając lub odnawiając reguły mowy wysłowionej – udaje się jej w twórczy sposób uzyskać nowe formy znaczeniowe języka.

Sama obecność człowieka dokonuje w rzeczywistości znaczeniowych przekształceń, ale nie idzie tu o to, że jego myśl ujmuje rzeczywistość jako przedstawienia ujęte w mechanistyczne karby przyczynowo-skutkowych.

² Tamże, s. 197.

³ Tamże, s. 196.

Zależności są bardziej złożone, zachodzą w ciągłym ożywieniu i rozgrywają się na różnych stopniach. Merleau-Ponty zakłada tu istnienie swoistej irracjonalnej siły, podświadomego poziomu, na którym podmiot stwarza znaczenia, kreuje sens, przekazując je w twórczych dokonaniach dalej. Starając się rozświetlić strukturę i naturę otoczenia, podmiot próbuje dokonać usensownienia zastanej rzeczywistości – odbywa się to właśnie na owym przedświadomym poziomie jego działania. Francuski myśliciel mówi tutaj o pewnej pierwotnej refleksji, która pozwala mi wydobyc znaczenie ze znaków, ale domaga się też refleksji wtórnej, dzięki której odnaleźć mogę poza wszelkimi rozróżnieniami rzeczywiste funkcjonowanie mowy (s. 139-140).

Język – mimo gramatycznych i innych normatywnych usankcjonowań – jest więc systemem otwartym, żywym; istnieje w nim wiele niejednoznaczności, pozostawiających miejsce na powstawanie nowych znaczeń. Możliwości, jakie daje polisemia języka, wykorzystuje zarówno filozofia, jak i dzieła sztuki. Zadanie polega na tym, by poruszając się po „zinstytucjonalizowanych” środkach wyrazu, odkryć nowe znaczenia i inspirującą siłę przekazu. Przykładem takiej aktywności są poszukiwania, jakim oddaje się filozofia, literatura czy malarstwo – twierdzi Merleau-Ponty.

Warto przyglądnąć się, jak autor *Prozy świata* na przykładzie zagłębiania się w lekturę książki sugestywnie opisuje sytuację, gdy tekst z całą swą mocą bierze nas w posiadanie i odkrywa silne splatanie się dwóch światów: czytelnika i pisarza, ukazując niezwykłą chwilę zrozumienia, moment, gdy podczas subtelnej gry znaczeń tworzy się nowy sens:

„Oto zabieram się leniwie do czytania, mobilizuję tylko cząstkę myśli – i nagle kilka słów budzi mnie, ogarnia mnie ogień, myśli moje płoną, nie ma już w książce niczego, co pozostawiłoby mnie obojętnym, ogień żywi się wszystkim, co do niego dorzuca lektura. Otrzymuję i daję tym samym gestem. Od siebie dałem znajomość języka, to, co wiem o sensie tych oto wyrazów, form, składni. Od siebie dałem także całe moje doświadczenie związane z innymi ludźmi oraz zdarzeniami (...) Ale książka nie zainteresowałaby mnie, gdyby mówiła tylko o tym, co już wiem. Posłużyła się tym wszystkim, co przyniosłem ze sobą, by pociągnąć mnie gdzieś dalej. Pod płaszczykiem znaków, które autor i ja przyjęliśmy za zgodne, jako że mówimy tym samym językiem, wpoila we mnie wiarę, że znajdujemy się na wspólnym obszarze nabytych i rozporządzanych znaczeń. Umieściła się w moim świecie. A potem, niepostrzeżenie, oderwała znaki od ich zwykłego sensu, one zaś pociągnęły mnie za sobą jak burza ku temu innemu sensowi, z którym się właśnie połączę” (s. 118-119).

Praca filozofa, który twórczo pragnie zbudować swą myśl od podstaw, który pragnie wypowiedzieć to, co w historii filozofii nie zostało jeszcze wypowiedziane, musi być w jakiś sposób próbą sięgnięcia po nowy język. Filozof musi albo miażdżyć stare pojęcia i na ich gruzach budować nowe, albo pogłębiać je, nadając im żywy sens. To stan ciągłego zmagania, dialogu, wpływów i historycznych zależności. Jest to żywe poruszanie się po teraźniejszości i czasie prze-

szłym, by twórczo inicjować przyszłość. Jesteśmy, na przykład, w stanie zrozumieć Hegla dzięki innym filozofom, których on niejako przewyciężył, ale z drugiej strony, innych myślicieli możemy także rozumieć również dzięki niemu (por. s. 246).

Twórczy i odkrywczy wysiłek filozofa polega na drażnieniu zasobów języka, na wydobywaniu jego nowych, ekspresyjnych form – jest to niejako „mówienie przeciw słowom”. Jest to tworzenie własnego języka w przestrzeni języka już zastanego. W tym sensie – powiada Merleau-Ponty – praca filozofa bliska jest także wysiłkowi poety. Mamy więc do czynienia z ciągłą współgrą znaczeń i sensów, pojawiających się między podmiotem a światem, które będzie próbował ujawnić i dokładnie wyrazić, ale także ze specyficzną, dynamiczną grą, jaka odbywa się pomiędzy „czytelnikiem świata” a treściami, jakich dostarczają mu sięgający po najprzeróżniejsze środki ekspresji twórcy. Proporcjonalnie do zdobytego przez podmiot doświadczenia rozszerza się i przekształca w tym działaniu horyzont postrzeganej przez niego rzeczywistości.

Zdaniem autora *Fenomenologii percepcji* wieloznaczność języka, z którą się stykamy, nie oznacza jego chaosu. Świat ze swej istoty jest niejednorodny, to miejsce, gdzie splata się natura i kultura, sensory ogólne z indywidualną ekspresją, materia z duchowością. Z tej rzeczywistości przebija światło Logosu, który powinien być w centrum naszych badań – twierdzi francuski myśliciel.⁴

Filozofia sięgnąć chce przeto do głębin, wydobywać na światło dzienne coraz to nowy obraz świata, pragnie wejść w jego intelektualne posiadanie, chce twórczo zagospodarować go poprzez językową artykulację. Powołanie filozofii – powrót do rzeczy samych – nie jest tu jednak pragnieniem skonstruowania nowej teorii poznania, lecz dążeniem do „zanurzenia się” w rzeczach i uchwycenia ich poza paradygmatami teorii i totalizującej świadomości transcendentalnej.⁵

Mowa – powiada Merleau-Ponty – „nie jest więzieniem, w którym nas zamknięto”, jest raczej nurtem, który niesie nas do sensu rzeczy, porządkując je i nakładając im wedle naszego horyzontu rozumienia nowe, żywe formy. Powstają one w wyniku charakterystycznej „deformacji”, jakiej poddajemy rzeczywistość, narzucając jej naszą perspektywę jednostkowej, konkretnej sytuacji oraz oczywiście naszą ekspresję. Artykulacja poszczególnych sensów nie będzie jednak nigdy ostateczna. Na tym polegać będzie paradoks filozofowania: rzeczy ciągle domagają się sensownego wyartykułowania, ale myślicielowi nigdy nie będzie dane poczuć spełnienia – definitywne wypowiedzenie ich sensu nie jest ostatecznie możliwe.⁶

Filozofia powinna być, zdaniem Merleau-Pontego, powrotem do przeżyć, do pierwotnych doświadczeń człowieka. Nauka, wstępując na drogę analitycz-

⁴Tamże, s. 200.

⁵Por. M. P. Markowski, *O wdziałnym*, w: *Anatomia ciekawości*, Kraków 1999, s. 77-78.

⁶Tamże, s. 78.

nych doświadczeń, niejako zagubiła się w systemowych operacjach i odwróciła od rzeczywistości. „Filozofia nie jest przejściem od świata jasności do świata zamkniętych znaczeń. Przeciwnie, rozpoczyna się wraz ze świadomością udręki i pęknięcia, ale także odnawia, sublimuje odkryte znaczenia” (s. 125). Nie oznacza to jednak, że Merleau-Ponty deprecjonuje naukę, że jest jej wrogiem – chce on raczej tylko stanąć w obronie „świata rzeczywistego”, silnie zaakcentować typ myślenia, wypływającego z osobistych przeżyć i doświadczeń, które przede wszystkim „organizują” człowiekowi świat, kształtując jego w nim istnienie. Dlatego ten nurt filozofii zalicza się do fenomenologicznego egzystencjalizmu.

W esejach Maurice'a Merleau-Ponty'ego znajdziemy wiele mądrości dotyczących słowa, mowy i komunikacji, znajdziemy też bardzo interesujące analizy dotyczące malarstwa, jego postrzegania i krytyki, na których pełne omówienie nie ma już tutaj miejsca.

Nowatorskie w tym filozofowaniu okazało się odniesienie do istotnej kwestii, jaką jest ludzka cielesność i podjęcie poważnych wysiłków, by nadać jej status podmiotowości. Choć niektóre problemy mogą się wydać nieco zdezaktualizowane, to ciągle wiele w esejach Merleau-Ponty'ego frapujących intuicji i sugestii, które prowokują dopowiedzenia i komentarze. To nadaje tej pracy szczególne oblicze. Wiele z tych pytań ma bowiem ciągle otwarty, przez co bardzo inspirujący charakter.

ALEKSANDER BOBKO

W POSZUKIWANIU NOWEGO „PUNKTU ARCHIMEDESOWEGO”

Kazimierz Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentnego w poznaniu filozoficznym*,
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1999

W prezentowanej książce, na co wskazuje sam tytuł, Kazimierz Wolsza stawia pytanie o rolę doświadczenia transcendentnego w poznaniu filozoficznym. Już na podstawie pierwszych sformułowań, które pojawiają się w pracy, można odnieść wrażenie, że Autor będzie traktował doświadczenie transcendentne jako nowy „punkt Archimedesowy”, jako środek służący „uwiarygodnieniu samego punktu wyjścia filozofii” (s. 10) i narzędzie pomocne przy rozstrzygnięciu ważniejszych filozoficznych problemów. Bazę dla jego analiz stanowi koncepcja doświadczenia transcendentnego wypracowana przez Edmunda Husserla w *Medytacjach kartezjańskich*. W prowadzonych przez siebie rozważaniach Wolsza odwołuje się głównie do tekstów takich autorów jak M. Müller, J. B. Lotzt, K. Rahner, R. Schaeffler, którzy w różnych kierunkach rozwijają koncepcję Husserla. Praca składa się ze wstępu, czterech rozdziałów i zakończenia.

W rozdziale pierwszym zostaje zaprezentowana ewolucja pojęcia doświadczenia, jaka miała miejsce na przestrzeni dziejów europejskiej filozofii. Autor, powołując się na prace K. Alberta, wskazuje na trzy znaczenia tego pojęcia. Po pierwsze, mówi o empirystycznym pojęciu doświadczenia, które obowiązywało zarówno w systemie Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, jak i u empiryków Bacona i Locka, pozytywistów oraz Kanta. Wspólną cechą łączącą te różne teorie jest empiryzm genetyczny, czyli przekonanie, że „poznanie rozpoczyna się od zmysłowego kontaktu z konkretnym, jednostkowym przedmiotem” (s. 29).

Do tego tradycyjnego rozumienia doświadczenia istotnie nowe elementy wniosła dopiero fenomenologia, dla której przedmiotem doświadczenia może być nie tylko przedmiot spostrzeżenia zmysłowego, ale także „własne Ja, cudzy stan psychiczny, przedmiot estetyczny, przedmioty matematyczne, a wreszcie wartości i powinności” (s. 34). Doświadczenie w sensie fenomenologicznym podkreśla także aktywną rolę podmiotu w procesie poznania – pasywna kontemplacja tego, co poznawane, musi zostać poprzedzona aktywnym działaniem podmiotu, które ma doprowadzić do „wzięcia w nawias” tego, co nieistotne, i otworzyć na prezentujące się bezpośrednio istoty rzeczy. Bardzo ważne jest tutaj także dążenie do absolutnej bezzalożeniowości, gdyż tylko taka postawa umożliwia dotarcie do ahistorycznych, aczasowych istotnościowych struktur. Trzecie rozumienie doświadczenia to doświadczenie hermeneutyczne. Nawiązuje ono do tradycji heglowskiej, a realizuje się w twórczości takich filozofów, jak Dilthey, Heidegger, czy Gadamer. Doświadczenie hermeneutyczne zmierza do rozumienia, jednak „każde kolejne doświadczenie prowadzi do innego nieco rozumienia i na tym polega nasz nieustanny dialog z rzeczywistością, mający strukturę hermeneutycznego koła” (s. 43). Doświadczenie nie jest więc bezzalożeniowe, zawsze zakłada jakieś przedrozumienie, jakiś dziejowy, językowy kontekst, który w zasadniczy sposób wpływa na kształt poznania. W końcowej części rozdziału Autor pokazuje, jak zmiany w rozumieniu doświadczenia wpłynęły na sposób uprawiania współczesnej filozofii. Bez wątplenia nastąpiła modyfikacja języka filozoficznego – pojęcie doświadczenia używane jest dzisiaj o wiele szerzej, niż miało to miejsce w tradycji (nikogo nie dziwią takie zwroty, jak przykładowo „doświadczenie Boga”, „doświadczenie nicości” itp.). Przede wszystkim jednak można mówić o powszechnej akceptacji postulatu, aby filozofowanie rozpoczynało się od jakiegoś doświadczenia, „filozofia powinna być metodyczno-krytyczną refleksją nad podstawowym doświadczeniem” (s. 55). W przekonaniu Wolszy taką fundamentalną rolę może odgrywać w filozofii doświadczenie transcendentalne. W rozdziale tym znajdujemy także pierwsze ogólne określenie doświadczenia transcendentalnego, w którym zostaje powiedziane, że jest to „doświadczenie pozaprzedmiotowe, tzn. realizujące się w świadomości ludzkiej wraz z doświadczeniem przedmiotowym, a więc niejako na subiektywnym biegunie tego aktu. Ponieważ jest to doświadczenie atematyczne, tzn. takie, którego przedmiot nie znajduje się w polu świadomości aktowej, potrzebne są dodatkowe zabiegi służące wydobyciu i opisaniu zawartości tego doświadczenia” (s. 46).

Rozdział drugi poświęcony jest szczegółowej analizie różnych odmian doświadczenia transcendentalnego. Wolsza wymienia cztery koncepcje tego doświadczenia, które można odnaleźć w poglądach analizowanych przez niego autorów. Pierwsza z nich to koncepcja Husserla. W jego ujęciu doświadczenie transcendentalne polega na przejściu od „naturalnego nastawienia” do odkrycia czystego Ja. „Moment owego oglądu zredukowanej subiektywności jest właściwym aktem doświadczenia transcendentalnego. W akcie tym następuje ab-

solutne uznanie stwierdzenia: Ja jestem. Jest to najpierwotniejsze z możliwych doświadczeń, któremu przysługuje apodyktyczna, przedpredykatywna oczywistość” (s. 67). Wolsza określa ten typ doświadczenia transcendentalnego jako „doświadczenie subiektywności transcendentalnej”. Kolejni autorzy, wychodząc od koncepcji Husserla, starają się przezwyciężyć wyraźnie obecny w niej subiektywizm. M. Müller, inspirowany filozofią Heideggera, kwestionuje postulat bezzalożeniowości, jego zdaniem sens fenomenów odsłania się zawsze w horyzoncie naznaczonym dziejowością. Wskazuje on dalej na trzy wymiary doświadczenia: ontyczny (spostreżenie), eidetyczny (poznanie istoty) oraz ontologiczny (ujęcie wewnętrznego logosu bytu). Doświadczenie transcendentalne dotyka związków pomiędzy tymi wymiarami, jest swego rodzaju „intuicją kierującą się ku podstawom”, dzięki której „nasza myśl nie zatrzymuje się na percepcji konkretnych przedmiotów, lecz podąża aż do przedmiotu najbardziej podstawowego doświadczenia i afirmuje bycie, jedność, prawdę” (s. 76). Inną propozycję doświadczenia transcendentalnego można odnaleźć w pracach Rahnera i Lotza. Punktem wyjścia jest u nich doświadczenie przedmiotowe (nazywane przez Rahnera także kategorialem). Jednak analiza warunków możliwości tego doświadczenia kieruje uwagę w stronę świadomości i dalej na nieuświadomione wcześniej warstwy rzeczywistości. Tym samym doświadczenie transcendentalne jest „doświadczeniem pozaprzedmiotowym”, jego ostatecznym horyzontem okazuje się Absolut – „doświadczenie religijne, zwłaszcza w postaci medytacji, stanowi zwieńczenie doświadczenia transcendentalnego” (s. 89). Kolejną koncepcję Wolsza odnajduje w pismach R. Schaefflera. Autor ten podkreśla, że na przestrzeni dziejów „takie same treści doświadczeń były różnie rozumiane przez człowieka” (s. 91). Każde doświadczenie jest zatem częścią szerszego procesu, w którym pojawiają się także sytuacje paradoksalne zmieniające wcześniejsze sposoby rozumienia rzeczywistości. Doświadczenie transcendentalne jest właśnie takim „doświadczeniem zmieniającym struktury”. Schaeffler wskazuje na dialogiczny charakter tego doświadczenia. W przeżyciu estetycznym, moralnym, religijnym ma miejsce specyficzna odpowiedź człowieka na spotkanie z rzeczywistością, w rezultacie tego spotkania zmienia się także struktura świadomości poznającego podmiotu. W zakończeniu rozdziału drugiego Wolsza dokonuje podsumowania, w którym określa elementy wspólne występujące we wszystkich omawianych koncepcjach doświadczenia transcendentalnego. Są to: własne Ja podmiotu doświadczenia, przedmioty doświadczenia (ontycznego, kategorialem, czyli to, co dane jest w otaczającej rzeczywistości) oraz coś, co jest współdoświadczane (istoty, relacje, aprioryczne struktury).

W rozdziale trzecim, bazując na materiale opracowanym w poprzednich częściach pracy, Autor przystępuje do systematycznego opisu struktury doświadczenia transcendentalnego. Pierwszym elementem, który wymaga doprecyzowania, jest sam punkt wyjścia doświadczenia transcendentalnego. Zasadniczy problem polega na tym, że doświadczenie to nie jest prostym aktem, ale złożonym, długotrwałym procesem, który w dalszych fazach ma do czynienia z tre-

ściami istotnie bogatszymi niż w punkcie wyjścia. Czy zatem nie mamy tu do czynienia z subiektywizacją przedmiotu? Wolsza stara się konsekwentnie wykazać, że tak nie jest, że doświadczenie transcendentalne rozpoczyna się od kontaktu z konkretną, realną rzeczywistością. Następnym etapem jest ze zmianą nastawienia podmiotu z naturalnego na refleksyjne, co ma umożliwić wejście we właściwy obszar doświadczenia transcendentalnego, czyli doprowadzić do oglądu i opisu przedmiotu właściwego dla tego doświadczenia. Wykorzystywana jest przy tym zarówno metoda fenomenologiczna, jak i metoda transcendentalna. Przy tej okazji Autor wyjaśnia różnicę między metodą i doświadczeniem transcendentalnym: „doświadczenie transcendentalne jest złożonym procesem, w którym na jednym z etapów sięga się po metodę transcendentalną w celu doprowadzenia procesu do końca, do tematyzacji czy też do jakiejś naoczności przedmiotu” (s. 127). Czym jest przedmiot doświadczenia transcendentalnego? „Percepcja tego przedmiotu polega na tym, że w aktach doświadczenia przedmiotowego współ-doświadcza się czegoś więcej” (s. 130). Pierwsze zetknięcie z przedmiotem ma więc charakter „nietematyczny”, występuje on niejako w tle innych naturalnych doznań. Jego wydobycie na plan pierwszy wymaga wskazanej powyżej zmiany nastawienia podmiotu. Opis przedmiotu doświadczenia transcendentalnego następuje wielu trudności, wymaga tworzenia nowych terminów, posługiwania się metaforami i jest ostatecznie związany z koniecznością wejścia w obszar tajemnicy. Pomimo tego, Wolsza podkreśla, że analizowani przez niego autorzy „starali się tak pisać o doświadczeniu transcendentalnym, by wraz z własnym świadectwem także słownie pokazać odbiorcy, że we wszystkich aktach poznawczych i woliwnych również i on otwiera się na tajemnicę, że to otwarcie ma charakter powszechny i nieunikniony, że wreszcie tajemnica jest w gruncie rzeczy czymś samo przez się zrozumiałym” (s.145). Zatem możliwość zrealizowania doświadczenia transcendentalnego leży w zasięgu każdego człowieka, zdolność ta – jak mówił Rahner – jest ludzkim „stałym egzystencjałem”. Autor wskazuje na powiązanie tej zdolności z ludzką wolnością i otwarciem na nieskończoność, nie rozwija jednak szerzej tych bardzo interesujących kwestii. Odtworzona struktura doświadczenia transcendentalnego ma przede wszystkim uzasadniać tezę, że doświadczenie to może pełnić istotną funkcję argumentacyjną w poznaniu filozoficznym.

Przykłady zastosowania doświadczenia transcendentalnego w różnych obszarach filozofii – metafizyce, filozofii Boga i religii, antropologii – Autor podaje w czwartym rozdziale pracy. Pytanie o możliwość budowania metafizyki w oparciu o doświadczenie transcendentalne nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi – „najbardziej elementarne tezy metafizyczne, których afirmacja warunkuje posługiwanie się poznaniem pochodzącym z doświadczenia transcendentalnego, muszą być sformułowane w oparciu o doświadczenie przedmiotowe” (s. 176). Najszerze perspektywy otwierają się przed doświadczeniem transcendentalnym w dziedzinie filozofii religii. Stwarza ono duże możliwości znajdowania argumentów na rzecz istnienia Boga. Jest to widoczne zwłaszcza w filozofii Rah-

nera, u którego „pojęcie Boga Stwórcy można wyprowadzić z wnętrza doświadczenia transcendentalnego” (s. 186). Poza tym wydaje się, że w sposób naturalny wprowadza ono w obszar, w którym doświadczenie filozoficzne przechodzi w medytację religijną. Problematyka antropologiczna (analiza duchowości i wolności człowieka w perspektywie transcendentalnej) zostaje jedynie zasygnalizowana. Generalnie rzecz biorąc, filozofia człowieka stanowi w tym ujęciu pochodną teologii. Zasadnicza teza tu przedstawiona przez Autora głosi, „że człowiek jest bytem osobowym, a ostatecznym ugruntowaniem jego osobowego życia jest Bóg pojęty jako osoba” (s. 191).

Trzeba podkreślić, że szczególnie interesująca i cenna jest pierwsza część pracy poświęcona systematyzacji problematyki doświadczenia. Znajdujemy w niej syntetyczne spojrzenie na dzieje filozofii oraz przekonującą próbę typologizacji kategorii doświadczenia. Poważniejsze trudności pojawiają się natomiast przy formułowaniu wniosków, w których Autor próbuje odpowiedzieć na kluczowe dla całej pracy pytanie o faktyczną rolę doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym. Dwie kwestie są tutaj szczególnie istotne.

Po pierwsze, czy doświadczenie transcendentalne może być pomocne dla ugruntowania realizmu? Wolsza przywołuje autorów, którzy skłaniają się ku takiej tezie (najbardziej wyraźne w tej kwestii jest stanowisko Maxa Müllera), i można odnieść wrażenie, że sam chętnie przystałby na takie rozwiązanie. Uczciwie pokazuje jednak związane z tym trudności – zwłaszcza uzasadnienie intersubiektywności doświadczenia transcendentalnego pozostawia wiele do życzenia. Dlatego ostatecznie przyznaje, że doświadczenie transcendentalne i przedmiotowe (przyjmujące realnie istniejącą rzeczywistość) są względem siebie komplementarne i właściwie powinny się uzupełniać. Ze swej strony można postawić pytanie, czy w ramach filozofii transcendentalnej spór realizmu z idealizmem zachowuje ważność. Można wręcz zaryzykować hipotezę, że po „przewrocie Kopernikańskim” to tradycyjne przeciwstawienie traci rację bytu, albo przynajmniej w sposób istotny zmienia swoje wcześniejsze znaczenie. Zasadność takiej hipotezy zdaje się potwierdzać brak zadowalającego rozstrzygnięcia rozważanej kwestii w prezentowanej pracy.

Sprawa druga dotyczy możliwości dotarcia za pomocą doświadczenia transcendentalnego do Absolutu, czy mówiąc ogólniej związku tego doświadczenia z doświadczeniem religijnym. O tym, że za pomocą czysto filozoficznej analizy możemy odkryć w obrębie świadomości coś takiego (np. ideę nieskończoności), co przekonuje nas o istnieniu Boga, mówił już Kartezjusz. Teoretycy doświadczenia transcendentalnego nawiązują do tej tradycji. Szczególnie wiele nowego wnosi do tej tematyki myśl Rahnera. Wolsza pokazuje, w jakim zakresie efekty tego doświadczenia mogą być wykorzystywane przy rozwiązywaniu problemów teologicznych. Jednak w ostatecznym rozrachunku przyznaje, że w tej przestrzeni, gdzie doświadczenie „ociera się” o Absolut, trudno jest obronić pojęcie filozofii jako refleksji autonomicznej, że tym samym filozofia staje się raczej refleksją w kontekście wiary. W ostatnich zdaniach pracy stwierdza: „Teoria

doświadczenia transcendentnego jest w takiej filozofii przydatnym narzędziem do tego, aby opisać i zinterpretować człowieka, całą rzeczywistość i ich relacje do Boga, a także by uzasadnić język religijny. Tego typu system filozoficzno-teologiczny jest jednak możliwy do zaakceptowania jako spójna całość tylko przez człowieka wierzącego, uznającego podstawowe twierdzenia dotyczące Boga, człowieka i świata także na innych drogach niż czysto filozoficzne poznanie" (s. 204). W istotny sposób osłabia to rolę doświadczenia transcendentnego w poznaniu czysto filozoficznym. Tym samym główne zadanie rozprawy – trzeba przyznać, zadanie niezwykle ambitne – to znaczy odkrycie w doświadczeniu transcendentnym narzędzia, które mogłoby się przyczynić do odnowy współczesnej filozofii, pozostaje nie zrealizowane.

KS. DARIUSZ OKO

W OBRONIE CZŁOWIEKA I METAFIZYKI

Barbara Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, ss. 338

„Jesteśmy ludźmi. Od tego nie uciekniemy. Jesteśmy ludźmi – po prostu i zwyczajnie. I to jest coś dla nas najważniejszego” (s. 92).

Te słowa pani profesor Barbary Skargi można by uznać za motto tego zbioru jej esejów, artykułów, wywiadów. Jest w nich bardzo wiele wątków, tematów, jest bogactwo spostrzeżeń, w których nie jest łatwo nie stracić orientacji. Ta eksplozja myśli ma jednak swój porządek, swój wspólny, łączący sens, swoje źródło, swoje centrum – jest nim człowiek, jest nim wielka troska o niego, wielkie nim zainteresowanie. Pani profesor jest przede wszystkim wielką humanistką, a humanista „widzi w człowieku wartość samoistną” i „pragnie, by człowiek był rzeczywiście ludzki, by nie zaprzepaszczał swego człowieczeństwa, nie sprzeniewierzał się mu” (s. 128). Pani profesor pozostaje bardzo wierna temu programowi, widać to prawie na każdym kroku. Jeśli czymś się interesuje, jeśli coś chwali, a coś gani – to zwykle właśnie ze względu na człowieka i to człowieka konkretnego, indywidualnego, ze względu na jednostkę ludzką. Tak jest, kiedy podejmuje wielkie tematy etyczne: dobra i zła, nadużyć intelektu, utylitaryzmu, wierności, cynizmu i bezwstydu oraz wielkie tematy historyczne: sensu wydarzeń, rozwoju wyobraźni społecznej, znaczenia nauki, całościowego sensu czy też atomizacji dziejów. Tak jest, kiedy dostrzega coś negatywnego w filozofii, kiedy wypowiada się krytycznie pod adresem niektórych kierunków filozoficznych, a czyni to szczególnie często wobec postmodernizmu, pozytywizmu

i scjentyzmu. One ją niepokoją, bo nie doceniają, nie rozumieją dostatecznie człowieka, człowieka jako wyjątkowej jednostki, niepowtarzalnego podmiotu. Niebezpieczeństwo widzi zwłaszcza w propozycjach Derridy: „Jest w owych tezach coś więcej, niechęć do bycia sobą, do bycia człowiekiem, której towarzyszy co prawda utopijna wizja jego przemienienia, lecz wizja ta wydaje się nie liczyć z tą prostą prawdą, że takie przemienienie człowiekowi nie może być dane, nie jest bowiem boskiej natury” (s. 120). Właśnie długie i wnikliwe studia nad pozytywizmem doprowadziły Barbarę Skargę do odkrycia przyczyny filozoficznej jałowości zarówno jego, jak i kierunków pochodnych, szczególnie scjentyzmu. „To nie nauka wyjaśnia ludzkie myślenie; na odwrót, myślenie wyjaśnia naukę. Wobec tego trzeba się zwrócić do myślenia jako takiego. Trzeba być bliżej Husserla aniżeli Koła Wiedeńskiego czy Russella” (s. 88). Dlatego nie można się łudzić co do możliwości „unaukowienia” albo zsocjologizowania humanistyki. Dlatego właśnie musiały zbankrutować marksizm, nominalizm i (sprawdzający nas do instynktu) biologizm. To, co humanistyczne, zawsze jest przeniknięte podmiotowością.

Z tych rozważań teoretycznych, ale też z doświadczenia dwunastoletniego pobytu w łagrach, płynnie żarliwy protest przeciw podporządkowaniu jednostki społeczeństwu, kolektywowi, przeciw wszelkim formom jej uprzedmiotowienia i instrumentalizacji. „Jeżeli siedzi diabeł w komunizmie, to przede wszystkim w tej szarości, która nie pozwala myśleć inaczej niż inni, która wymaga całkowitego oddania się aż do przyjęcia niepopelnionej winy za swoją.” W komunizmie „nie obchodzi nigdy żaden pojedynczy człowiek, a cóż dopiero więzień. Diabeł siedzi nie w tej torturze, lecz w obojętności wobec człowieka” (s. 153). Właśnie dla zaakcentowania znaczenia jednostki chętniej przywołuje łagrową literaturę Warłama Szalamowa, niż Sołżenicyna, bo Szalamow bardziej skupiał się na tym, co konkretne, wyjątkowe, różnorodne w obozowej społeczności. Dla podobnych powodów szczególnie ceni twórczość Emmanuela Lévinasa – dla jego wycucia tego, co różne, jednostkowe, niepowtarzalne. Nawet jeśli interesuje się tym, co ludzie myśleli i mówili o Bogu, jeżeli analizuje tezy teologii negatywnej, to czyni to również o tyle, o ile mówi jej ona coś o człowieku. Sądzi, że myśl o Bogu jako niewysłowionym, niewyraźnym, tym bardziej każe się skoncentrować na człowieku, „wyznaczając mu niekiedy heroiczne zadania lub widząc w nim możliwość niemal boskiego przeobrażenia” (s. 178).

W jednym ze swoich esejów pani profesor pisze: „I tak humaniści różnych epok tworzyli zawsze intelektualną elitę dzięki szerokości horyzontów myślowych i widzenia wszelkich rzeczy” (s. 128). Autorka sama na pewno do tej elity należy, sama ją tworzy. Nasuwa się refleksja, iż swoje istotne znaczenie ma fakt, że należy do niej, będąc kobietą. Zapewne fundamentalna różnica pomiędzy dwoma połowami ludzkości polega na tym, że mężczyźni ze swojej natury są szczególnie nastawieni na przebywanie w świecie rzeczy, na tworzenie go, a kobiety na przebywanie w świecie osób i tworzenie go. Ta naturalna tendencja pomogła mężczyznom stworzyć świat nauki i techniki, ale też grozi im, że pój-

dą za nią zbyt daleko, że również na człowieka będą patrzeć poprzez pryzmat rzeczy, że osobę będą redukować do przedmiotu. Nie jest przypadkiem, że to właśnie prawie wyłącznie mężczyźni ulegają pokusie pozytywizmu albo scjentyzmu, pokusie redukcji wyższych sfer rzeczywistości do niższych tylko dlatego, że w tym niższych, prostszych obszarach łatwiej jest się im zorientować, poruszać i wyrażać. Przy wszystkich szlachetnych intencjach jest w tym zapewne trochę strukturalnego podobieństwa do chłopięcego zamknięcia się w świecie komputerów albo samochodów. Kobiety z racji samej swojej natury są bardziej odporne na pokusę takiego redukcjonizmu, są z natury na to za mądre, z samej swojej natury mogą być najlepszymi przewodniczkami w świecie osób. Ich coraz większy udział w tworzeniu nauki rodzi nadzieję na szczególne wzbogacenie i rozwój humanistyki. Ma jednak sens mówienie o humanistyce feministycznej, o humanistyce (i filozofii) uprawianej z punktu widzenia kobiety. Oczywiście nie na wszystkich, ale jednak na wielu obszarach kultury jest to konieczne uzupełnienie, rozwój i korekta męskiego, dominującego dotychczas punktu widzenia. Uzupełnienie, rozwój i korekta, do której sami mężczyźni nie są zdolni.

Zapewne między innymi dlatego, że człowiek, że osoba jest tak ważna dla pani profesor, tak ich broni, podobnie też jest ważna dla niej metafizyka i podobnie ją broni. Zgadza się z Derridą, że los humanizmu jest ściśle związany z losem metafizyki. Podobnie, jak polemizuje z tezą o „śmierci człowieka”, polemizuje też z tezą o „końcu metafizyki”. I czyni to po mistrzowsku – najwięcej w otwierającym (na pewno nieprzypadkowo) zbiór artykułów *Kilka słów w obronie metafizyki*. Ma tam odwagę iść pod prąd nawet dominujących opinii, odpowiada na obiegowe zarzuty, uprawia krytykę krytyki, bo wie (za Kołakowskim), że „sceptyk niekoniecznie jest bez skazy” (s. 10). Na przykład na zarzut nienaukowości metafizyki odpowiada: „Zarzut jest bezsensowny. Zakłada, że jedyną wiedzą jest nauka i nic poza nią.” Tymczasem metafizyka „staje (...) ponad nauką. Powinniśmy o tym wiedzieć, że pytanie o sens kryteriów naukowości jest pytaniem filozoficznym, które na gruncie samej nauki rozstrzygnąć się nie daje” (s. 11). Negacja metafizyki jest oparta nie tyle na nauce, co na założeniach filozoficznych, szczególnie typu pozytywistycznego. W odpowiedzi na zarzut braku metody i rozwoju pani profesor mówi: „Otóż pamiętać trzeba, że metafizyka jest, jak już podkreślałam, nie tyle zbiorem twierdzeń, co pytań” (s. 17). A te pytania pełnią przede wszystkim funkcję heurystyczną. Choć nigdy nie znajdziemy na nie kompletnych, wyczerpujących odpowiedzi, to już odpowiedzi cząstkowe są ważnymi odkryciami. Krytycy powinni „uprzytomnić sobie, że powstanie całych obszarów badań naukowych, a nawet powstanie dyscyplin, zawdzięczają pytaniom metafizycznym i poszukiwaniom na nie odpowiedzi” (s. 18). Wśród tych dyscyplin zostaje wymieniona między innymi kosmologia, astronomia, psychologia, historia, socjologia, językoznawstwo. U ich źródeł dostrzeżone zostaje najbardziej fundamentalne dążenie poznawcze, dążenie w swojej istocie metafizyczne. Między innymi z tego wynika też

odpowiedź na zarzut o bezużyteczności metafizyki. Nie można popadać w błąd utylitaryzmu. „Wiedza jest wartością samą w sobie (...) Technika jest pięknym przedłużeniem ramion nauki, ale nie jej zasadniczym celem. Ten cel tkwi w niej samej, w tym, że daje nam możliwość rozumienia świata. Metafizyka to rozumienie czyni głębszym, bardziej krytycznym i podstawowym. Przede wszystkim zaś daje nam rozumienie nas samych, naszej duchowej mocy, która pozwala transcendować ograniczenie ciała. Stąd płyną i pewne korzyści. Zadając pytania metafizyczne i poszukując na nie odpowiedzi, osiągamy wyższy poziom świadomości, a więc i świadomości naszej ułomności wobec śmierci, a także i zła. To nie wszystko: metafizyka czyni nas czułymi na inny wymiar świata, nie redukującego się do materialności rzeczy, świata wartości, ale także świata konstrukcji pojęciowych, intelektualnych, który (...) budzi podziw swym abstrakcyjnym pięknem, tak jakby w nim właśnie objawiła się najbardziej myśl najwyższego rozumienia lub wszystko, co wieczne i konieczne. Jeżeli to ma być złuda i szarlataneria, to ta złuda trwa już ponad dwa tysiące lat i ona właśnie zbudowała europejską kulturę. Metafizyka jest podstawowym faktem tej kultury i jest potrzebą każdego myślącego człowieka. Dziś, kiedy się tyle mówi o końcu filozofii i o końcu metafizyki w szczególności, trzeba zdać sobie sprawę, że rzeczywistość może ona zginąć. Jaki jednak będzie świat bez niej? Przyznam się, że przeraża mnie wizja cywilizacji czysto naukowo-technicznej, a w niej wizja okrojonego do technicznej sprawności człowieka” (s. 19).

Ważne słowa, ale ten, kto zna współczesną sytuację w filozofii, wie, ile niezależności myślenia i odwagi wymagają. W kwestii metafizyki jest to akurat niezależność i odwaga bardzo podobne do tych, które znajdujemy w encyklice *Fides et Ratio* Jana Pawła II, gdzie papież również tak mocno broni metafizyki i to również w imię przede wszystkim obrony człowieka. Jest tak, kiedy pani profesor mówi o mądrości przewyższającej racjonalność nauki albo kiedy pisze: „człowiek jest jednak istotą metafizyczną i nie może uciec od tych (metafizycznych) pytań” (s. 245). Nawet jeśli nie znajdujemy zadowalających odpowiedzi – zwłaszcza tam, gdzie kwestia człowieka i kwestia metafizyki dogłębnie się przenikają, gdzie zadajemy metafizyczne pytania o człowieka – to jednak „ten, kto pyta, inaczej żyje. Tylko tyle. Samo pytanie jest wartością. Zmusza, żebyśmy się zastanowili nad sensem bycia, które jest nam dane. Nigdy do końca go nie zrozumimy, jesteśmy ludźmi skończonymi, ograniczonymi – nie mamy takich możliwości. Jest zawsze coś, co jest dla nas absolutnie transcendentne, nawet w nas samych, ale zbliżamy się, szukamy. Przecież jedyna rzecz, która nam jest naprawdę dana, to poszukiwanie. Stańmy wobec samych siebie i coś spróbujmy z tą tajemnicą zrobić, jakoś ją oswoić – ale nie uciekać przed nią. Nie chcę mówić, ku czemu ten wysiłek ma prowadzić. Ku dobru? Ku poświęceniu? Nie wiem. Ale jest to droga, żeby żyć uczciwie wobec samego siebie, z pełną odpowiedzialnością za swój los” (s. 246). I pani profesor sama pokazuje, jak podejmować tę odpowiedzialność. Nie ucieka od tych pytań, nie ucieka od metafizyki człowieka, odniesienia do niej (również od jej ojca, Arystotelesa) i związku z nią wyra-

stają z głębi jej myślenia. Również jej myślenie przekonuje nas, że czasy postmetafizyczne to nie tyle nasza rzeczywistość, co zrozumiałe marzenie odwiecznego nurtu antymetafizycznego wobec odwiecznego nurtu metafizycznego w filozofii. Powiedzenie o jakimś czasie, że jest postmetafizyczny, może niekiedy oznaczać po prostu tyle, że jest to czas post-ludzki, nieludzki czas. To marzenie bywa jednak przedstawiane dzisiaj ze szczególną arogancją i zaślepieniem porównywalnymi być może tylko z tymi panującymi w Kole Wiedeńskim. Można mieć jedynie nadzieję na ewolucję podobną do tej, którą przeszli przynajmniej niektórzy członkowie Koła.

Długo można by jeszcze mówić o perłach, które znajdują się w tej książce; o erudycji autorki, o wartości, o żywości jej myśli, o etyczności i humanizmie wysokiej próby, o zdolności do samokrytyki i autokorekty. Recenzja może jednak tylko zachęcić do lektury, a nie ją zastąpić. Ma też sugerować pewne możliwości dopowiedzeń, wskazywać na pewne punkty niezgody – przynajmniej z innymi tradycjami. „Kultura potrzebuje konfliktu, wymiany, dyskusji, negacji i tak dalej” (s. 93). Przy całym szacunku, trzeba by chyba wskazać na kilka różnic.

Pierwsza dotyczy źródeł i wartości kultury europejskiej: czy nie następuje tutaj, zgodne z naturalną tendencją specjalisty zakochanego w swojej dziedzinie, jej przecenienie? Pani profesor, cytując Husserla, pisze: „Europa zrodziła się z filozofii” (s. 101). Do pewnego stopnia na pewno tak, ale czy tylko z filozofii i czy tylko to ma nas odróżniać od innych kontynentów? Czy nie brzmi to zbyt ekskluzywnie, wyłączająco? A (oczywista chyba) rola chociażby rzymskiego prawa i wiary judeochrześcijańskiej w tych narodzinach? Czy szczególnie bez chrześcijaństwa byłby możliwy humanizm tak wyczulony na godność i prawa człowieka? Albo czy rzeczywiście (tylko?) europejski, pochodzący z filozofii imperatyw dążenia do jedności jest tak bardzo odpowiedzialny za „prześladowania herezji, rzeź albigensów, antysemityzm, wreszcie Oświećmy” (s. 108). A co z analogicznymi i nawet większymi rzeżami dokonywanymi również dzisiaj w Azji i Afryce? Czy do wzajemnego mordowania się ludzie koniecznie potrzebowali jakichś filozoficznych idei (i iluzje w ogóle znało?), czy nie wystarczył im do tego zwykły egoizm grupowy i mentalność plemienna? Czy nie przypisuje się tutaj filozofii zbyt wielkich win dlatego, że wcześniej przypisało się jej zbyt wielkie zasługi? Albo czy można też dzisiaj tak bezkrytycznie wynosić kulturę europejską ponad amerykańską, ostrzegając za Husserlem i Heideggerem przed jej praktycyzmem, naturalizmem, stechnicyzowaniem, spłaszczaniem? Czy Husserl i Heidegger mogą być akurat tutaj autorytetami? Oni, którzy nie bardzo potrafili na czas dostrzec stokroć większych niebezpieczeństw wyłaniających się z ich własnej ojczyzny, szcyczącej się *nota bene* tak wielkimi tradycjami humanistycznymi i edukacyjnymi, ojczyzny o być może najwyższym poziomie humanistycznego wykształcenia? To w końcu ta rzekomo tak mało kulturalna Ameryka już tyle razy musiała ratować tak kulturalną Europę – podczas obu wojen światowych, podczas zimnej wojny, podczas ostatnich wojen na Bałka-

nach. To w końcu nie w Ameryce tak bujnie rozwinął się komunizm i faszyzm, nazizm i antysemityzm, wszelkiego rodzaju nacjonalizmy – z wszystkimi ich owocami. Europa może się uczyć od Ameryki nie tylko, co oczywiste, w większości dziedzin nauki i techniki, ale również w życiu społecznym i humanistyce. Na przykład jeśli chodzi o współżycie ze sobą różnych narodów i religii, jeśli chodzi o prawa kobiet, o zasady poszanowania wolności i konkurencji, o żywą religijność. Paradoksalnie potwierdza to wartość kultury europejskiej. Bo czyż Ameryka w sensie kulturowym nie jest częścią Europy? I to jej częścią pod niejednym względem najlepszą?

Zastrzeżenia może też budzić podejście do klasycznej teorii zła. Pani profesor pisze: „prywatna teoria zła wkleja się w nieprzezwyciężalne sprzeczności” (s. 172). Ciśnie się na usta pytanie: a która z konkurencyjnych teorii wkleja się w trudności mniej nieprzezwyciężalne? Może również dlatego „konceptu tej, która tyle zawiera w sobie sprzeczności, nie daje się tak łatwo odrzucić” (s. 185). Właśnie, skąd te sprzeczne oceny tak sprzecznej teorii? A czy nie zgadza się z nią szczególnie dobrze takie świadectwo: „sama wiele doświadczyłam okrucichów dobra od wyrzutków społeczeństwa, ludzi, których społeczność uznała za złych z gruntu. Nie ma ludzi z gruntu złych” (s. 246). Jeśli człowiek nie jest zły sam z siebie, sam w sobie, to jego zło może polegać na braku tego, co w nim być powinno, przede wszystkim na braku wierności temu, co uznał za prawdę i dobro. To nie zło jest tak potężne. To potężne są naturalne, dobre możliwości osoby, które mogą być w niewłaściwy, nieetyczny, niewierny (a więc wybrakowany) sposób użyte.

Trzecia sprawa nieuchronnie budząca kontrowersje to sposób podejścia do kwestii wiary, religii, Kościoła. Nie poświęcono tym zagadnieniom osobnego opracowania, one tylko pojawiają się na marginesie głównego toku rozważań, zwykle jako ilustracja, ale jednak prawie wyłącznie ilustracja negatywna, prawie jak zawsze będący pod ręką chłopiec do bicia. Jakiego rodzaju ludzi religijnych spotykamy tutaj, jakie postacie spontanicznie cisnęły się pod pióro przy pisaniu kolejnych stron tej książki? Jest to inkwizytor, a także fanatyk religijny, dalej teolog wierzący w czarownice, na dodatek teolog pełen wątpliwości, archimandryta posiadający sto tysięcy talarów dochodu z racji ślubu ubóstwa, rozwiązły i obłudny proboszcz, obsesyjny mnich, krzyżowiec chępiący się ilości obciętych głów, Apostoł przez siłę swoich przekonań o wiele gorszy od sceptyka. Kościół pojawia się tutaj zwykle jako zagrożenie dla wolności myśli, a sama jego misyjna działalność jest przykładem „absolutyzowania jakiegoś porządku, a więc umacniania i totalizowania jednocześnie” (s. 42). Kwestia religijna porusza więc, jest obecna, ale sposób jej spontanicznego, jakby mimowolnego ujmowania zdradza, przez jakie okulary się na nią patrzy, przez jakie specyficzne filtry (a może i uprzedzenia – do czegoś potrzebne?). Zapewne nie jest to wyraz całościowego widzenia (bo jednak świat religii pojawia się tutaj tylko marginalnie), ale jednak dominującego nastawienia, widocznego w tej pracy. Tę specyficzność ujęcia kwestii religijnych widać szczególnie ostro na tle

obiektywizmu myślenia panującego w innych dziedzinach. Również dlatego można mieć nadzieję, że nie jest to ostatnie zdanie w tej dziedzinie. O ile Bóg istnieje, to jest wart zainteresowania sam w sobie, a nie tylko ze względu na człowieka. O ile Bóg istnieje, to nie można bez Niego zrozumieć człowieka. O ile Bóg istnieje, to prawdopodobnie szczyty humanizmu (ale i człowieczeństwa) można osiągnąć tylko razem z Nim – i dlatego właśnie rzeczywiście są podstawy do nadziei.

KS. JAN BEDNARCZYK

RZECZYWISTOŚĆ W SWYCH ASPEKTACH ZMYSŁOWO SPOSTRZEGALNYCH ORAZ NIESPOSTRZEGALNYCH

Ks. Roman Rożdżeński, *Spostrzegalne i niespostrzegalne*,
Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999, ss. 232

W roku ubiegłym ukazała się nowa książka Ks. Romana Rożdżeńskiego, profesora filozofii poznania na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Nosi ona tytuł *Spostrzegalne i niespostrzegalne*. Tak treść wstępu *Od Autora*, jak również całość rozważań wyraźnie ukazują, iż zasadniczy temat tej książki obejmuje dwie kwestie, które znajdują się na pograniczu problematyki z zakresu metafizyki oraz teorii poznania. Dotyczą one – z jednej strony – natury niespostrzegalnych dla nas zmysłowo aspektów rzeczywistości, z drugiej natomiast – idzie tam o sposób, w jaki te – niespostrzegalne dla nas zmysłowo – aspekty rzeczywistości byłyby dla nas czymś poznawczo ujmowalnym.

Wszystko to wskazuje, że książka ta dotyczy nader istotnych problemów filozoficznych, które obecnie dość rzadko jednak bywają podejmowane w publikacjach filozoficznych. Problemy te, które jeszcze w poprzednim stuleciu tak mocno pobudzały do zaciętych dyskusji i kontrowersji, w XX wieku nie były już postrzegane jako tak bardzo doniosłe, choć przecież do dzisiaj nie doczekały się one należytego rozjaśnienia. Stało się tak zapewne dlatego, że współcześnie – jak łatwo zauważyć – publikacje filozoficzne zostały zdominowane przez rozważania przynależące do – szeroko rozumianych – nurtów filozofii analitycznej oraz filozofii człowieka. Nie oznacza to przecież – jak sądzę – że tak będzie również nadal w przyszłości. Uważam więc, że książka Ks. Rożdżeń-

skiego stanowi bez wątpienia godną uwagi próbę przypomnienia tych, ciągle aktualnych, otwartych i pasjonujących problemów.

Dociekania Autora nad pozazjawiskowymi aspektami rzeczywistości rozwijają się w dwóch podstawowych kierunkach. Najpierw idą one w kierunku problematyki natury tego, co posiada charakter ogólny, a wraz z tym w kierunku zagadnienia natury ujęć poznawczych, w jakich „to, co ogólne” jest przez nas poznawczo ujmowane (problematyka natury tzw. uniwersaliów oraz poznań apriorycznych). Rozważania dotyczące tych spraw zawarte zostały w pierwszym i drugim rozdziale książki. Natomiast dociekania przeprowadzone w trzecim rozdziale koncentrują się z kolei na zagadnieniu bytowej podstawy świata zmysłowych zjawisk. Ostatecznie podejmują też one próbę rozjaśnienia sposobu, w jaki owa – niespostrzegalna zmysłowo – bytowa podstawa zjawisk staje się dla nas poznawczo dostępną.

Punktem wyjścia rozważań pierwszego i drugiego rozdziału książki jest słynny średniowieczny spór o uniwersalia, będący niegdyś swoistą kontynuacją krytycznej opozycji Arystotelesa względem apriorystycznej doktryny Platona. Autor najpierw pokazuje, jak niegdyś komentarze Porfiriusza i Boecjusza dały początek temuż sporowi. Omawiając szczegółowo najważniejsze poglądy, jakie pojawiły się w ramach owego sporu – zwłaszcza poglądy Abelarda, Tomasa z Akwinu, Dunsza Szkota i Ockhama – Autor koncentruje się przede wszystkim na ukazaniu tych ukrytych założeń teoriopoznawczych, którymi był od podstaw niejako podszyty cały ów spór. Założenia te – wskazuje – dotyczyły, z jednej strony, natury zmysłowego spostrzeżenia, z drugiej zaś, natury poznawczych ujęć intelektualnych – zwłaszcza natury procesu tzw. abstrakcji. Odmienne interpretacje tych spraw odróżniała bowiem zasadniczo poszczególne stanowiska sporu. Te właśnie ukryte założenia teoriopoznawcze sporu o uniwersalia dały później – w przekonaniu Autora – istotny impuls do pojawienia się, już w czasach nowożytnych, nowego sporu: sporu o możliwość oraz naturę poznań apriorycznych. W ten sposób metafizyczna perspektywa sporu o uniwersalia uległa wówczas przemianom w perspektywę sporu o charakterze teoriopoznawczym. Jako wprowadzenie do tegoż zagadnienia omawia Autor najpierw apriorystyczne poglądy Platona i św. Augustyna, następnie zaś przechodzi do szczegółowego przedstawienia poglądów Kartezjusza, Locke’a, Leibniza, Berkeley’a i Hume’a. Za szczytowe osiągnięcia, jakie ostatecznie wykrystalizowały się na gruncie owego sporu, uważa Autor koncepcje dotyczące natury poznań apriorycznych, wypracowane przez Immanuela Kanta oraz Edmunda Husserla. Dlatego też tym ich koncepcjom poświęca szczególną uwagę, podejmując na koniec interesującą próbę ich krytycznej oceny.

Rozważania trzeciego rozdziału rozpoczyna Autor od ukazania tego, jak od początku starożytnej greckiej filozofii kształtował się spór o naturę zmysłowych zjawisk i sprawę ich bytowego podłoża. Omawia w tym celu szczegółowo poglądy takich myślicieli, jak zwłaszcza: Anaksymandra z Miletu, Heraklita z Efezu, Parmenidesa z Elei, Empedoklesa z Agrigentum, Anaksagorasa, Leukip-

pa, Demokryta, a przede wszystkim Arystotelesa. To dzięki Arystotelesowi – podkreśla – starożytny spór o naturę zmysłowych zjawisk znalazł swoje racjonalnie zadowalające rozwiązanie. Następnie, po zarysowaniu krytyki arystotelesowskiej koncepcji substancjalnego podłoża zjawisk w okresie późnego Średniowiecza, Autor przechodzi do przedstawienia nowożytnej empirystycznej krytyki przeświadczenia o substancjalnej podstawie zjawisk, wypracowanej przez Locke'a, Berkeley'a i Hume'a. Specjalną uwagę poświęca też Autor oryginalnej kantowskiej próbie rehabilitacji tradycyjnego przeświadczenia o bytowej podstawie zjawisk. Po dokonaniu krytycznej oceny wszystkich tych poglądów, Autor podejmuje na koniec próbę zarysowania własnego rozwiązania. Stwierdza więc, że wszelkie zjawiskowe wyglądy rzeczy są nam dane zawsze i wyłącznie w sposób spostrzeżeniowy. Natomiast same te rzeczy, które przejawiają się nam w swoich charakterystycznych spostrzeżeniowych wyglądkach, nigdy – jako takie – nie są dla nas dostępne spostrzeżeniowo. Ich bytową naturę odkrywamy wyłącznie w sposób intelektualny. Polega to na tym, iż do ujęcia poznawczego samych tych rzeczy, które istnieją u podłoża wszelkich swoich zjawiskowych (tj. spostrzeżeniowych) przejawów, umysł nasz dochodzi na drodze analizy sposobu, w jaki tych rzeczy potocznie doświadczamy. Albowiem tego rodzaju doświadczenie tych rzeczy jest czymś zasadniczo innym, aniżeli samo tylko ich zmysłowe spostrzeżenie (s. 308-313).

Książka Ks. Romana Rożdżeńskiego posiada charakter rozważań prowadzonych bardzo systematycznie i wnikliwie, osadzonych w kontekście historycznego rozwoju omawianych poglądów. Poszukując odpowiedzi na nasuwające się pytania, Autor zawsze ma na uwadze przede wszystkim kontekst teoretyczny rozważanych kwestii oraz zarysowujące się perspektywy rozwiązywania spornych problemów. Uwzględnia też historyczne okoliczności oraz przesłanki kształtowania się takiego bądź innego stanowiska. Należy też dodać, iż książka ta, odznaczając się tak dużą systematyzacją omawianych problemów, jasnym tokiem wywodów oraz głębią ujęcia, może z powodzeniem stanowić podręcznik dla studiujących filozofię, szczególnie zaś problematykę teorii poznania. Uważam więc, że dzięki klarowności w przedstawieniu zagadnień nawet bardzo trudnych jest ona cenną pozycją nie tylko dla specjalistów, lecz również dla licznej rzeszy ludzi, którzy interesują się istotnymi kwestiami filozoficznymi. Wielorakie zalety omawianej książki Ks. Rożdżeńskiego pozwalają mieć nadzieję, iż spotka się ona z zainteresowaniem, na które niewątpliwie w pełni zasługuje.

KS. STANISŁAW RADOŃ

EUTANAZJA A RELIGIJNOŚĆ

Ks. Jan Dziedzic, *Eutanazja a religijność. Badania wśród studentów Wydziału Lekarskiego Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999

Zjawisko eutanazji pojawia się już nie tylko poza granicami Polski, ale również w Polsce, i przyjmuje – oprócz tajnego – charakter jawny. Toczą się liczne dyskusje na temat faktu oraz dopuszczalności prawnej legalizacji eutanazji. Ukazuje się wiele publikacji naukowych i popularnonaukowych. Praca doktorska ks. Jana Dziedzica wychodzi naprzeciw tym dyskusjom i podejmuje temat w aspekcie religijnym.

Autor książki eutanazję rozumie jako zjawisko wielowymiarowe, które oznacza „celowe działanie pozbawienia człowieka życia przez podanie substancji narkotycznych lub toksycznych w śmiertelnych dawkach lub też zaniechanie zwyczajnych i nadal potrzebnych działań terapeutycznych, bądź pozbawienie chorego tego, co jest niezbędne do utrzymania go przy życiu” (s. 23). Eutanazja – zdaniem autora – posiada więc dwie formy: 1) bierną – pozostawienie śmiertelnej choroby swemu biegowi przez z góry zamierzone zaniechanie leczenia przedłużającego życie i 2) aktywną – używanie metod leczniczych, których bezpośrednim celem jest przyspieszenie śmierci. Autor precyzuje pojęcie eutanazji w sposób jednoznaczny, dystansując się od eufemizmów, których celem jest bardziej lub mniej świadome wprowadzanie w błąd.

W dobie kapitalizmu, w którym obiektywizm, profesjonalizm, utylitaryzm oraz pragmatyzm odgrywają istotną rolę, możliwość eliminowania nieefektywnych zjawisk (w tym również ludzi) staje się poważnym zagrożeniem.

W czasach ścierania się różnych nurtów filozoficznych (marksizm, liberalizm, antypedagogika, postmodernizm) oraz upajania się odzyskaną wolnością zjawisko to może zostać poszerzone o sugestywną motywację o charakterze emocjonalnym oraz racjonalne argumentację: litość i współczucie wobec cierpiącego, uśmierzenie bólu, zasada autonomicznej nieingerencji, wolność wyboru godnej śmierci, zakaz naruszania prawa człowieka do naturalnej śmierci, sprzeciw wobec przedłużania agonii itd.

Alternatywna wobec eutanazji postawa, odwołująca się do innych niż wspomniane wyżej wartości, kieruje się odmiennymi motywami: akceptacja własnej śmiertelności, przypisywanie wartości cierpieniu, godności życiu ludzkiemu od poczęcia aż do naturalnej śmierci, wartości koegzystencji z chorym poprzez wykonywanie prostych czynności pielęgnacyjnych itd.

W prezentowanych badaniach chodziło nie tyle o opis postaw wobec eutanazji u wszystkich studentów medycyny (w badaniach brali udział studenci Wydziału Lekarskiego Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego: 141 kobiet i 101 mężczyzn), lecz o próbę nakreślenia uwarunkowań, szczególnie religijnych postaw wobec eutanazji, zajmowanych przez przyszłych lekarzy. Ukazanie zależności między postawami wobec eutanazji a religijnością stanowi empiryczny przyczynek do teoretycznych opracowań problematyki eutanazji, jakie ukazały się w Polsce.

Praca składa się z dwóch części: teoretycznej (2 rozdziały) i empirycznej (3 rozdziały) oraz przedmowy (autorstwa promotora pracy – ks. prof. dra hab. Józefa Makselona – PAT), wstępu i zakończenia.

W pierwszej części pracy została omówiona warstwa teoretyczna problematyki (wyjaśnienie pojęć, psychologiczne konsekwencje legalizacji eutanazji oraz jej ocena etyczna). W sposób przeglądowy przedstawiono zjawisko eutanazji w aspekcie historycznym (propagowanie zabijania w społeczeństwach pierwotnych, proeutanatyczne stanowiska filozofów, współczesne tendencje proeutanatyczne oraz legalizacja eutanazji w Holandii). Następnie ukazano szerokie *spectrum* postaw zajmowanych wobec śmiertelnie chorego w trzech obszarach: 1) walka z bólem (odrzuć cierpienia w eutanazji – względna akceptacja cierpienia), 2) opieka hospicyjna (skrócenie cierpienia – koegzystencja z chorym), 3) granice przedłużania życia (środki zwyczajne – środki nadzwyczajne).

Część empiryczną otwiera rozdział prezentujący psychologiczne rozumienie postawy, przegląd badań nad eutanazją oraz problematykę hipotez, metod badawczych oraz charakterystykę badanych osób. Wnioski z części teoretycznej posłużyły autorowi do konstrukcji narzędzia badającego zmienną zależną tj. *Kwestionariusza postaw wobec eutanazji*, składający się z 30 twierdzeń, którego konstrukcję poprzedziły badania pilotażowe oraz oceny kompetentnych sędziów. Jest to pierwszy w Polsce tak obszerny *Kwestionariusz* mierzący postawy wobec eutanazji, który umożliwia zdiagnozowanie postawy wobec eutanazji w trzech wymiarach: 1) konceptualizacja eutanazji, 2) legalizacja eutanazji i 3) postawa alternatywna wobec eutanazji.

Autor posłużył się narzędziami służącymi do pomiaru zmiennej niezależnej (religijności), którymi były: *Skala samooceny religijności*, *Test preferencji określić Boga* ks. R. Jaworskiego oraz pytanie diagnozujące funkcje religijności w osobowości człowieka autorstwa ks. Józefa Makselona. Wyodrębnione na podstawie wymienionych testów grupy respondentów posłużyły autorowi do porównania ich postaw wobec eutanazji. Postawiono trzy hipotezy (s. 93–94), z których dwie pierwsze uzyskały potem statystyczne potwierdzenie:

- 1) religijność wpływa w zasadniczy sposób na koncepcję eutanazji,
- 2) legalizacja eutanazji posiada większe poparcie u studentów o niższej samoocenie religijnej,
- 3) samoocena religijna wpływa w sposób zróżnicowany na zaproponowane alternatywy wobec eutanazji.

Prawidłowości, które ujawniły się w związku z przeprowadzonymi analizami, są następujące:

1) Absolutny szacunek dla ludzkiego życia i potępienie eutanazji występują u osób o wyższej samoocenie religijnej (zjawisko to pojawia się zwłaszcza u studentek – różnice istotne statystycznie). Eutanazja – w opinii badanych z tej grupy – postrzegana jest jako akt zwątpienia i utraty nadziei, a prawna aprobata eutanazji niesie zagrożenia niemal dla każdego człowieka. Propagatorów i wykonawców eutanazji badani z wyższą samooceną religijną w dziedzinie związku życia moralnego z religią oskarżają o źle ukształtowane sumienie oraz zaliczają do pospolitych morderców. Studenci o niższej intensywności religijnej – popierając eutanazję – udzielili prawa choremu do decydowania o końcu swego życia. W ich ocenie eutanazja jest dobrym zakończeniem życia, a decyzja o śmierci człowieka nieuleczalnie chorego zależy od chorego oraz od lekarza w porozumieniu z chorym, natomiast – twierdzą ci badani – prawna aprobata eutanazji wychodzi naprzeciw potrzebom ludzi nieuleczalnie chorych i pozwala na decydowanie o własnym życiu w pełnej i całkowitej autonomii. Szczególnie mężczyźni z niższą samooceną religijną w dziedzinie związku życia moralnego z religią w eutanazji dostrzegają postęp oraz okazję poprawy stanu finansowego państwa, a ludzi przyczyniających się do śmierci nieuleczalnie chorych uważają za prawdziwych humanistów.

2) Legalizacja eutanazji posiada większe poparcie u studentów o niższej samoocenie religijnej, którzy dopuszczalność eutanazji traktują jako zapewnienie możliwości decydowania o własnym życiu w pełnej autonomii, a w legalizacji eutanazji widzą otwarcie się na nowe możliwości dla działania lekarza. Zdecydowanymi przeciwnikami legalizacji eutanazji okazali się respondenci o wyższej religijności, motywując swoją postawę możliwością utraty zaufania do służby zdrowia oraz lęku chorych przed pójściem do szpitala w przypadku legalizacji eutanazji. Legalizacja eutanazji – zdają się twierdzić badani z tej grupy – prowadzi do sprzeniewierzenia się powołaniu lekarza, obniża jego autorytet i w końcu podważa dobre relacje między nim a pacjentem.

3) Okazało się, że religijność nie ma istotnego wpływu na ocenę granic ingerencji lekarskiej (decyzja o wyłączeniu respiratora po stwierdzeniu „śmierci mózgowej”, odrzuceniu środków nadzwyczajnych). Samoocena religijna ma jedynie wpływ na to, aby zaspokajanie potrzeb psychicznych chorego (okazywaniu choremu większej miłości, pogłębienie religijności, obecność przy chorym, jego pielęgnacja) uznać za alternatywę wobec eutanazji.

Podsumowując, można powiedzieć, że badanie religijności pozwoliło udowodnić tezę o wpływie postawy religijnej przyszłych lekarzy na kształtowanie się postawy wobec eutanazji. Generalnie rzecz biorąc, niższa samoocena własnej religijności wiąże się z postawą proeutanatyczną (względny szacunek dla ludzkiego życia i akceptacja legalizacji eutanazji), a wyższa samoocena wiąże się z postawą alternatywną (absolutny szacunek dla życia, odrzucenie legalizacji eutanazji oraz wyrażanie miłości wobec chorego przez zaspokajanie jego potrzeb psychicznych).

Przedstawione wyniki badań potwierdziły z jednej strony obecność tendencji proeutanatycznych wśród osób mających zostać w przyszłości lekarzami, a z drugiej strony zależność tych tendencji od postawy religijnej. Jest to szczególnie ważne, gdyż bezpośrednio od postawy lekarzy wobec eutanazji zależy los każdego śmiertelnie chorego człowieka

Książka ks. Jana Dziedzica jest przykładem starannego opracowania w oparciu o wszechstronną i współczesną literaturę (w tym w dużej mierze obcojęzyczną). Swoje opinie autor formułuje ostrożnie, potwierdzając je analizami statystycznymi. Autor ustrzegł się jednak postawy scjentystycznej, przeplatając analizy statystyczne wypowiedziami respondentów, co ubogaca pracę i czyni ją przejrzystą, żywą oraz wiarygodną. Praca jest napisana językiem prostym, zrozumiałym dla przeciętnego czytelnika (nie tylko dla fachowców). W zakończeniu autor przedstawił perspektywy dalszych badań (potrzebę poszerzenia próbki oraz uwzględnienie jej reprezentatywności).

Przedstawiając tylko syntetyczne wyniki z całego repertuaru badań referowanych w omawianej książce, zachęcam do jej lektury wszystkich, którym nie jest obce ludzkie cierpienie oraz odwaga spojrzenia na zagadnienia graniczne i potrzeba pogłębienia tematyki eutanazji.

MONIKA WĄTORSKA

PSYCHOLOGOWIE O PRZEŁOMIE TYSIĄCLECI

Ks. J. Makselon, o. B. Sowiński OFM (red.), *Człowiek przełomu tysiącleci. Problemy psychologiczne* (Katedra Psychologii Religii PAT),
Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000, ss. 208

Od września 1966 roku, a więc od czasu powstania Sekcji Psychologii Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki, mamy możliwość korzystania z myśli psychologicznej naukowców skupionych wokół Uczelni Kościelnych. Działalność Sekcji to m.in. 30 dotychczasowych sympozjów (ich zestawienie zawiera aneks książki). Głównym dorobkiem pracy Sekcji są rzetelne próby połączenia perspektywy naukowej i religijnej, w konsekwencji czego psychologowie o orientacji chrześcijańskiej mają szansę uzyskać merytoryczne podstawy zarówno swej pracy naukowej, jak i działalności czysto praktycznej. Problematyka ostatniego, 31. symposiumu Sekcji (Częstochowa, 12-14 IX 1999) skupiała się wokół psychologicznych problemów doświadczania milenijnego przełomu. Jak czytamy we *Wstępie* do książki (autorstwa ks. J. Makselona), punkt wyjścia dla szerszych zagadnień społecznych, wychowawczych i narodowych stanowiły zagadnienia z psychologii osobowości i psychologii religii.

Nie będąc słuchaczem ani uczestnikiem symposiumu, mam większą swobodę pisania o jego dorobku udokumentowanym w materiałach tworzących treść omawianej książki. Jako psycholog, staram się ustosunkować do jej wkładu merytorycznego i znajduję tu wiedzę i mądrość o głębokich walorach inspiracji tak naukowej, jak i czysto życiowej. Stąd też za główną zaletę prezentowanej pozycji uznaję jej zawartość treściową i tę też postaram się zaprezentować w kolejnych streszczeniach.

Człowiek przełomu tysiącleci. Problemy psychologiczne to pozycja zróżnicowana treściowo, wielowątkowa, zawierająca obok wnikliwych analiz teoretycznych również rzetelne prezentacje prac empirycznych, a także wnioski *stricte* życiowe i praktyczne (np. odnoszące się do praktyki duszpasterskiej). Nie sposób więc w krótkim tekście przedstawić wszystkie zawarte w niej cenne tezy i myśli; można co najwyżej uszeregować je w grupy tematyczne i problemowe. W ten też sposób usystematyzowano materiały z Sympozjum, uzupełniając każdą z części pełną prezentacją dyskusji kolejnych referatów (w opracowaniu o. B. Sowińskiego).

Na pierwszy plan wysuwają się sprawy związane z rozumieniem człowieka we współczesnej psychologii. Znajdujemy tu dwa referaty na temat przemian osobowościowych w momencie dziejowego przełomu, opracowane w kontekście wybranych teorii psychologicznych – analitycznej psychologii C. G. Junga (Z. Płużek) oraz w ujęciu logoteorii V. E. Frankla (ks. M. Wolicki). Autorzy koncentrują się przede wszystkim na zagadnieniu wewnętrznych i zewnętrznych uwarunkowań ludzkiego bytowania w momentach zwrotnych, akcentując kluczowe dla omawianych koncepcji zjawiska psychologiczne.

I tak, jungowska koncepcja unaocznia znaczenie indywidualnej potrzeby unifikacji znaczeń światopoglądowych na drodze wzmożonej świadomości i autorefleksji, będącej w opozycji do narzuconej „masowości” przekonania, jaka zagraża świadomej wolności człowieka. Jest to szczególnie istotnie w dobie współczesnych zagrożeń politycznych i społecznych, zwłaszcza, że drogi wyjścia (samopoznanie zmieniające osobowość i prowadzące do pogłębionego zrozumienia) wymaga szczególnego wysiłku. Pozwala to uznać szczególną, pozytywną rolę cierpienia w procesie twórczej przemiany osobowości, sens zaś i kierunek temu nadaje religia – stąd jej kluczowe znaczenie w procesie przemian osobowościowych.

Kolejne opracowanie (ks. M. Wolickiego) jako punkt wyjścia przyjmuje frankłowską koncepcję tzw. masowej triady neurotycznej, w której prowizoryczność, fatalizm, nastawienia konformistyczno-kolektywistyczne oraz fanatyzm są bezpośrednimi przyczynami głównych symptomów triady: depresji, agresji i uzależnień, czyli w konsekwencji egzystencjalnej pustki. Warto tu zwrócić uwagę na szerzej zreferowaną psychologiczną analizę samobójstw, w których twórca logoteorii upatruje konsekwencję frustracji egzystencjalnej.

W następnym referacie (ks. J. Makselona) postawiono pytanie o to, czym dla współczesnego człowieka jest doświadczenie własnej przemijalności oraz perspektywa śmierci. Problemem współczesności jest ludzka ucieczka przed przemijaniem i śmiercią, uwidaczniająca się wyraźnie w lękowym unikaniu myślenia na ten temat oraz w jego pomniejszaniu, w czym istotną rolę odgrywają: pragmatyzm, scjentyzm, nadmierna fascynacja młodością, komercjalizacja starości oraz banalizacja śmierci. Wszelkie propozycje egzystencjalnej pomocy człowiekowi nastawione powinny być nie tylko na wsparcie sensu jego bytowania, lecz także na określenie perspektywy przemijania i śmierci w kon-

tekście trwałych i niezaprzeczalnych wartości religijnych, od zarania nadających sens śmiertelności człowieka.

Dyskusja treści powyższych trzech wystąpień pozwoliła zauważyć m.in. że współczesne wieloperspektywiczne spojrzenie na człowieka sprzyja ambiwalentnym nastawieniom psychologicznym, uwidaczniającym się w zróżnicowanych (najczęściej czysto pragmatycznych) celach psychologii praktycznej. Stąd rodzi się potrzeba stworzenia jakiejś metasyntezy, ułatwiającej wprowadzenie ujednocniającego ładu poznawczego (ks. W. Prężyna). Atomizacji psychologii przeciwstawiana winna być jej integracja (J. Śliwak). Dla psychologii pastoralnej np. bazą wyjściową mogłaby się stać psychologia egzystencjalna ujmująca człowieka w kontekście sensu życia i wartości lub oparcie myśli psychologicznej na czynniku religijnym czy motywacyjnym (ks. Cz. Cekiera).

Kolejne dwa referaty dotyczą kształtowania się tożsamości osobowej wśród zmiennych kryteriów rzeczywistości oraz znaczenia tożsamości społecznej w epoce tendencji globalistycznych. W pierwszym z nich, ks. W. Szewczyk – wychodząc od koncepcji E. Eriksona, podnosi problem posiadania właściwie ustrukturalizowanej tożsamości i jednocześnie pyta, jakie wynikają stąd implikacje dla praktycznej myśli psychologicznej. Jest też bardziej teoretyczna refleksja dotycząca tego, co stałe i zmienne w człowieku, sięgająca aż myśli starożytnej (przyporównanie heraklitejskiej koncepcji zmienności do współczesnej myśli C. Rogersa, a parmenidejskiej wizji stałości do koncepcji G. Allporta).

Praktycznym pytaniem stawianym przez Autora jest problem posiadania przez pomagającego stałej i wiernej tożsamości. Jego zdaniem, oparcie jej na niewzruszalnym systemie ponadczasowych wartości jest fundamentem własnej wewnętrznej integracji, a więc jednocześnie tym, co (dostrzeżone w osobie pomagającego) zdecydowanie pomaga w konsolidacji tożsamości osoby potrzebującej wsparcia.

Następne zagadnienie to problem tożsamości społecznej Polaków w kontekście tendencji globalistycznych. Autor (ks. A. Sułek) podejmuje próbę jego ujaśnienia w kontekście psychologicznej analizy poczucia tożsamości społecznej (gł. wg stanowiska poznawczego A. Bikont i M. Jarymnowicz) i uogólnia płynące stąd wnioski na pojęcie narodowej tożsamości i miłości ojczyzny. Podaje również interesujące wyniki przeprowadzonych wśród młodzieży pomiarów określonych przez siebie wskaźników tożsamości narodowej. Na ich podstawie stwierdza przede wszystkim, że samookreślenie się młodzieży w stosunku do ojczyzny zawiera nie tyle postawy faktyczne, co raczej deklaratywne. Sugeruje możliwość wystąpienia zjawiska podwójnej tożsamości narodowej: wewnętrznej-prawdziwej i zewnętrznej-deklarowanej.

Zdaniem Autora jest to podyktowane wymogami współczesności, gdzie im tożsamość narodowa jest mniej określona, tym lepiej dla jej posiadacza, aspirującego do miana kosmopolity-Europejczyka. Podstawą sukcesów życiowych (a więc zalet) jest bowiem elastyczność i zmienność zainteresowań, brak trudności przystosowawczych, szybkość uczenia się rzeczy nowych i jednocześnie

zapominania tego, co już mało aktualne. Trafnie jawi się w tym kontekście wprowadzone przez Fromma pojęcie osobowości merkantylnej, czyli osobowości kształtowanej przez aktualne mody i zapotrzebowania. Podsumowanie rozważań stanowi pytanie o zasadność kładzenia w tym kontekście nacisku na kulturowanie wartości narodowych. Autor – ustosunkowując się do niego twierdząco – stara się jednocześnie wyodrębnić te wymiary miłości ojczyzny, które, jego zdaniem, są najistotniejsze dla kształtowania tożsamości narodowej, a więc m.in. poznanie swej ojczyzny i jej historii, cześć dla kultury ojczystej, obyczaju, języka i sztuki, szeroko pojętą służbie ojczyźnie, działania na rzecz jej duchowego dobra oraz gotowość do poniesienia dla niej ofiar. Zarówno Autora, jak i czytelnika niepokoi postawione w tym miejscu pytanie o to, czy trzecie tysiąclecie odważy się na takie oddanie?

W odniesieniu do powyższych wystąpień poddano pod dyskusję m.in. zjawisko obojętności wobec patriotyzmu, które postrzega się zwłaszcza u osób młodych akceptujących socjalizm oraz nie doświadczonych cierpieniem poprzedników (ks. J. Makselon). Postawiono również pytania o jakość kształtowania się tożsamości eklezjalnej w kontekście przemian społeczno-ustrojowych (ks. A. Jagiełło), a także zwrócono uwagę na istnienie anomii moralnej wśród młodzieży (ks. F. Głód).

Kolejna wybrana grupa zagadnień szczegółowych dotyczy dylematów moralnych współczesnych psychologów, filozoficzno-psychologicznej próby określenia zjawiska odwagi oraz procesu przebaczenia krzywdy. Autor pierwszego referatu (ks. M. Stepulak) analizuje trzy spośród współczesnych dylematów: poszukiwanie przedmiotu psychologii, problem tajemnicy zawodowej oraz problem tożsamości psychologa. Ich istotę widzi przede wszystkim w istnieniu wielu, często sprzecznych oczekiwań i kryteriów, określających współczesnego psychologa. Realia współczesności zdają się wyraźnie wskazywać na priorytet wartości społecznych i politycznych nad wartością jednostki i stąd trudność jednoznacznych aksjologicznych nastawień. Autor postuluje więc poszerzenie psychologicznych studiów uniwersyteckich o pogłębianie świadomości etyczno-moralnej co wspomagałoby samodzielne i bardziej świadome rozeznanie co do przedmiotu psychologii.

Zagadnienie odwagi egzystencjalnej (dość rzadko pojawiające się w ujęciach psychologicznych) opracowane zostało w formie przełożenia na język psychologiczny kategorii filozoficznych z jednoczesnym zachowaniem właściwego kontekstu znaczeniowego. Punkt wyjścia stanowi koncepcja Paula Tiliicha zawarta w jego książce *Męstwo bycia*. Według ks. Z. Wójcika filozoficzne „męstwo” najtrafniej jest interpretować jako postawę egzystencjalną. Taka postawa niesie ze sobą możliwość interpretacji ludzkiej sytuacji ze względu na istnienie egzystencjalnego punktu widzenia. W tym kontekście utrata świata znaczeń czy wręcz własnego „ja” prowadzi do utraty podmiotowości, a więc braku egzystencjalnego i aksjologicznego rezeznania. Filozoficzne elementy „męstwa” (rozumność, witalność i intencjonalność) wydadają się, zdaniem autora,

bliskie temu, co psychologia nazywa komponentami postawy (poznawczym, behawioralnym i motywacyjnym).

Wspomaganie procesu przebaczenia potraktowane zostało w kolejnym opracowaniu (ks. W. Błaszczak) jako jeden z warunków psychicznego zdrowia człowieka. Uzasadnienie tej tezy poparto wnikliwą analizą aktualnych danych, podejmując jednocześnie próbę określenia psychologicznych determinant procesu. Uznano więc (za Enrightem), że zdolność do przebaczenia uwarunkowana jest poziomem rozwoju moralnego, co przedstawiono w syntetycznym zestawieniu etapów rozwoju moralnego i stylów przebaczenia. Odnosząc się do poznawczych i emocjonalnych aspektów opracowywanego zagadnienia, Autor wnioskuje, że wyłącznie kognitywna modyfikacja perspektywy osoby skrzywdzonej nie zawsze wystarcza do przemiany uczuć i nastawień. Szczególne znaczenie w rozwoju miłości, współczucia i empatii może mieć podejście afektywne i behawioralne, naprowadzające w procesie terapii na darowanie wyrządzonego zła ze względu na bezinteresowną miłość, co najskuteczniej i trwale pozwoli zakończyć proces przebaczenia.

W dyskusji podsumowującej tę grupę zagadnień poruszono m.in. problem miejsca odwagi we współczesnej psychologii, szczególnie w kontekście dominacji paradygmatu homeostatycznego nad transgresyjnym (ks. W. Prężyńska) oraz jej różnicowania od zachowań ryzykownych (ks. J. Makselon).

Ostatnia grupa zagadnień wiąże się z problematyką osobowościową. Ks. Z. Uchnast referuje stanowiska odnośnie stylu aktualizacji siebie w oparciu o wybrane koncepcje, odnosi się też do pojęcia „prężności-ego”, wprowadzonego przez L. Blocka, a oznaczającego układ zdolności jednostki do dostrajania i harmonizowania własnych dążeń i pragnień odpowiednio do uwarunkowań otoczenia i własnych możliwości. Autor artykułu opracował *Skalę prężności osobowej (KPB-PO)* jako uzupełniającą opis wymiarów poczucia bezpieczeństwa warunkującego rozwój osobowości i zreferował wyniki badań, w których poziom samoaktualizacji młodzieży odniesiony został do osobowej prężności.

Z kolei I. Niewiadomska dość obszernie i w oparciu o rzetelne empiryczne badania własne zajmuje się problemem lęku przed przyszłością u młodzieży. Teoretyczne tło badań stanowi klarowny wywód, obejmujący m.in. psychologiczną charakterystykę przyszłościowej perspektywy czasowej, określenie specyfiki lęku przed przyszłością, funkcjonalne aspekty tegoż lęku oraz jego uwarunkowania. W kontekście atmosfery końca wieku oraz przeobrażeń polityczno-społecznych zachodzących w naszym kraju autorka stawia pytania o to, jak polskiej młodzieży jawi się przyszłość i czy budzi ona nadzieję czy też obawę. W celach porównawczych badaniami objęto również młodzież ukraińską. Predyktorami lęku w grupie młodzieży polskiej okazały się samoagresja emocjonalna, zmniejszenie poczucia kontroli osobistej nad swym losem oraz brak poczucia kontroli i wpływu na system polityczny. Istnienie nasilonego lęku przed przyszłością wiąże się ponadto z zaburzoną percepcją siebie i otaczającego świata, co podnosi ryzyko występowania zachowań obronnych – rezygnacji z życia

i ucieczki w środki psychoaktywne, absolutyzacji postawy „mieć” czy buntu przeciwko otaczającej rzeczywistości.

Dodatkowym zagadnieniem, mieszczącym się w tej grupie problemowej jest opracowanie ks. J. Szymoła na temat narcyzmu, traktowanego jako kliniczny przejaw nierozwiązanych problemów egzystencjalnych. W teoretycznym opracowaniu Autor stara się przybliżyć psychologiczną istotę tego syndromu, podkreślając zarówno jego złożoność, jak i powszechność, o czym m.in. świadczy fakt pojawiania się coraz większej liczby metod służących do jego pomiaru. Opracowanie obejmuje analizę kontrowersji terminologicznych związanych z narcyzmem, próbę jego operacjonalizacji oraz wykazania jego najistotniejszych korelatów. W podsumowaniu znajdujemy ciekawe sugestie odnośnie kierunków badania narcyzmu, w szczególności zaś powiązań tego syndromu z religijnością.

Od strony czysto teoretycznej warto szczególnie dokładnie zapoznać się z zagadnieniem paradygmatu homeostatycznego i heterostatycznego w interpretacji zachowań człowieka (artykuł J. Śliwaka). Jak wiadomo, w każdym z nich inną rolę przypisuje się napięciom wewnętrznym, które w ujęciu paradygmatu homeostatycznego mają być eliminowane przez zaspokajanie podstawowych potrzeb i traktowane są jako czynnik o charakterze destrukcyjnym. Zaś wg paradygmatu heterostatycznego winny być one podtrzymywane i przypisuje się im wręcz rozwojowe znaczenie. Uznanie istnienia na poziomie psychicznym homeostatycznych standardów regulacji (powstających np. w toku społecznego uczenia) jest charakterystyczne dla psychoanalizy, behawioryzmu czy klasycznych teorii poznawczych. Odniesienie zaś paradygmatu heterostatycznego do psychologii podyktowane zostało koniecznością uznania tych zachowań człowieka, w których posuwa się on o wiele dalej niż tylko w kierunku zwykłej redukcji napięć oraz zaspokojenia potrzeb. Współczesna psychologia kognitywna oraz psychologia humanistyczna nie uznaje już modelu *napięcie-ulga* za w pełni wyjaśniający zachowania człowieka. Istotna jednakże w tym kontekście wydaje się – cytowana przez autora – myśl prof. Kozielskiego, przestrzegająca przed jednoznacznym hierarchizowaniem obu paradygmatów ze względu na to, że oba modele odnoszą się do w miarę autonomicznych motywacji, z których każda pełni swą niepowtarzalną rolę.

Klamrę merytorycznie scalającą Sympozjum stanowiła dyskusja panelowa na temat psychologiczno-pastoralnych implikacji doświadczenia przełomu tysiącleci. To, że została ona w omawianej publikacji zaprezentowana w całości, stanowi niezaprzeczalny walor książki. Dzięki temu czytelnik zyskuje bowiem pełniejszą perspektywę rozumienia prezentowanych zagadnień szczegółowych, ma też możliwość rozszerzenia jej na aktualną kondycję i rolę psychologicznej myśli chrześcijańskiej w Polsce. Nie sposób w paru zdaniach zreferować choćby tylko zasadnicze myśli dyskutantów. Ograniczę się więc wyłącznie do tych, które najszerszej ujmują główne przesłanie Sympozjum, stanowiąc zarazem rodzaj jego podsumowania.

Pierwsza z nich dotyczy perspektywy czasowej, w kontekście której analizowano sytuację psychologiczną współczesnego człowieka. Mówiąc o okresie milenijnego przełomu, rozróżniono formalną cezurę czasową od faktów i wydarzeń, które ten okres wypełniają, bo przecież to głównie one (tak w sensie subiektywnym, jak i obiektywnym) określają specyficzną jakość przełomu dziejów. Psychologiczna ocena niektórych z nich przedstawiona została w kolejnych referatach, a w odniesieniu do szerszego dyskusyjnego tła pozwala na wprowadzenie wniosków bardziej ogólnych.

I tak, niepokojącym psychologów zjawiskiem w okresie przełomu jest życie w sytuacji coraz bardziej powszechnego zagrożenia i lęku, w poczuciu bezradności i uzależnienia od aktualnych realiów społecznych, ekonomicznych i politycznych przy jednocześnie coraz bardziej postępującej technicyzacji życia i ekologicznej degradacji. Rodzący się na tej podstawie brak sensu i odniesienia do sprzyjających wewnętrznych konsolidacji wartości oraz konieczność uruchamiania wielorakich form adaptacji do zmiennych oczekiwań zewnętrznych wpływa na wadliwe kształtowanie się osobowości, głębokie kryzysy tożsamościowe oraz na kształtowanie się nieustabilizowanych systemów nastawień i dążeń (np. zjawisko tzw. „schizofrenii postaw” czy istnienia „osobowości merkantylnej”). Dostrzec to również można na płaszczyźnie życia religijnego, w którym dość powszechnie stwierdza się istnienie poważnych kryzysów, angażujących całą osobowość oraz niezmiernie zróżnicowanych od strony poznawczo-treściowej, intelektualnej i emocjonalnej. Przyczyny tych niepokojących zjawisk upatruje się m.in. w dominacji perspektywy doczesnej, w coraz częściej ujawniającym się myśleniu panteistycznym (lansowanym np. przez sekty czy ruch New Age) oraz w trudnościach z autoidentyfikacją wskutek braku czasu i możliwości zdobycia dystansu koniecznego do autorefleksji. Fakty z życia i praktyki duszpasterskiej wskazują na coraz powszechniejszą wśród młodych ludzi deprivację potrzeby sensu i wartości, a także potrzebę posiadania duchowych autorytetów. I tu dostrzega się wielkie zadanie stojące przed Kościołem, który w procesie wewnętrznej formacji winien „tak kształtować kandydatów do kapłaństwa, aby bogactwem swej osobowości i życia duchowego potrafili stanowić oparcie dla słabych i wytyczyć kierunek życia poszukującym” (ks. R. Jaworski, s. 188). W tym miejscu podkreślono wyraźną potrzebę szerszej obecności psychologii w seminariach duchownych tak na poziomie kształcenia, jak i jako dziedzinę uzupełniającej późniejszą pracę duszpasterską. Odgrywać to może szczególną rolę w diagnozowaniu i w przekraczaniu kryzysów religijnych, które mają przecież także i rozwojowe znaczenie (np. w utwierdzaniu „bezkonfliktowo” kształtującej się do tej pory religijności lub w dotarciu do istniejących lecz nieuświadomionych duchowych potrzeb).

Niebagatelne znaczenie posiada również aktualna sytuacja wspólnoty Kościoła w Polsce, w której dostrzega się zarówno zjawiska negatywne (osłabienie

więzi osobowej człowieka z Bogiem, subiektywizacja wiary i zasad moralnych, propagowanie zlaicyzowanego modelu życia, prymat postawy „mieć” nad „być” wraz z wszystkimi tego społecznymi konsekwencjami), jak i pozytywne. Do nich zaliczono coraz częstsze odnajdywanie przez wiernych świeckich swej podmiotowości i odpowiedzialności za Kościół, wzrastającą liczbę powołań oraz coraz większe zainteresowanie młodych ludzi tematyką teologiczną. Wzrasta również praktyczna działalność psychologów i duszpasterzy (wśród doniesień z praktyki duszpasterskiej odnajdujemy w książce szerszą prezentację jednej z jej form – prężnie rozwijającej się Specjalistycznej Poradni ARKA prowadzącej, dzięki wolontariatowi, profesjonalne poradnictwo duszpastersko-psychologiczne).

Na koniec odniesienie do kluczowego zagadnienia Sympozjum – problemu sensu i wartości religijnych w życiu człowieka. Chciałabym w tym miejscu odwołać się do wystąpienia ks. W. Prężyny, w którym m.in. podjęto szerszą analizę struktury sensu życia, a także podniesiono problem tożsamości społecznej i religijności w dobie tendencji globalistycznych. Jak czytamy, struktura sensu życia łączy się z dwiema dymensjami: temporalną i celowościową. W perspektywie czasowej szczególne znaczenie sensotwórcze posiadają nie te bardzo odległe ani te aktualne czy doraźne cele, lecz głównie te, które mieszczą się gdzieś pośrodku. W tym zaś obszarze zdają się jednak występować najpoważniejsze zakłócenia, gdyż współczesna psychologia koncentruje się raczej na okresie dzieciństwa i dotychczasowej historii życia psychicznego jednostki, stwarzając tym samym bariery szerszej przyszłościowej perspektywie. Natomiast w zakresie celów – drugiej komponenty struktury sensu – uwidaczniają się dziś wyraźne problemy w związku z ich odnajdywaniem. Kolejne zagadnienie to sprawa tożsamości grupowej – kategorii posiadającej oczywiste komponenty kulturowe i społeczne, lecz zasadniczo będącej kategorią antropologiczną, odnoszącą się do istotnych ludzkich potrzeb. W nurcie tendencji globalistycznych zanika znaczenie małych grup, małych ojczyzn, gdy tymczasem grupy o charakterze *makro* nie są w stanie w pełni zaspokoić psychospołecznych potrzeb ludzkich. Zjawisko to określone zostało jako wysoce niepokojące. I w końcu „globalizacja” zagrażająca religijności. Jak podaje ks. Prężyna, są dwa zasadnicze nurty realizowania się religijności człowieka: aktywność indywidualna (własne poszukiwania) oraz życie społeczne (dziedziczenie społeczne). Oba te nurty uwarunkowane są całym zespołem czynników osobowościowych, lecz tylko pewna część ludzi realizuje swą religijność wyłącznie w tym pierwszym nurcie, zdecydowana większość (zgodnie z naturą ludzką) korzysta zaś z nurtu drugiego. W tym miejscu jawi się więc niepokojące pytanie o zachowanie ciągłości owego nurtu społecznego w przypadku zakłócenia rytmu dziedziczenia pokoleń. Historia uczy bowiem, że tam, gdzie poczucie tożsamości grupowej nie łączyło się z religijnością, można było dopatrzeć się wyraźnego zaniku życia religijnego. Skoro więc w religijności Polaków dominuje dziedziczenie społeczne, to jak należy widzieć perspektywy życia religijnego w ewentualnym przypadku zatracania poczucia wspólnotowości i tożsamości grupowej?

Podsumowując, generalne kierunki rozważań Sympozjum zdają się dopełniać wiedzę o człowieku właśnie o ten wymiar, który najczęściej jest pomijany, zwłaszcza w ujęciach scjentyistycznych. Problem sensu i wartości w psychologicznym podejściu tak czysto poznawczym, jak i praktycznym (gł. w procesie pomocy psychologicznej) jawi się jako konieczny warunek istnienia i wspierania świadomej ludzkiej egzystencji. Jak podkreśla ks. F. Glód, istota psychologicznego problemu często bowiem polega na tym, że człowiek albo utracił wartości konsolidujące sens jego życia, albo do nich nie doszedł.

Człowiek przełomu tysiącleci. Problemy psychologiczne to pozycja przede wszystkim inspirująca, oferująca czytelnikowi gotową wiedzę i uzasadnione tezy autorytetów w swych dziedzinach, co daje poczucie pewności przy dokonywaniu osobistych rozstrzygnięć również w zakresie dylematów stałych, a nie wyłącznie tych związanych z doświadczeniem przełomu. Książka ta posiada o tyle istotne znaczenie, że nie dysponujemy zbyt wieloma rzetelnymi opracowaniami naukowymi, w których łączono by perspektywę psychologiczną z perspektywą religijną i filozoficzną. Tymczasem ugruntowana formacja intelektualna i jasno określona perspektywa poznawcza często napotykały na konieczność rozstrzygnięć i wyborów w kontekście wartości (czasami z bardzo różnych przyczyn). Stwierdzenie to opieram na świadectwie wielkich świadków współczesności (choćby świętej naszych czasów – Dr Edyty Stein), dzięki którym możemy dopełnić rzetelną naukową wiedzę o człowieku (w tym także wiedzę psychologiczną) o aspekt duchowy i egzystencjalny.

ISSN 0867-8308