

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

# Logos i Ethos

1(16)2004

**PAT Kraków**

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

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,  
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków; tel. 422 60 40  
e-mail: logosiethos@pat.krakow.pl  
Dyżur redakcyjny: czwartki 13.15–14.15  
Opracowanie redakcyjne: Joanna Barcik i Jolanta Stal  
Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski  
Opracowanie graficzne, skład i łamanie: Dorota Molska

„Logos i Ethos” jest naukowym półrocznikiem, podejmującym współczesne zagadnienia z dziedziny filozofii, wydawanym od roku 1991 przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Prezentuje dorobek krakowskiego środowiska filozoficznego, związanego głównie z PAT, otwiera jednak swe łamy dla wszystkich, którzy zajmują się problemami filozofii człowieka, aksjologii i etyki oraz filozofii Boga i religii. Obok rozpraw zamieszczane są przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje nowości polskich i zagranicznych oraz aktualne dyskusje filozoficzne, a także zapisy referatów wygłaszanych podczas konferencji organizowanych przez Wydział Filozoficzny PAT. Większość wykładowców Wydziału to współpracownicy i uczniowie ks. prof. Józefa Tischnera, pogłębianie i kontynuacja Jego myśli stanowi jeden z naszych priorytetów naukowych, co znajduje odzwierciedlenie w publikacjach „Logosu i Ethosu” (dział „Tischneriana”). Dla debiutujących Autorów przeznaczamy dział „Z warsztatu młodych”.

Pismo jest zamawiane przez biblioteki uniwersyteckie, prenumeratorów indywidualnych oraz wysyłane na zasadzie wymiany do redakcji wielu czasopism w Polsce i za granicą.

**Informacje dla Autorów:** Autor przekazuje ostateczną wersję artykułu, to znaczy zapis elektroniczny (tekst w formacie Word lub RTF, uwzględniający tekst główny, przypisy, ewentualnie bibliografię) wraz w wydrukiem komputerowym. Autor dostarcza streszczenie obcojęzyczne (nie dotyczy działu „Dyskusje i publikacje”) oraz notę o sobie (ewentualnie zgodę na publikację adresu e-mail). Zapis przypisów i bibliografii musi być konsekwentny, wykonany według jednego wzoru: wyróżnienie tytułów (kursywa), rozróżnienie czasopism (cudzysłów) i druków zwartych, konsekwentny zapis nazwisk z inicjałem lub pełnym imieniem, konsekwentne uzupełnienie nazw wydawnictw lub ich nieuwzględnianie, konsekwentne uzupełnienie nazwisk tłumaczy lub ich nieuwzględnianie, stosowanie jednego systemu skrótów polskich (tenże, tegoż, taż, teje, tamże, dz. cyt., wyd. cyt.). Autor ponosi odpowiedzialność za wszelkie dane merytoryczne zawarte w artykule – Redakcja nie weryfikuje dat, nazw własnych, cytatów, danych bibliograficznych itp. Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmiany tytułu, dodawania śródtytułów oraz adiustacji językowej. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma.

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

1 (16) 2004

PAT–Kraków

## Spis treści

### TEOLOGIA NEGATYWNA

#### – POMIĘDZY DIALEKTYKĄ A DOŚWIADCZENIEM RELIGIJNYM

Agnieszka Kijewska, <i>Teologia negatywna i jej podstawy w myśli Jana Szkota Eriugeny</i> .....	4
Karol Tarnowski, <i>Wiara jako miejsce teologii negatywnej</i> .....	18
Krzysztof Mech, <i>Doświadczenie religijne – horyzonty rozpoznania</i> .....	30
Joanna Matuzik, <i>Teolog negatywny broni pozytywności wiary</i> .....	40
Marek Drwięga, <i>Michel Henry – filozof Życia</i> .....	51
Grzegorz Chrzanowski OP, <i>Pluralizm religijny i teologia negatywna</i> .....	63

### ROZPRAWY

Ryszard F. Sadowski, <i>Hansa Jonasa koncepcja celowości</i> .....	79
Aleksander Bobko, <i>Idea nieskończoności w nowożytnej filozofii podmiotu</i> .....	93
Magdalena Michalik, <i>Aporie ponowoczesnej moralności</i> .....	104
Hans Lenk, <i>Tolerancja a humanizm (tolerantia et humanitas)</i> , tłum. dr Krzysztof Michalski .....	119

## Z WARSZTATU MŁODYCH

S. Teresa Obolevitch, <i>Metafizyka jako apologetyka.</i> <i>O metodzie w rosyjskiej filozofii religijnej</i> .....	137
Jakub Gomulka, <i>Wartość niepokoju egzystencjalnego</i> <i>– dwie etyki Wittgensteina</i> .....	148
Magdalena Baran, <i>O wierze i religii w filozofii</i> <i>Ludwiga Wittgensteina</i> .....	164
Wojciech Sordyl, <i>Koncepcja kondycji ludzkiej u Hannah Arendt</i> .....	180
Joanna Byrska, <i>Związki prawa z etyką w myśli</i> <i>Ernsta-Wolfganga Böckenfördego</i> .....	196
Aneta Adamczyk, <i>Rozważania o... niewypowiedzianym</i> <i>Bogu i niespełnionym pragnieniu (Emmanuel Lévinas)</i> .....	203
Anna Lorek, <i>Krytyka i przekonanie</i> .....	209

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ewa Bryła, <i>Wyzwania?</i> .....	220
Adam Workowski, <i>Bieda z Tischnerem</i> .....	224
Marek Urban, <i>Jak rozpoznać liberalizm?</i> .....	234
Grzegorz Kowal, <i>Na początku była wola mocy</i> .....	237

## TEOLOGIA NEGATYWNA – POMIĘDZY DIALEKTYKĄ A DOŚWIADCZENIEM RELIGIJNYM

W dniach 4 i 5 grudnia 2003 roku miała miejsce konferencja naukowa pod powyższym tytułem, której organizatorami były Katedry Filozofii Religii i Filozofii Boga, działające na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Teologia negatywna stanowi przedmiot zainteresowania wielu współczesnych myślicieli, ale oczywiście nie jest odkryciem ostatnich wieków. Zarówno ludzie religijni, a zwłaszcza mistycy, jak i filozofowie wiedzieli, jak ułomny jest język ludzkiej mowy o Nieskończonym. Jednak dla jednych przekonanie o niepoznawalności Boga rodziło się z żywego doświadczenia religijnego, dla drugich było wynikiem dialektycznego wysiłku myśli. Niektórzy łączyli dialektyczną przenikliwość z mistycznym uniesieniem.

Léon Brunschvicq miał pogląd zdecydowanie krytyczny, kiedy napisał, że „teologia negatywna, o ile coś w ogóle znaczy, oznacza negację teologii”. Bardziej ostrożne stanowisko zajęła Barbara Skarga, gdy napisała: „teologia negatywna staje się wyznaniem wiary filozofów”. Ale warte przemyślenia są także słowa Franza Rosenzweiga, które zawarł na kartach *Gwiazdy zbawienia*: „O Bogu nie wiemy nic. Ale ta niewiedza jest niewiedzą o Bogu. Jako taka jest początkiem naszej wiedzy o nim. Początkiem, nie końcem”.

Zamiarem organizatorów spotkania była próba konfrontacji stanowisk wybranych myślicieli: z jednej strony myśli starej i współczesnej, ale także spotkania doświadczenia religijnego z filozoficzną dialektyką. Czy wszyscy myśliciele podzieliliby pogląd Rosenzweiga, że ta „niewiedza jest niewiedzą o Bogu?” Czy współczesna teologia negatywna, oderwawszy się od doświadczenia, nie staje się ukrytym agnostycyzmem, czy po prostu ateizmem? Czy doświadczenie religijne, oddalając się od pracy myślowej, nie prowadzi na manowce? Publikując materiały z tego spotkania, mamy nadzieję nie tyle na to, że nasi Autorzy rozstrzygnęli wszystkie wątpliwości, co na to, iż udało nam się ożywić myślenie na tej pasjonujący temat.

AGNIESZKA KIJEWSKA

# TEOLOGIA NEGATYWNA I JEJ PODSTAWY W MYŚLI JANA SZKOTA ERIUGENY

## 1. WPROWADZENIE

Jan Szkot rozpoczął pisanie najważniejszego ze swych dzieł, *Periphyseon*, najprawdopodobniej w roku 864, mając już za sobą pewne osiągnięcia translatorskie, między innymi przekład pism Pseudo-Dionizego Areopagity. Kiedy parę lat później kończył swe dzieło, zadedykował je Wulfadowi, opatowi klasztoru św. Medarda, a zarazem wychowawcy Karlomana, syna Karola Łysego. Wulfad być może współpracował przy tworzeniu tego dzieła, a na pewno je oceniał, o co prosił sam autor. Dedykacja utworu łączy się z refleksją, z której przebija poczucie osamotnienia, niezrozumienia, świadomość wartości dopełnionego dzieła, a zarazem tego, że może ono wywołać sprzeciw. Jeśli utwór ten trafi w ręce prawdziwych filozofów, spekulował Eriugena, to zapewne przyjmą go jak swoje własne dzieło, ale jeśli wezmą go ci, którzy czerpią większą przyjemność z krytyki niż ze zrozumienia, to wszelkie próby przekonywania będą bezcelowe. Niech każdy trzyma się tego, co wydaje mu się stosowne, dopóki nie przyjdzie owo Światło, które sprawia, że ciemnością się staje światłość tych, którzy fałszywie filozofują, a mroki tych, którzy poznają z zgodą z prawdą, zmieniają się w światłość.<sup>1</sup>

Pierwsza drukowana wersja dzieła Eriugeny przygotowana w roku 1681 w Oxfordzie przez Thomasa Gale'a już 3 lata później została umieszczona na indeksie ksiąg zakazanych. Może należałoby tutaj kierować się radą Mikołaja z Kuzy, który w *Apologii uczzonej niewiedzy* pisał, że niektórym ludziom, tym, którzy mają słabe oczy umysłu, nie należy pozwalać czytać pewnych dzieł, bo ich nie rozumieją, i obok pism Pseudo-Dionize-

<sup>1</sup> Por. Eriugena, *Periphyseon. Liber quintus*, wyd. E. Jeaneau, Turnholt 2003, s. 228.

go, Mariusza Wiktoryna i Dawida z Dinant Kuzańczyk wymienia tam właśnie dzieło Eriugeny.<sup>2</sup>

*Periphyseon*, znany także pod mniej właściwym tytułem *De divisione naturae*, ma formę monumentalnego dialogu pomiędzy Nauczycielem a Uczniem. Forma dialogowa miała w literaturze filozoficznej bogatą tradycję, wywodzącą się przynajmniej od Platona. To właśnie Platon wybrał tę formę wypowiedzi jako najbardziej zbliżoną do „mowy żywej” i uznał ją za stosowną dla dialektycznej, propedeutycznej dyskusji, w której mistrz-filozof prowadzi przez myślowe meandry mniej zaawansowanego ucznia.<sup>3</sup> W czasach bliższych Eriugenie można by wskazać na dialogi filozoficzne św. Augustyna jako na rzeczywiste czy fikcyjne zapisy rozmów prowadzonych na przykład w Cassiacum albo na dialogi Alkuina. Wydaje się, że ta właśnie forma doskonale nadawała się do dialektycznego, aporetycznego dochodzenia do prawdy, w którym prezentowane były różne, niejednokrotnie przeciwstawne punkty widzenia. Prawda wyłaniała się dopiero wtedy, gdy została przewyciężona jednostronnością opozycyjnych stanowisk.

Właśnie formę dialogową wybrał Eriugena, aby zaprezentować proces inicjacji Ucznia w skomplikowane analizy struktury rzeczywistości, które prowadzi Nauczyciel. Wśród wielu tematów poruszanych przez rozmówców znalazł się także wątek orzekania o Bogu. Dyskusję tę rozpoczyna problem mający swoje korzenie zapewne w dziele Boecjusza, a mianowicie, w jakim sensie orzekane są o Bogu takie terminy, jak Ojciec, Syn i Duch Święty. Boecjusz stwierdzał:

Jasne jest, iż w sposób substancjalny orzekane są takie [orzeczniki] jak dobro, niezmienność, sprawiedliwość, wszechmoc i wszystkie pozostałe, które są orzekane zarówno o poszczególnych [Osobach], jak i o wszystkich razem. Stąd widać, że to, co nadaje się do orzekania oddzielnie o poszczególnych [Osobach], jednak nie może być orzekane o wszystkich, nie jest orzecznikiem substancjalnym, lecz jakimś innym.

Nieco dalej Boecjusz konkluduje:

Jest zaś jasne, że te [określenia] są [terminami] relacyjnymi (*ad aliquid*), albowiem i Ojciec jest ojcem kogoś, i Syn czymś synem, i duch czymś duchem. Z tego wynika, że nawet [termin] Trójca nie jest orzekany o Bogu w sposób substancjalny<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Por. Nicolas of Cusa, *Apologia Doctae Ignorantiae* 31, tłum. J. Hopkins, Minneapolis 1984, s. 61-62.

<sup>3</sup> Por. K. M. Sayre, *Plato's Literary Garden. How to Read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame 1995, s. 1.

<sup>4</sup> Boecjusz, *Czy [nazwy] Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?*, w: *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 51-52.

Uczeń nie chce przystać na to, aby nie tylko do Bożej, ale nawet do ludzkiej natury stosowane było orzekanie relacyjne, i dlatego podejmuje wynikające stąd zagadnienie, czy wszystkie dziesięć kategorii w sposób prawdziwy i właściwy mogą być orzekane o Bogu, który jest jedną Istotą w trzech Substancjach.<sup>5</sup> Następujący po tym fragment jest jednym z kluczowych tekstów wyjaśniających rozumienie teologii negatywnej przez Eriugę.

[Nauczyciel:] Na temat tego rodzaju przyczyny należy ze wszech miar milczeć, albowiem przewyższa wszelkie pojmowanie, gdyż napisane zostało: „On sam posiada nieśmiertelność i zamieszkuje niedostępne światło” i [trzeba] powierzyć te sprawy prostocie prawowiernej wiary; albo jeśli ktoś rozpocząłby na jej temat dyskusję, z konieczności będzie wskazywać przy pomocy wielu argumentów na to, co prawdopodobne, używając dwóch zasadniczych części teologii, które Grecy nazywają *kathaphatike* oraz negatywną *apophatike*. Jedna z nich, czyli apofatyczna, neguje, że Boża Istota czy Substancja jest czymś z tego, co jest, czyli z tego, co może być pojęte lub zrozumiane. Druga zaś, katafatyczna, orzeka o Bożej Istocie wszystko, co jest, i dlatego nazywa się afirmatywną, choć nie [jest tak] dlatego, jakoby potwierdzała, że [Boża Substancja] jest czymś z tego, co jest, lecz dlatego, iż sugeruje, że wszystko, co dzięki niej jest, może być o niej orzekane. Słusznie bowiem, to, co jest przyczyną, może być oznaczone przez to, co jest jej skutkiem. Mówi się bowiem, że jest Ona prawdą, dobrem, istotą, światłem, sprawiedliwością, słońcem, gwiazdą, duchem, wodą, lwem, niedźwiedziem, robakiem i innymi niezliczonymi rzeczami. I poucza o niej nie tylko na podstawie tych rzeczy, które są zgodne z naturą, ale także na podstawie tego, co jest jej przeciwne, bo opisuje Ją jako pijaną i głupią, i szaloną. Lecz na ten temat nie jest naszym zadaniem teraz dyskutować; wystarczająco bowiem zostało o tym powiedziane przez świętego Dionizego Areopagite w Teologii Symbolicznej i dlatego powrócę do tego, o co zapytywałeś. Pytałeś bowiem, czy wszystkie kategorie powinny być orzekane o Bogu w sposób właściwy, czy tylko niektóre z nich.

[Uczeń]: Oczywiście, powróćmy do tego. Lecz najpierw należy, jak sądzę, rozważyć, dlaczego wspomniane imiona, mam na myśli istotę, dobro, prawdę, sprawiedliwość, mądrość i inne tego rodzaju, które wydają się być nie tylko boskimi, ale najbardziej boskimi i [wydają się] nie oznaczać nic innego oprócz samej Boskiej Substancji czy Istoty, w opinii wspomnianego już wielce świętego ojca i teologa orzekają w sposób metaforyczny, czyli zostały przeniesione ze stworzenia na Stwórcę. Sądzę, że należy przyjąć, iż miał on ukryty i tajemny powód do tego, aby takie rzeczy powiedzieć.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Por. Eriugena, *Periphyseon. Liber primus* (dalej: PP I), wyd. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968, s. 72.

<sup>6</sup> PP I, 458a-c, s. 72-74. Wszystkie cytaty z pism Eriugeny podawane są w tłumaczeniu autorki artykułu.

Wnioski, które płyną z tego fragmentu są następujące: 1. Problem orzekania o Bogu Eriugena dyskutuje w kontekście najbardziej „teologicznego” zagadnienia, a mianowicie problemu Trójcy Świętej i wzajemnych relacji Osób Trójcy. 2. Tego typu zagadnienia są niedostępne ludzkiemu poznaniu, dlatego najpierw należy uczyć je milczeniem, a następnie powierzyć „prostocie wiary”. 3. Ewentualna dyskusja na ten temat powinna podążać za tym, co Pseudo-Dionizy uważał za przedmiot Teologii Symbolicznej. 4. W tym ujęciu teologia apofatyczna mówi, że Bóg nie należy do klasy rzeczy, które są, tylko do klasy tego, co nie jest. Teologia katafatyczna przypisuje Bogu różne imiona, opierając proces orzekania na stwórczym działaniu Boga. 5. Następnym zagadnieniem poruszonym w trakcie rozmowy jest to, czy 10 Arystotelesowskich kategorii może stosować się w sensie właściwym do Boga.

Fundamentem teologii negatywnej Eriugeny jest przekonanie o absolutnej transcendencji Boga, zarówno bytowej, jak i poznawczej. Eriugena nazwie Boga Nicością, dodając, że jest On Nicością z racji swej wzniosłości – *Nihil per excellentiam*. Nie dziwi zatem, że wobec tak pojętej „Nicości” najlepszą postawą jest milczenie. Drugim filarem tej koncepcji jest przekonanie, że wszelkie stworzenie jest Bożą teofanią, metaforą, która zarazem odsłania swoje źródło, jak i ukrywa. Jeśli nawet wypowiadamy o Bogu pozytywne stwierdzenia, to gdzieś pod nimi „pulsuje” ukryty, niewypowiadalny aspekt Jego bytu. Zwornikiem tych dwóch koncepcji jest określenie wizja bytu ludzkiego, w myśl której człowiek jest odwiecznym pojęciem zawierającym się w Umyśle Bożym i to właśnie w człowieku powołana została do bytu całość kreacji. Człowiek, z jednej strony, uczestniczy w Bożej niewypowiadalności, niewiedzy, Nicości, z drugiej zaś strony jest częścią tej manifestacji Boga, jaką stanowi stworzenie, i to właśnie, jak sądzę, jest jego legitymacją do wypowiadania różnych stwierdzeń na temat Boga, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych. Niewypowiadalne mówi o Niewypowiadalnym.

## 2. BÓG JAKO NICOŚĆ

Eriugena w pierwszej księdze *Periphyseonu* projektuje swoją filozofię jako naukę o naturze, obejmującej zarówno byt, jak i niebyt. Mając świadomość tego, że tego rodzaju stwierdzenie może się wydać nieco szokujące, stara się sprecyzować, w jakim sensie możemy mówić o bycie i niebycie. Definiując byt jako to, co podpada pod zmysły i intelekt, a niebyt jako to, co wymyka się ich ujęciu, Eriugena wśród tego, co obejmuje kategoria

niebytu, wylicza przede wszystkim materię oraz Boga. Materia jest traktowana jako niebyt z powodu braku, gdyż nie dostaje do ludzkich ujęć poznawczych, natomiast Bóg zostaje określony jako Nicość z racji swojej doskonałości (*Nihil per excellentiam*). Orzekając Niebyt o Bogu, Eriugena czyni to z racji Jego wzniosłości i transcendencji, którą można by określić mianem „supereminencji”. Inspiracji do takiego właśnie ujęcia Bożej rzeczywistości dostarczyły Eriugenie zarówno pisma Mariusza Wiktoryna, jak i Pseudo-Dionizego Areopagity, który nazywa Boga niebytem wyższym od każdej substancji.<sup>7</sup>

Orzekając o Bogu Niebyt, Eriugena pragnie uwydatnić absolutną Bożą transcendencję, zarówno na płaszczyźnie bytowej, jak i poznawczej. Całą różnorodność rzeczy stworzonych można opisać przy pomocy 10 kategorii, które wymienił Arystoteles, na czele z kategorią substancji.<sup>8</sup> Jednakże żadna z tych kategorii nie stosuje się w sensie właściwym do Boga, który wymyka się wszelkim ograniczającym ujęciom poznawczym. Nie można zdefiniować Bożej rzeczywistości jako jakiejś określonej substancji (*definita substantia*), która dałaby się scharakteryzować poprzez przysługujące jej przypadłości, a tym samym dałaby się zamknąć w ich granicach. Podstawową cechą Boga jest bowiem Jego nieskończoność, dlatego nie można Go sprowadzić do ludzkich, ograniczających kategorii myślowych, które ujmują swój przedmiot na drodze definiowania, czyli zakresiania granic.<sup>9</sup>

Nauczyciel, podejmując w *Periphyseonie* dialog z Uczniem, nie unika trudnych i niebezpiecznych problemów, do których należy pytanie o to, czy Bóg, transcendując ludzkie ujęcia poznawcze, może jednak sam określić, czym jest. Jeśli zgodzimy się, że Bóg sam może określić, czym jest, a zatem zna swoją własną istotę, to wówczas należy uznać, że jego nieskończoność jest jedynie względna: będąc bowiem nieskończonym wobec stworzeń, sam mógłby sobie zakreslić granice w definicji. Nauczyciel i Uczeń stają wobec dylematu, który jest bardzo typowy dla stylu filozofowania Eriugeny: albo przypiszemy Bogu niewiedzę i stwierdzimy, że jest On absolutnie nieskończony, tak że sam nie może określić, czym jest, albo przypiszemy Mu jedynie względną nieskończoność, twierdząc, że zna On swoją własną istotę, która jedynie dla stworzeń jest niedostępna.<sup>10</sup> Gdyby jednak

<sup>7</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, I, 1, w: *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 48.

<sup>8</sup> Por. PP I, 463a, s. 84. Por. J. Marenbon, *John Scottus and the „Categoriae Decem”*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, s. 119 n.

<sup>9</sup> Por. Eriugena, *Periphyseon. Liber secundus* (dalej: PP II) 586c-587b, wyd. I.P. Sheldon-Williams, Dublin 1972, s. 136-138. Por. W. Beierwaltes, *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena*, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, s. 487.

<sup>10</sup> Por. PP II, 587b-c, s. 138.

Bóg mógł zdefiniować sam siebie, to musiałby pojąć siebie jako pewną określoną substancję i musiałby w ten sposób ograniczyć własną nieskończoność. Bóg jednak nie wie, czym jest (*quid sit*), albo raczej wie, że nie jest czymś określonym, dającym się zdefiniować, gdyż transcenduje wszelkie bytowe kategorie, sam będąc źródłem wszelkiego bytu:

Bóg zaś pojmuje, że nie jest w żadnej z tych rzeczy, lecz poznaje, że dzięki swej szczególnej Mądrości jest ponad wszystkimi porządkami natury, a dzięki głębi swej Mocy [znajduje się] poniżej wszystkich rzeczy, a dzięki zrządzeniu swej niedocieczonej Opatrzności [jest] wewnątrz wszystkiego i wszystko ogarnia, ponieważ w Nim jest wszystko, a poza Nim nie ma niczego. Jedynie bowiem On sam jest Miarą nie posiadającą miary, Liczbą nie posiadającą liczby, Ciężarem nie posiadającym ciężaru i słusznie tak jest, gdyż nic, nawet On sam, nie narzuca Mu miary, liczby czy porządku. Pojmuje [On], że nie jest w żadnej mierze, liczbie [czy] porządku, ponieważ w żadnej z tych rzeczy nie zawiera się w sposób substancjalny, skoro sam, nieskończony, prawdziwie istnieje we wszystkich [i] ponad wszystkim<sup>11</sup>.

Ten bardzo piękny fragment wskazuje na swego rodzaju przenikanie się Bożej transcendencji i immanencji. Właśnie ze względu na wieloaspektową Bożą transcendencję najwłaściwszym dla Boga imieniem jest Nicość. Nie chodzi tu jednak o nicość pojętą jako brak, gdyż nie ma niczego bardziej przeciwnego Bogu niż niebyt, skoro Bóg powiedział o sobie: „Jestem, który jestem”<sup>12</sup>. O Bożej Naturze orzeka się więc niebyt, biorąc pod uwagę jej nie dającą się wypowiedzieć wzniosłość i niepojętą nieskończoność: orzekając o Bogu *non esse* (nie byt), wskazuje się na Jego *plus quam esse* (więcej-niż-byt). Miano Nicości najlepiej ujmuje specyficzną pełnię Bytu Bożego, która wymyka się wszelkim określeniom, transcendując porządek rzeczy stworzonych oraz porządek poznania i języka. Bóg jest zarazem nieskończony i prosty prostotą, w której rozwiązują się wszelkie przeciwieństwa. Boża rzeczywistość nie poddaje się bowiem prawdom ludzkiego myślenia, wśród których naczelnie miejsce zajmuje zasada niesprzeczności. Nie należy przez to rozumieć, że Byt Boży jest wewnętrznie sprzeczny, ale że znajduje się ponad ludzką logiką:

Albowiem wyznaje się, że Bóg jest nieskończony i więcej-niż-nieskończony (jest bowiem nieskończonością nieskończoności) i [jest] prosty i więcej-niż-prosty (jest bowiem prostotą wszystkiego, co proste). I wierzy się, i pojmuje, że wraz Nim nie ma niczego, ponieważ On sam jest zwornikiem wszystkich rze-

<sup>11</sup> PP II, 590b-c, s. 144-146.

<sup>12</sup> Por. Eriugena, *De divina praedestinatione liber*, IX, 4, ed. G. Madec, Turnholt 1978, s. 58.

czy, które istnieją i które nie istnieją, i które mogą istnieć, i które istnieć nie mogą, i tych, które zdają się być Mu przeciwstawne czy przeciwne, nie wspominając o tych, [które zdają się być] podobne i niepodobne. On sam bowiem jest Podobieństwem [rzeczy] podobnych i Niepodobieństwem niepodobnych, Przeciwieństwem przeciwstawnych, Sprzecznością sprzeczności. To wszystko bowiem zbiera [On] i układa w jeden zestrój za sprawą pięknej i nie dającej się wypowiedzieć harmonii<sup>13</sup>.

Powyższy tekst wskazuje na jeszcze jeden bardzo istotny element Szkotowej teologii, a mianowicie ten, że Bóg jest absolutnym i jedynym źródłem wszystkiego. Fakt, że Bóg stworzył wszystkie rzeczy, oznacza, że tym, co prawdziwie istnieje we wszystkim, jest On sam. To, co istnieje, nie istnieje dzięki sobie i nie jest tym, czym jest dzięki sobie, ale zawdzięcza to wszystko uczestnictwu w Bogu, który jako jedyny istnieje sam z siebie.<sup>14</sup> Doktryna stworzenia z niczego (*creatio ex nihilo*) podkreśla jeszcze dobitniej, że Bóg jest absolutnym początkiem wszystkich rzeczy, gdyż to, co nie istniało, zostało powołane do bytu za sprawą Bożej Dobroci. Owej nicości, z której Bóg stwarza wszystkie rzeczy, nie należy pojmować ani jako jakiejś postaci materii, ani jako czegokolwiek, co mogłoby poprzedzać powstanie rzeczy. Bóg wyprowadza wszystko z nicości do bytu, przy czym nicość nie oznacza tutaj braku, gdyż brak występuje tam, gdzie uprzednio było coś, ale oznacza całkowitą nieobecność (*absentia*) jakiegokolwiek istoty czy substancji.<sup>15</sup> Tę radykalną zależność rzeczy stworzonych od ich Stwórcy wyraża stwierdzenie, które Eriugena powtarza za Pseudo-Dionizym, że „bytem wszystkich rzeczy jest Bóg, który jest ponad bytem”<sup>16</sup>. Jednocześnie Eriugena ciągle podkreśla dystans istniejący pomiędzy Bogiem a tym wszystkim, co jest Jego dziełem, i dlatego, aby uniknąć pokusy pomieszania bytu Stwórcy i stworzenia, dodał, że przyczyną bytu rzeczy jest Bóg, który jest ponad bytem.

Teologiczny dyskurs o Bogu na terenie tzw. teologii afirmatywnej (katafatycznej) przypisuje Bogu szereg pozytywnych określeń na tej podstawie, że Bóg jest ostatecznym źródłem wszystkich stworzonych porządków. Niemniej wszystkie określenia, które nadaje Bogu Pismo Święte, odnoszą się do Boga – podobnie jak to jest w przypadku 10 arystotelesowskich kategorii – jedynie metaforycznie, przenośnie, a nie w sensie właściwym.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> PPI, 517b-c, s. 206. Por. B. McGinn, *The Growth of Mysticism. From Gregory the Great to the Twelfth Century*, SCM Press 1994, s. 98 n.

<sup>14</sup> Por. PPI, 518a-b, s. 208.

<sup>15</sup> Por. Eriugena, *Periphyseon. Liber tertius* (dalej: PP III), 634c-635a, wyd. E. Jeuneau, Turnhout, s. 24.

<sup>16</sup> PPI, 516c, s. 204.

<sup>17</sup> Por. PPI, 459c, s. 76.

Względność tych wszystkich określeń jeszcze wyraźniej rysuje się na terenie teologii negatywnej (apofatycznej), która twierdzi, że Bóg nie jest niczym z tego, co orzeka o Nim teologia pozytywna.<sup>18</sup> Fundamentem tej teologii jest przekonanie, że Bóg radykalnie transcenduje obszar stworzonego bytu i wszelkiego definiującego poznania, że jest Niczym. Oba typy teologii łączą się w teologii najwyższej, która posługując się językiem hiperbolicznym, nazywa Boga „więcej-niż-dobrem”, „więcej-niż-bytem”. Jednakże i tego typu wyrażenia nie odnoszą się do Boga w sensie właściwym, gdyż Bóg jest całkowicie niewypowiadalny, a język ludzki jest uformowany na podstawie rzeczywistości stworzonej i dostosowany do jej opisu. Język hiperboliczny w swojej na pozór afirmującej formie ma w istocie znaczenie negatywne i dlatego doskonale nadaje się do wyrażenia intencji obu typów teologicznego dyskursu. Ujmuje on Boga jako rzeczywistość absolutnie prostą, a zarazem pełnię bytu i źródło bytu, które wymyka się wszelkim ujęciom poznawczym. Dlatego też określając tę Bożą pełnię mianem Nicości, Eriugena jednocześnie twierdzi, że jest On bytem wszystkich rzeczy, które zostają ukonstytuowane przez Jego stwórcze działanie.

### 3. PROCES STWÓRCZY JAKO TEOFANIA

Poprzez nazwanie Boga Nicością Eriugena jeszcze dobitniej podkreśla fakt absolutnej Bożej transcendencji, zarówno bytowej, jak i poznawczej. Bóg jest niepoznawalny i nienazywalny, gdyż nawet sam sobie nie może zakreślić granic w poznaniu. Niemniej teologia jest, zdaniem Eriugeny, możliwa i formułuje na temat Boga różne twierdzenia, wychodząc od tego, co zostało przez Boga stworzone. Rzeczy stworzone cały swój byt czerpią z Boga: zostały przezeń stworzone z nicości bez żadnego istniejącego wcześniej tworzywa. Ta przyczynowa więź z Bogiem jest konstytutywna dla rzeczy stworzonych. To, co jest skutkiem tej oto przyczyny, musi mieć w niej jakąś podstawę: musi istnieć w niej istnieniem przyczyny i na sposób przyczyny (*causaliter*), zanim zacznie istnieć w sobie samym jako skutku (*substantialiter*). Gdyby tak nie było, to przyczyna nie byłaby przyczyną, a skutek skutkiem, a tymczasem bycie przyczyną nie jest dla Boga czymś przypadkowym, gdyż Bóg wiecznie był, jest i będzie przyczyną. Wielość rzeczy stworzonych odwiecznie istnieje w Bogu na sposób prosty i niepodzielony: istnieje jako wielość tylko dla poznającego umysłu (*sola ratione*), a nie w rzeczywistości (*actu et opere*).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Por. PPI, 458a-b, s. 74.

<sup>19</sup> Por. PP III, 639c, s. 31; 652b, s. 50.

Tym „miejszem”, w którym zawiera się wszystko, jest Boża Stwórcza świadomość (*virtus gnostica*), która pojmując wszystko, stwarza jednocześnie wszystkie rzeczy. Dla ducha bowiem tym samym jest wyrażać się i stwarzać, dlatego to wszystko, co Bóg stwarza, jest zarazem ujawnianiem się, manifestacją Jego niedostępnej natury, czyli jest teofanią.

Jeśli bowiem pojmowanie wszystkich rzeczy – stwierdza Eriugena – jest wszystkimi rzeczami i sama gnostyczna moc pojmuje wszystko, to ona sama zatem jest wszystkim, gdyż to właśnie ona poznała wszystkie rzeczy, zanim zaistniały. A niczego nie poznała poza sobą, ponieważ poza nią nie ma niczego, lecz [wszystko jest] wewnątrz niej. Obejmuje bowiem wszystko i nie ma w niej niczego, co naprawdę jest, jak tylko ona sama, gdyż jako jedyna prawdziwie jest. Pozostałe bowiem [rzeczy], o których orzeka się byt, są jej teofaniami, które w niej mają również prawdziwe istnienie. Przeto Bóg jest wszystkim, co jest naprawdę, ponieważ On czyni wszystko i – jak mówi święty Dionizy Areopagia – staje się we wszystkim<sup>20</sup>.

Boża stwórcza świadomość (moc gnostyczna) jest więc zarazem mocą sprawczą, aktualizującą i powołującą wszystko do istnienia, i w tym aspekcie tożsama jest z Bożą Wolą.<sup>21</sup> Pełni ona jakby funkcję pośrednika pomiędzy niedostępną Bożą Naturą a tym, co jest jej wyrazem i manifestacją, czyli teofanią.<sup>22</sup> W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Eriugena podaje następującą definicję teofanii: „Albowiem teofanią jest wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przez które i w którym Bóg często się pojawiał, pojawia oraz będzie się jawił. Przeto teofaniami są moce doskonale czystych dusz i intelektów [anielskich] i w nich Bóg objawia się tym, którzy Go szukają i miłują”<sup>23</sup>. Teofanią zatem jest wszelkie stworzenie, dzięki któremu Bóg objawia się jako Stwórca: proces ujawniania się transcendentnej Bożej Nicości jest zarazem aktem stwarzania z niczego wszystkich bytów. Teofania jest procesem, w którym można wyróżnić dwa aspekty: jawny i niejawny. W aspekcie jawnym w procesie tym bierze udział co najmniej dwóch „uczestników”: Bóg, który się objawia, oraz ten, komu się On objawia, czyli człowiek albo anioł. Jedynie człowiek, czyli stworzenie obdarzone rozumem, albo anioł, czyli stworzenie obdarzone intelektem, jest odpowiednim dla Boga partnerem i niejako współtworzy teofanię, która dopasowuje się do pojemności odbiorcy. Ten subiektywny aspekt teofanicznego

<sup>20</sup> Por. PP III, 632d-633a, s. 22.

<sup>21</sup> Por. PP III, 673b, s. 77.

<sup>22</sup> Por. J. Trouillard, *La „Virtus gnostica” selon Jean Scot Erigene*, „Revue de Theologie et de Philosophie” 1983, nr 115, s. 334.

<sup>23</sup> Eriugena, *Komentarz*, I, 25, s. 75.

procesu odpowiada za to, że teofanie jawią się jako wielorakie, mimo że ujawniają jedną i prostą Bożą naturę oraz że niejednokrotnie przybierają rysy sprzeczne. Proces Bożego samoujawniania się nie wyczerpuje bowiem bogactwa jego Natury, gdyż jej podstawową własnością jest nieskończoność. Bóg, czyniąc się dostępnym dla umysłów stworzonych, pozostaje jednocześnie w swej najgłębszej naturze niedostępny. Teofania jak metafora, ma aspekt niejawny: ukazując, zakrywa jednocześnie to, na co wskazuje.

Wszystko to, co pojmuje się i poznaje, nie jest niczym innym jak pojawieniem się Niejawnego, objawieniem Ukrytego, potwierdzeniem Zanegowanego, ujęciem Nieuchwytnego, obwieszczeniem Niewypowiedzalnego, dostępem do Niedostępnego, pojęciem Niepojętego, ciałem Niecielesnego, istotą Nadistotowego, formą Tego, kto jest bez formy, miarą Niemierzalnego, liczbą Niepoliczalnego, ciężarem Tego, kto jest bez ciężaru, materializacją Duchowego, widzialnością Niewidzialnego, umiejscowieniem Tego, który nie jest w miejscu, czasowością Tego, który nie ma czasu, określeniem Nieskończonego, ograniczeniem Nieograniczonego i wszystkimi pozostałymi [własnościami], które poznaje się i pojmuje czystym intelektem, jak i tymi, których nie da się umieścić w załomach pamięci i które umykają przenikliwości umysłu<sup>24</sup>.

Koncepcja teofanii ukazuje skomplikowaną relację pomiędzy Bożą immanencją i transcendencją. Bóg, odsłaniając się w teofaniach, ustanawia wszystkie rzeczy i ukazuje się w nich jako dostępny poznaniu, określony w pewien sposób. Ta obecność Boża ma charakter dynamiczny: każde ujęcie Bożej obecności musi zaraz zostać przezwyciężone, gdyż żadna rzecz nie jest w stanie Go zamknąć.<sup>25</sup> Eriugena wspiera swoje wywody grecką etymologią słowa *theos*, które wyprowadza między innymi od słowa *theo*, biegać. Bóg „biegnie” przez wszystkie rzeczy i w ten sposób wszystko wypełnia, trwając jednocześnie niezmiennie w sobie samym, a Jego „bieg” przez wszystkie rzeczy jest powoływaniem ich z niebytu do bytu.<sup>26</sup>

W tym punkcie Eriugena wyraźnie odwołuje się do języka paradoksu, gdyż należy pamiętać, że Bóg nie biegnie, nie staje się, ale że proces, który jest opisywany, jest procesem stawania się czy też stopniowego ujawniania Boga w ludzkim poznaniu w trakcie odczytywania teofanii. Proces ten ma zatem podstawę czysto subiektywną, a jego przebieg jest uzależniony od „pojemności” konkretnej jednostki. Każdy może w nim uczestniczyć

<sup>24</sup> PP III, 633a-b, s. 22.

<sup>25</sup> Por. S. Gersh, *Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Element in „Periphyseon”*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, s. 55 n.

<sup>26</sup> Por. PP I, 452c-453b, s. 60-62.



stosownie do miary swojej świętości i mądrości: tyle, ile będzie świętych umysłów, tyle będzie Bożych teofanii.<sup>27</sup>

#### 4. KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Człowiek został stworzony jako zwierzę, a tą własnością, która go wyróżnia, jest fakt, że jest zwierzęciem rozumnym i jako jedyny z całego stworzenia został jednocześnie ukonstytuowany jako obraz Boga.<sup>28</sup> Dzięki swojej cielesności człowiek jest częścią świata materialnego, natomiast dzięki swojej duszy uczestniczy w świecie istot duchowych. Natura ludzka została ukonstytuowana jako łącznik pomiędzy różnymi porządkami rzeczywistości stworzonej. Z tego właśnie względu, jak zauważa Eriugena, człowiek został nazwany „warsztatem całego stworzenia” (*officina omnium creaturarum*), gdyż w nim zawiera się całość kreacji. Będąc złożonym z duszy i ciała, człowiek pojmuję jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak zwierzę, żyje jak roślina, a zatem wszelkie stworzenie zawiera się w granicach ludzkiej natury.<sup>29</sup> Eriugena powołuje się również na Grzegorza z Nyssy, który określił człowieka mianem mikrokosmosu, „małego wszechświata”, gdyż człowiek składa się z tych samych elementów, z jakich został ukonstytuowany świat.<sup>30</sup>

W *Homilii do Prologu Ewangelii Jana Eriugena z podobnych względów nazywa człowieka „trzecim światem”*:

Powinniśmy zwrócić uwagę na to, że błogosławiony Ewangelista cztery razy wymienia słowo „świat”, [my] jednak winniśmy zrozumieć, że istnieją trzy światy. Pierwszym z nich jest ten, który całkowicie wypełniają jedynie niewidzialne i niematerialne substancje duchów czystych, a ktokolwiek przyjdzie na ten świat, ma pełne uczestnictwo w prawdziwej światłości. Temu światu przeciwstawia się radykalnie [świat] drugi, ponieważ zawiera wyłącznie byty widzialne i cielesne. I jakkolwiek [świat ten] jest usytuowany najniżej we wszechświecie, to jednak na nim było Słowo i przez Słowo [ten świat] powstał. I [jest on także] pierwszym stopniem wstępowania dla tych, którzy pragną na drodze zmysłów wznieść się ku poznaniu prawdy, albowiem obraz rzeczy widzialnych pociąga myślący umysł ku poznaniu rzeczy niewidzialnych. Trzecim światem

<sup>27</sup> Por. PPI, 448c-d, s. 50-52.

<sup>28</sup> Por. Eriugena, *Periphyseon. Liber quartus* (dalej: PPIV), 759a, ed. E. Jeaneau, Turnhouti 2000, s. 26.

<sup>29</sup> Por. PPIII, 733a-b, s. 163.

<sup>30</sup> Por. PPIV, 793c, s. 74-75. Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 280 n.

jest ten, który będąc pośrodku, łączy w sobie wyższy [świat istot] duchowych i niższy [świat bytów] cielesnych i z dwóch [światów] czyni jeden. [Ten trzeci świat] odkrywany jest wyłącznie w człowieku, w którym skupia się wszelkie stworzenie. [Człowiek] bowiem składa się z ciała i duszy: biorąc ciało z tego świata, a duszę z drugiego, tworzy jedną uporządkowaną całość (*ornatum*). I rzeczywiście ciało zawiera całość natury cielesnej, dusza zaś całość natury niecielesnej: gdy połączą się jednym spoiwem, tworzą doczesną, przyozdobioną całość, czyli człowieka. Człowiek przeto nazywa się całością, gdyż całe stworzenie stapia się w nim niby w jakimś tyglu.<sup>31</sup>

Tego typu określenia, jak „warsztat stworzenia”, „zwornik”, „tygiel”, „mały wszechświat”, wskazujące na pośrednictwo człowieka w dziele stworzenia, nie są u Eriugeny wyłącznie piękną metaforą. Uważa on bowiem, że człowiek w bardziej dosłownym sensie uczestniczy w procesie stwarzania. Wszystkie bowiem rzeczy zostały ustanowione przez Boga w człowieku, a ściślej: w ludzkim umyśle jako przedmioty ludzkiego poznania. Księga Rodzaju podaje, że człowiek nadawał nazwy temu wszystkiemu, co zostało wraz z nim stworzone i nad czym, z Bożego rozkazu, miał panować. Akt nadania nazwy rzeczom zakłada, że człowiek posiada pojęcie tego, co nazywa, że posiada o tym pewną wiedzę. To stworzone w ludzkim umyśle pojęcie rzeczy stanowi jej prawdziwą substancję, tak jak niezmienną substancją wszechświata jest jego pojęcie istniejące w Umyśle Boga. W tym właśnie wyraża się między innymi podobieństwo człowieka do jego Stwórcy.<sup>32</sup>

Można powiedzieć, że człowiek jawi się jako aktywna inteligencja, która daje się poznać w swoim działaniu, tj. intelektualnym pojmowaniu. Dla ludzkiego intelektu bowiem być i pojmować oznacza to samo. Dopóki intelekt nie zacznie poznawać, znajduje się jakby w stanie niebytu, z którego wydobywa go dopiero jego aktywność, za której sprawą konstytuuje się jako intelekt.

Gdy zatem mówię: „Pojmuję, że jestem”, to czy w tym jednym słowie, jakim jest „pojmuję”, nie zakładam trzech nieoddzielalnych od siebie znaczeń? Bo pokazuję, że jestem, że mogę pojąć, że jestem, oraz że pojmuję, że jestem. Czyż nie widzisz, jak jednym słowem oznaczony został mój byt, możliwość i działanie? Albowiem nie pojmowałbym, gdybym nie miał mocy pojmowania, ani gdyby ta moc była we mnie uśpiona, a nie przechodziła w akt pojmowania<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Eriugena, *Homilia XIX*, w: *Komentarz do Ewangelii Jana*, s. 60.

<sup>32</sup> Por. PPIV, 768c-769b, s. 40-41.

<sup>33</sup> Por. PPI, 490b, s. 144. Por. B. Stock, *Intelligo me esse: Eriugena's „cogito”*, w: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, ed. R. Roques, Paris 1977, s. 327 n.

Mimo że człowiek jest w pewnym sensie stwórcą rzeczy, to nie jest stwórcą samego siebie, gdyż nie posiada doskonałej wiedzy o sobie. Człowiek nie może podać swojej własnej „definicji”, gdyż ten, kto „definiuje”, doskonalszy jest od tego, co jest definiowane.<sup>34</sup> Tym intelektem, który pojmuje byt ludzki, a tym samym powołuje go do bytu, jest Intelekt Boga. Dlatego też jedyną poprawną substancjalną definicją człowieka jest: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*<sup>35</sup>. Definicja ta stwierdza, że istotą człowieka jest pojęcie zawarte w Umyśle Bożym, Umysle, który jest niedostępny ludzkiemu poznaniu, a zatem i ludzkie *quid est* jest samemu człowiekowi poznawczo niedostępne. Definicja ta afirmuje jedynie, że człowiek jest, a nic nie mówi o tym, czym/kim on jest. Inne definicje, które określają człowieka jako zwierzę rozumne, śmiertelne, śmiejące się, nie dotyczą substancji człowieka, ale ujmują byt ludzki jedynie na podstawie tego, co jest *circa substantiam*, czyli tego, co jest przypadłością substancji, która rodzi się w czasie i przestrzeni.<sup>36</sup> Człowiek zatem zna siebie i nie zna siebie: zna siebie na podstawie tego, jak przejawia się w świecie zmysłowym, natomiast nie zna siebie takim, jaki istnieje w Bożym Umyśle. Ta niewiedza w najwyższym stopniu upodabnia człowieka do Boga, gdyż tak jak Bóg nie wie, czym jest, albowiem jest nieskończony i dlatego nie jest czymś, tak i człowiek, stworzony na obraz Boży, jest uczestnikiem Boskiej nieskończoności i niewypowiedzalności.<sup>37</sup>

Teologia negatywna jest zatem tym sposobem teologicznego dyskursu, który najlepiej oddaje Bożą Niewiedzę będącą zarazem najwyższą Mądrością. Boga nie da się zamknąć w żadnym kategoryzującym sposobie poznania, dlatego Jego Niewiedza jest świadomością absolutnej bytowej i poznawczej transcendencji.<sup>38</sup> Ponadto teologia negatywna najlepiej odpowiada strukturze człowieka, który także nie zna siebie, gdyż jego istota jest zakorzeniona w Bogu. Rzeczywistość stworzona jest teofanią Bożą, objawieniem niedostępnego Boga i nawet jeśli możliwe jest mówienie o Bogu, wychodząc z tego, co przez Niego zostało stworzone, to wszystko to jest podsyte niepewnością i apofatyzmem. W podobny sposób teofanią niedostępnej substancji człowieka jest akt poznania intelektualnego, owo *co-gito*, w którym i przez który ujawnia się intelekt.

<sup>34</sup> Por. PPI, 485a-b, s. 132-134.

<sup>35</sup> PPIV, 768b, s. 40.

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> Por. PPIV, 772b, s. 46.

<sup>38</sup> Por. B. McGinn, *The Negative Element in the Anthropology of John the Scot*, w: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, s. 318.

Ci, którzy kroczą drogą słusznego rozumowania, są w stanie zrozumieć, że nie ma Go w niczym, co zawiera się w naturze rzeczy, lecz poznają, że jest On wyniesiony ponad wszystko i dlatego ich niewiedza jest prawdziwą mądrością: nie poznając Go w tym, co jest, lepiej Go poznają [jako Tego, który znajduje się] ponad tym, co jest i co nie jest. Również i On sam, o ile poznaje, że nie istnieje w tym, co stworzył, o tyle pojmuje, że jest ponad wszystkim, i dlatego Jego niewiedza jest prawdziwym pojmowaniem<sup>39</sup>.

Wszelki teologiczny dyskurs o Bogu powinien być prowadzony ze świadomością, że niedostępnej Bożej rzeczywistości nie da się do końca ująć i opisać. Ostatecznym zatem słowem jest to, co Eriugena postulował we fragmencie z I księgi *Periphyseonu*, a mianowicie oddanie czci i milczenie. Nie należy jednak z tego wnioskować, że powinno się zarzucić wszelkie próby mówienia o Bogu: człowiek w pewnym sensie ma obowiązek podjęcia tego zadania, gdyż na tej drodze odkrywa także samego siebie. Trzeba jednak być świadomym tego, że wszelkie określenia stosowane do Boga odnoszą się do Niego w sensie przenośnym, metaforycznym i na tym bazuje owo fundamentalne podobieństwo teologii i poezji.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> PPII, 598a, s. 162-164.

<sup>40</sup> Por. Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, II, 146d, ed. J. Barbet, Tournholt 1975, s. 24; P. Dronke, „*Theologia veluti quaedam poëtria*”: *quelques observations sur la fonction des images poetiques chez Jean Scot*, w: *Jean Scot Eriugene et l'histoire de la philosophie*, s. 243.

KAROL TARNOWSKI

## WIARA JAKO MIEJSCE TEOLOGII NEGATYWNEJ

Zagadnienie tzw. teologii negatywnej – wciąż jakoś obecne we współczesnej filozofii – stawia przed nami zasadnicze pytanie: Jeśli Bóg może być określany wyłącznie negatywnie, jeśli jest pewnym Nic nawet ponad dialektyką bycia i nicości, to czym różni się od nicości po prostu? Dlaczego nie przyjąć, że Bóg „jest” nicością, co – biorąc pod uwagę bezsensowność tego zdania – sprowadzałoby się do przyznania, że Boga po prostu nie ma i że prostszym i logiczniejszym jest ateizm? Czy jest możliwe wybrnięcie z tej konsekwencji, a jeżeli tak, to pod jakimi warunkami? Pytanie to – którego nie sposób nie zadać m.in. po *Przyczynkach do filozofii* Heideggera czy książkach francuskiego „me-ontologa”, Stanisława Bretona – postaram się rozpatrzyć w trzech krokach.

Najpierw zarysuję skrótowo jedną ze źródłowych sytuacji ludzkiego podmiotu i związane z nią pojęcie, które nazwałem „wiarą fundamentalną”. Następnie spróbuję opisać strukturę ludzkiego egzystowania na przedłużeniu analiz Heideggera, a przede wszystkim Maurice’a Blondela. Wreszcie wkroczę na trudną drogę analiz wiary w znaczeniu – w szerokim sensie – religijnym i jej uprzywilejowanego medium, jakim jest metafora i metaforyzacja. W tym punkcie nawiążę przede wszystkim, rzecz jasna, do analiz Ricoeura oraz Tischnera. Nie potrzebuję dodawać, że moja próba jest w najwyższym stopniu niewystarczająca i prowizoryczna.

### I

Źródłowa sytuacja ludzkiego podmiotu – podstawowe warunki jego uobecniania się jako podmiotu – rozpięta jest między dwoma czynnikami:

jeden z nich nazwę za Buberem *pra-dystansem*, drugi za Marcellem uczestnictwem.

*Pra-dystans* oznacza, że człowiek jako podmiot tkwi i porusza się w szczególnym odosobnieniu. Jest ono uwarunkowane nie tylko podstawową *separacją*, tym, co Lévinas nazwał „hipostazą”: ciężarem swojej niezastępowalności i w tym sensie niekomunikowalności. Kształtuje ją także możliwość i konieczność stanięcia „naprzeciw” każdego bytu, który podmiot spotyka i który mu się jawi: samo pojęcie napotykania i, jak mówi Heidegger, „bycia-przy” napotykanym, zakłada dystans, swoistą pustkę, która umożliwia elementarne rozumienie i ocenę tego, co spotykane. Podmiot jednak ten dystans *przekracza*, jest od razu również *stosunkiem do...* – także stosunkiem do samego siebie, samotranscendencją. Dzięki dystansowi jest on w sposób istotny *przekraczaniem* jako takim, przekraczaniem „faktyczności” w najszerszym sensie – bycia niejako ponad nią – i dzięki temu możliwością współtworzenia *sensu* rzeczy. Na tej drodze ma także miejsce zdumiewający fakt – fakt na wyższym piętrze, jeśli można się tak wyrazić – stanięcia *naprzeciw całości* rzeczywistości: podmiot zdolny jest ogarnąć w niejasny sposób całość i utworzyć ideę świata. Dzięki dystansowi podmiot tkwi od początku w sytuacji fundamentalnego braku równowagi i *zakwestionowania* wszystkiego, co jest, włącznie z sobą samym. Próba rekonstrukcji tej sytuacji znana jest dobrze m.in. dzięki filozofii Heideggera i Marcela. Heidegger opisuje ją przy pomocy szczególnego doświadczenia – i dlatego, być może, fenomenologicznej prawomocności – pojęcia *nicości*. Istotnie: przekraczając siebie, a wraz ze sobą całość, podmiot staje oko w oko z paradoksalnym „poza całością” – absolutną pustką. Pustka ta sama w sobie *nie* oznacza skończoności świata. Raczej jest ona osobliwą granicą, która nie wyklucza pewnego „poza granicą” – choć nie pozwala owego „poza” spójnie pomyśleć, co dopiero uczynić przedmiotem. Na tę stronę pojęcia granicy zwraca uwagę Karl Jaspers, pisząc: „Granica oznacza: jest coś innego”<sup>1</sup>, bowiem na granicy „otwiera się możliwość filozoficznego transcendowania”<sup>2</sup>. Transcendowanie to wiąże Jaspers z samym gestem filozofowania, który jest nieuchronnym pragnieniem afirmacji: „Jako filozof nie chcę niczego w nicości” (*ich will nicht ins Nichts*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Karl Jaspers, *Philosophie*, 3 tomy, Berlin 1932, t. 2, s. 203.

<sup>2</sup> Tamże, t. 1, s. 45.

<sup>3</sup> Tamże, s. 312.

Lecz pra-dystans jest tylko jednym z dwóch podstawowych modów podmiotowości: drugim jest u c z e s t n i c t w o. Przez uczestnictwo rozumiem sposób bycia człowieka pierwotniejszy od jakichkolwiek „relacji” w sensie Bubera: podmiot może wchodzić w relacje, p o n i e w a ż uczestniczy. Ale sposoby uczestnictwa są wielorakie: inaczej uczestniczę w torcie, jedząc jego kawałek, inaczej w sekretach cudzego życia, inaczej w horrorach terroryzmu lub uroczystościach patriotycznych. Jednak na poziomie najbardziej fundamentalnym uczestnictwo nie jest po prostu partycypacją – mówiąc najogólniej – czegoś w czymś innym, lecz tym, co Marcel nazywa zanurzeniem w „głębię doświadczenia”, która, jak pisze, „może być myślna jedynie negatywnie, gdyż jest w istocie przeciwieństwem możliwej do myślenia charakterystyki, jest tym, przez co doświadczenie wymyka się kontroli, jakimkolwiek obiektywnym weryfikacjom”. Zanurzenie to nazywa Marcel wiarą i pisze, że „jeśli ktoś jest zdolny do wiary (*croissance*), to według wymiaru doświadczenia, który nieuchronnie ginie z oczu z chwilą, gdy myśl próbuje uformować obiektywizujące i obrazowe przedstawienie tego doświadczenia”. Dlatego, pisze też, „wiara nie może być w pełnym tego słowa znaczeniu świadomością wiary” i „należy traktować z nieufnością wszelkie próby racjonalizacji wiary”<sup>4</sup>.

Co jednak oznacza tu wiara? Wiara jest uczestnictwem w tym sensie, że z a n i m podmiot może mieć do czegoś takiego czy inny stosunek, po prostu żyje, powierzając się z u f n o ś c i ą otwierającym się przed nim perspektywom, które zapraszają do działania i zarazem używania, *jouissance*. Ta możliwość płynie nie od przyrody, lecz od l u d z k i e g o świata, otwierającego się dzięki bliskości domu, a następnie językowi i kulturze. Ufnosć jest zaufaniem w podstawową s e n s o w n o ś ć rzeczy i w podstawowe d o b r o istnienia, które zostaje zresztą prędko naruszone, ale nigdy do końca. Dobro przeważa, lecz jego sens ulega stopniowo przemianie dzięki zdolności do przekraczania zawodów i zranień przez elementarną nadzieję. Na tej drodze konstytuuje się też coś w rodzaju elementarnej geografii symbolicznej świata, który jest rozpięty między ziemią a niebem. Ziemia jest fundamentem, który zasadniczo nie zawodzi – gdyż, jak pisał Husserl, *die Ursache Erde bewegt sich nicht* – a niebo niesie w sobie bogactwo znaczeń krystalizujących wyobraźniowo nieokreśloność pewnego „ponad”, elementarnej transcendencji. Transcendencja ta jest tym bardziej wyrazista, im bardziej ziemia, mimo wszystko, zawodzi, a zwłaszcza zawodzą żyjący

<sup>4</sup>Gabriel Marcel, *Croissance comme dimension spirituelle*, „Bulletin de l'Association Presence de Gabriel Marcel” 1999, nr 9, s. 26-27.

na niej ludzie: fundament bywa nieobliczalny, a ludzkie gospodarowanie na ziemi przemienia ją nieraz – jak pisał Tischner – w ziemię zdradziecką.

Opisana tu „wiara fundamentalna”<sup>5</sup> jako taka niczego nie określa, nie identyfikuje, lecz otwiera nie tylko na „więcej”, ale od razu – w pragnieniu – także na „lepiej”, którego granic, a więc i konturów, wyznaczyć nie sposób.

## II

Wiara fundamentalna wpisuje się od razu w ludzkie egzystowanie, które jest, w metaforycznym, ale zarazem ścisłym znaczeniu, pewną d r o g ą. Formą tej drogi jest oczywiście czasowość, ale jej treścią są zmagania o wartości. Ja jest przede wszystkim więzką możliwości, które są dane, ale między którymi trzeba w y b i e r a ć w poszukiwaniu kierunku drogi. Poszukując kierunku, egzystencja poszukuje s e n s u swojego życia, ważnego dla egzystencji *logosu*, który mogą jej nadać tylko spotkania z drugimi i z różnymi wartościami, do których częściowo sama dąży, a częściowo one ją spotykają. Te dzieje spotkań i dążeń budują w trudzie tożsamość egzystencji jako – mówiąc językiem Ricoeura – sobość, *ipse*<sup>6</sup>, różną od tożsamości pewnego *idem*, „hipostazy”. Ja jest zarazem nieuchronnie aksjologicznym centrum, Tischnerowskim „Ja aksjologicznym” czy Heideggerowską „Troską”, nigdy nie zakończonym, otwartym budowaniem swojej wartości czy dobra – terminy te traktuję tu dla uproszczenia wymiennie. To jest podstawowy dynamizm tego, co nazywa się egzystencją.

*Logos* ludzkiego bycia-w-czasie rozpryskuje się od razu w zmienne projekty, to znaczy konstelacje celów i zadań, które mają potwierdzić i współtworzyć dobro Ja. Lecz projekty te bywają – a może zawsze skrycie są – zjednoczone w pewnym podstawowym, choćby niejasno uświadamianym, „metafizycznym projekcie”, który integruje poszczególne zatroskania i może stać się, mówiąc po tillichowsku, „najwyższą troską”<sup>7</sup>. Metafizyczność tego projektu niewiele ma wspólnego z tym, co Heidegger piętnował w swojej krytyce metafizyki: jest ona nieodłączna od wezwania do zrobienia czegoś z m o i m życiem jako całością, ale dotyczy z a r a z e m zawsze rzeczywistości jako całości. Ma zatem pewne szczególne własności, które wyliczymy tu pobieżnie.

<sup>5</sup>Por. Karol Tarnowski, *Wiara fundamentalna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2002, t. XXX, z. 3.

<sup>6</sup>Różniczenie na *idem* i *ipse* wprowadził, jak wiadomo, Ricoeur w *Soi-même comme un autre*.

<sup>7</sup>Por. Paul Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań, 1987. W tym fragmencie zawdzięczam bardzo wiele mądrym uwagom Jeana Ladrière'a a zawarłem w XI rozdziale (*L'existence comme lieu de la foi*) II tomu jego *L'articulation du sens*, Paris 1984, szczególnie s. 229-245.

Po pierwsze, ponieważ dotyczy całości mojego życia i mając być zdolnym do efektywnego jego ukierunkowania, musi nieść w sobie przesłanie *d o b r a*. Dlatego nie jest nim po prostu „rozumienie bycia”, o ile bycie nie niesie w sobie obietnicy dobra, które może odpowiedzieć na aksjologiczny i metafizyczny *n i e p o k ó j* człowieka. Bowiem być niespokojnym to nie tyle chcieć zrozumieć, ile, jak pisał Marcel, „nie być pewnym swego centrum, poszukiwać swej równowagi”<sup>8</sup>.

Po drugie, „metafizyczność” fundamentalnego projektu nie pozwala utożsamiać go z konkretnymi rolami *J a w ś w i e c i e*, a nawet odrywa poniekąd od nich, stanowiąc czynnik oczyszczający, nie pozwalający na „idolatrizację” poszczególnych celów wewnątrzświatowych. Jest to możliwe, ponieważ przeżyciowym podłożem tego wyodrębnienia jest, obecne na dnie wszystkich działań – tak wnikliwie analizowane przez Blondela czy Naberta – poczucie fundamentalnej niewystarczalności, braku satysfakcji. Lecz niewystarczalność wszystkich osiągalnych celów powoduje także, że *z a d n e s k o Ń c z o n e* treści nie mogą projektu tego dookreślić.

Po trzecie wreszcie, ponieważ nie da się tego projektu schwycić w jasno określone treści, łatwo go w ogóle „przeoczyć”, a nawet go spychać w podświadomość. Jest tak, z jednej strony, dlatego, że człowiek *m u s i* równocześnie kierować się ku wartościom doraźnym, z drugiej – ponieważ metafizyczność oznacza także głos pewnego *w y m o g u*, który trzeba umieć na poszczególnych etapach mimo wszystko konkretyzować i który stawia opór naszemu lenistwu, egocentryzmowi i samowoli. Trzeba często dopiero – jak to widział m.in. Heidegger – trwogi w obliczu przemijania i śmierci, żeby zobaczyć właściwe proporcje spraw. To jednak jeszcze wcale nie gwarantuje, że przeżyta w taki sposób „metafizyczność” wprowadzi rzeczywistą przemianę w chybotliwy *logos* naszej codzienności.

Metafizyczny projekt zatem streszcza w sobie paradoksalność ludzkiej egzystencji, rozpiętej między faktycznym, sytuacyjnym „tak, a nie inaczej” a pewnym „więcej” – między skończonością a nieskończonością. Paradoksalność polega na tym, że, jak każdy projekt dotyczący konkretnego życia, musi być on – jako konkretny – ograniczający, lecz równocześnie – jako metafizyczny – w nieskończoność otwierający. Nie może być jednak całkowicie nieokreślony, bowiem egzystowanie polega na dokonywaniu wyborów w polu możliwości, z których tylko pewne, a nie wszystkie, mogą konkretnie być aktualizowane. Wydaje się nawet, że właśnie metafizyczny projekt musi stanowić korelat *r a d y k a l n e g o w y b o r u*, z jednej strony, w stosunku do metafizycznych projektów konkurencyjnych, z dru-

giej – pojawiających się w czasie wartości, które wciągając mnie w swój „wir”, gotowe są podstawowy projekt jako taki całkowicie przysłonić. Lecz metafizyczny projekt musi być zarazem podwójnie otwarty. Ponieważ nie jest to przede wszystkim projekt teoretyczny, który ma zaspokoić choćby najszlachetniejszą ciekawość, lecz projekt egzystencjalny, który ma stale czynić sensownym moje życie, jest on zdany we wszystkich swoich wymiarach na *c z a s o w o ś ć*. Dotycząc *m o j e g o* życia, jest w nim zakotwiczony, dzieląc z tym życiem jego niejasność i pytajność, nieookreślenie przyszłości, lecz także potrzebę jasności i dookreślenia. Lecz jako *m e t a f i z y c z n y* zarysowuje on natomiast – z konieczności niewyraźnie – kształt przeczuwanego *o s t a t e c z n e g o* wypełnienia, które można za Jeanem Ladrrière’em nazwać *e s c h a t o n e m*. Lecz ponieważ ma czynić moje życie sensownym już *t e r a z*, dlatego jest on zdany na moją świadomość i wolność i to, co z tym projektem *a k t u a l n i e* czynię i czy dzięki niemu sam się staję sobą w poszczególnych decyzjach i w nurcie czasu, który nie pozwala mi na pełną – czy w ogóle możliwą? – jasność co do mojej obecnej sytuacji. Z tego powodu projekt ten ciągle się staje, stale jest po drodze do siebie samego i ma każdorazowo inne punkty wyjścia dla swojej kontynuacji. W tym sensie można za Ladrrière’em powiedzieć, że *e s c h a t o n* jest zarazem w sposób zasadniczy egzystencjalnym *p y t a n i e m*. „Rozpatrywane w swojej formie, wędrowanie to jest właśnie stawianiem się w nim pytaniem, jakim jest. Przez pytanie otwarta jest przestrzeń (...), ale pytanie należy do samej formy egzystencji, żadna poszczególna inicjatywa nie może go przerwać i nawet odpowiedzi, które mogą być mu wyraźnie udzielone, mogą mieć znaczenie tylko w stopniu, w jakim w nich i jakby mimo nich, sprawa konstytuuje swoje zapytywanie”<sup>9</sup>. Istotą tego projektu jest – pisze Ladrrière – możliwość „sprawdzenia” siebie poprzez czas w świetle pewnego ideału. „Gdyż ruch sięga zawsze dalej niż konkretyzacje, którym udziela miejsca. Nie jest kierowany przez żaden poszczególny cel, definiowany w terminach obiektywności, ale w pewnej mierze przez siebie samego (...) *T O*, czym jest, jawi się jedynie jako apel i wymóg, zatem w pewnym sensie jako niezdefiniowany, nieokreślony, nawet jeśli trzeba mówić o nieokreśloności przez nadmiar”. Dlatego zarazem niesie on w sobie możliwość tyleż niespodziewanego, co upragnionego eschatologicznego *w y d a r z e n i a* – czegoś, co „niezapomniane i nieoczekiwane” – jak głosi tytuł pięknej książki Jeana-Louisa Chretien.<sup>10</sup> Nie jesteśmy tu daleko od heideggerowskich rozważań wokół *Ereignis*.

<sup>9</sup> Jean Ladrrière, dz. cyt., s. 241. Ladrrière kładzie na ten punkt szczególnie nacisk. Współbrzmie to także z analizami Heideggera z *Wykładów z filozofii religii*.

<sup>10</sup> Jean-Louis Chretien, *L'inoubliable et l'inspere*, Paris 1991.

<sup>8</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa, 1959, s. 200-201.

W tym punkcie myśl Ladrière'a dopowiada filozofię pragnienia Maurice'a Blondela, a także Lévinasa. Powiedzmy jeszcze na ten temat parę słów.

Nadgryziona wprawdzie przez demaskatorskie dokonania psychoanalizy i Nietzschego, filozofia pragnienia – jeden z najstarszych toposów myśli europejskiej – odsłania wciąż swój antropologiczny i metafizyczny potencjał. U Blondela drobiazgowo analizy najrozmaitszych figur życia i kultury wskazują na nienasycony niepokój ludzkiego życia, ożywionego skrycie swoistą dialektyczną „pedagogią” pragnienia. Zasadza się ona na strukturalnym zdwojeniu woli, która – jako „wola chciana” – rzuca się wciąż w określone cele i postacie życia, popychana przez pragnienie, tożsame z głęboką wolą – „wolą chcącą”. Dynamika ta napotyka jednak w pewnym momencie pokusę religijnej (a także metafizycznej) idolatrii i sakralizacji. Píše Blondel: „Osobliwa kondycja! To, czego człowiek nie może objąć, wyrazić ani wytworzyć, to właśnie projektuje poza siebie, by uczynić z tego obiekt kultu (...) I przez ruch przeciwny, ale równie zdumiewający, to, co umieszcza nieskończenie ponad sobą, tym właśnie pragnie zawładnąć, to zagarnąć, zabsorbować, jak gdyby ubóstwił to tylko po to, by domagać się władczo dostatecznej odpowiedzi na twórcze wezwanie nienasyconego serca”<sup>11</sup>. Blondel jest szczególnie okrutny dla metafizyków: „Gdy metafizyk sądzi, że umieszcza w swojej myśli nieskończony przedmiot, którego poszukuje, wyobraża sobie, że przez swoje koncepcje i przepisy, przez swoje systemy i swoją religię naturalną, położy rękę na transcendentnym Bycie, zdobędzie go i poniekąd nad nim zapanuje – czy nie jest on na swój sposób idolatryczny?”<sup>12</sup> Ostatnim bastionem zabobonu, jak go nazywa Blondel, jest jednak teologizacja samego pragnienia. „Im bardziej akt wydaje się pozbawiony wszelkiego przedmiotu, tym więcej rozkwita świadomość zaspokojona samozadowoleniem i subiektywną pełnią (...) [Jest to] kult bez przedmiotu, bez wiary, bez rytuału, bez kapłaństwa, bez niczego – Kult po prostu”<sup>13</sup>. Ale uświadomienie sobie tej próżni – w której można dopatrzeć się ech nietzscheanizmu – jest zbawienne: „Jest w destrukcyjnym dziele myśli wielki sens religijny”<sup>14</sup>.

Dramat woli streszcza się, według Blondela, przede wszystkim w tym, że jest ona wolą całkowitej niezależności, autonomii. Tymczasem nie od niej przecież zależy sam fakt chcenia – w tym sensie w samym rdzeniu naszej woli jest to, co „niechciane”, a przecież akceptowane jako „nieznisz-

<sup>11</sup> Maurice Blondel, *L'Action*, Paris 1973, s. 306.

<sup>12</sup> Tamże, s. 314.

<sup>13</sup> Tamże, s. 317.

<sup>14</sup> Tamże, s. 317-318.

czalne przywiązanie do życia”. Oznacza to, twierdzi Blondel, że chcąc woli, chcemy nieuchronnie – nie zdając sobie z tego sprawy – absolutnej autonomii, która jednakże nie od nas zależy: „jesteśmy zmuszeni chcieć stać się tym, czego nie możemy osiągnąć ani posiadać przez nas samych (...) To dlatego, że mam ambicję być nieskończenie (...), jestem zmuszony, by siebie przekroczyć; i równocześnie mogę rozpoznać moją istotną biedę, jedynie przeczuwając już sposób, by jej uniknąć: wyznając inny byt we mnie, poprzez substytucję innej woli w miejsce mojej”<sup>15</sup>. W ten sposób w owej „woli woli” jest zawarta afirmacja „jedynego koniecznego”, czegoś, czego „nie mogę ani uczynić, ani myśleć, lecz czego nie mogę nie chcieć i nie afirmować”. Jest to „nicność, nic z tego, co jest”, czego „nikt nie jest zdolny ani godny nazwać jego sekretным imieniem (...) tajemnicza rzeczywistość”. Dlatego, pisze Blondel, „miłujące serca widziały w ateizmie najbardziej godną respektu formę czystej i głębokiej pobożności. Pod tymi wszystkimi zasłonami kryje się hołd złożony byciu i to z konieczności nicność go wyznaje”<sup>16</sup>. Blondel przyprowadza nas tu do osobliwej, praktycznej wersji dowodu ontologicznego, który jest jednak najwyższą alternatywą, „opcją fundamentalną”, rozstrzyganą w samym działaniu, mianowicie w nieustannym przekraczaniu siebie, które wciąż urzeczywistnia nieskończoność pragnienia. Dlatego, jak pisze, „Jedyny Konieczny” „zawsze jest ponad (...) Wszystko, co zobaczyło się lub poczuło z Niego, jest jedynie środkiem, by iść dalej; to jest droga, nie zatrzymujemy się na niej, inaczej nie byłaby to już droga. Myśleć o Bogu to działać (...) I ponieważ działaniem jest syntezą człowieka i Boga, stale się ono staje, niepokojone dążeniem do nieskończonego wzrostu”<sup>17</sup>. Dlatego nie jest konieczne, by zawsze świadomie rozpoznać obecność i działanie Boga: „Nie ma potrzeby rozwiązać żadnej metafizycznej kwestii, by żyć, jeśli tak można powiedzieć, metafizycznie”<sup>18</sup>.

Rzecz w tym, że figura Boga może jawić się właśnie jako skończona i nie na miarę nieskończoności woli: „To, co skończone – to właśnie, jak się wydaje, ten Bóg, do którego należy dążyć; to, co nieskończone – to dążenie serca, to, co wypływa z człowieka, to my. Lecz oto dwuznaczność, którą działanie musi rozproszyć: Czy człowiek będzie chciał zawłaszczyć ten wielki poryw działającej szczerości i zwrócić go ku sobie? Czy też, przeciwnie, zechce przez wolę rozpoznanie oddać temu pozornie skończonemu Bogu (...) i odnieść do niego ruch, który wydaje się pochodzić od

<sup>15</sup> Tamże, s. 354.

<sup>16</sup> Tamże, s. 342.

<sup>17</sup> Tamże, s. 352.

<sup>18</sup> Tamże, s. 353.

nas, lecz który przychodzi od niego, by do niego powrócić?"<sup>19</sup> Dlatego właśnie stoi przed nami nieuchronna „opcja fundamentalna”, której jednym z członów jest rezygnacja z zajmowania pierwszego miejsca i – zdolność do życia miłością. W ten sposób – jak pokazał to Jean-Luc Marion – u Blondela kryje się *de facto* polemika z metafizyką Nietzscheańskiej „woli mocy” i przezwytyczenie pułapki metafizyki w heideggerowskim rozumieniu, jako woli panowania. Bowiem, jak pisze Marion, „Chcieć nieskończenie, nie chcąc nieskończoności, oznacza nie tylko sprzeczność, ale przede wszystkim klęskę woli: jest ona je d y n i e wola mocy, wola mierzona zasięgiem swojej mocy”<sup>20</sup>, która jest jednak jako przez siebie już zastawana – skończona. Natomiast prawdziwa wola nieskończoności prowadzi do miłości, „implikuje, że wola otrzymuje to, co nie jest w jej mocy, i otrzymuje jako dar to, czego nie może na sposób mocy – a to oznacza dla woli miłość”<sup>21</sup>. Człowiek jest stworzony do tego, by oddawał swój dynamizm na służbę temu, co inne niż on sam, a prawa wola to przede wszystkim, jak pisze Blondel, „działanie zgodne ze światłem i siłami, bez ograniczania wspaniałomyślności i rozmiarów pragnienia”<sup>22</sup>. To także podporządkowanie się absolutnej mierze, a więc także obowiązkowi, „podporządkowanie praktyczne, które jest zreszta niezależne od afirmacji i negacji metafizycznych. Istnieje sposób służenia Bogu bez nazywania Go ani określania; i to jest właśnie Dobro”<sup>23</sup>.

Czy Lévinas nie mówi na swój sposób tego samego? Pragnienie jako figura paradoksalnej relacji nie tylko do absolutnie Innego, ale do absolutnego Dobra, zarysowuje podstawowy wektor kierunkowy egzystencji, który jednak musi, tak czy owak, zostać zatwierdzony przez wolność, która godzi się, lub nie, na uczynienie z „eschatonu” m i a r y tego, co nieabsolutne. „Eschaton” ten jednak jako nieskończony jest w ścisłym sensie niewypowiadalny i dlatego grozi rozplynięciem się w tym, co Stanislas Breton nazwał *L'Imaginaire-rien*, a Wilhelm Weischedel *Vonwoher der Fraglichkeit*. Czy jest to jeszcze kandydat na jakąkolwiek teologię?

## III

Uświadomienie sobie „faktyczności” i istotnej skończoności naszej wolności doprowadza nas pod alternatywę, która jednak nie brzmi po prostu, jak sądził Blondel, „z Bogiem czy przeciw Bogu”, lecz raczej „nicność czy Bóg”. Wybiegi budowania skrajnie negatywnej teologii, w stylu Bretona czy Weischedela, pozostają wybiegami. Nawet jeśli owo *L'imaginaire-rien* nazwać za Bretonem pierwotnym niewypowiadalnym Słowem (*Parole*), będącym u źródła dwóch nieredukowalnych *logosów*: *logosu*-bytu (ontologii) i *logosu*-mitu (mitologii), pozostaje pytanie o prawomocność odróżnienia owego Słowa od nicości, czyli – szczerze wyznawanego ateizmu. Nie da się tu uniknąć decyzji, która jest, tak czy inaczej, jakąś odpowiedzią na w y z w a n i e skończoności, które może się jawić albo jako w e z w a n i e, albo nie. Teologia negatywna zaczyna się dopiero w momencie rozpoznania fundamentalnej p o z y t y w n e j zależności od Innego, bardziej wewnętrznego mnie samemu ode mnie i bliższego niż jakikolwiek partner ludzki. W tym kierunku zmierną intuicję największych: Plotyna, św. Augustyna, Kartezjusza, Lévinasa. Ten ostatni myśliciel wzbrania się jednak wiązać swoją ideę Nieskończoności z jakąkolwiek wiarą, sądzi bowiem, że każda wiara chce zagarnąć swój korelat. Czy jest tak koniecznie? Co to jednak znaczy wiara? Nie mając śmiałości budować jakichś niemożliwych definicji, spróbujmy odpowiedzieć pokrótce.

Wiara wydaje się taką odpowiedzią na owo „Ponad”, w którym Ja uznaje je za r z e c z y w i s t e – właśnie rzeczywiste, a nie wyobraźniowe, idealne czy pozorne; wiara jest, jak mówił Newman, *real assent*, a nie *notional assent*. Owo „Ponad” wiary jest „ostateczną troską”, zagarniającą całościowo podmiot. Lecz to zagarnianie jest szczególne: z jednej strony domaga się przekroczenia antynomicznych kategorii: możliwe-nie możliwe, istniejące-nieistniejące, z drugiej przecież domaga się uznania pewnej podstawowej p r a d y. Rzeczywistość jako korelat wiary jest także synonimem prawdziwości. Ale prawdziwość wiary nie jest ani prawdziwością tego, co po prostu d a n e, ani teologicznych zdań, którym można przyświadczać, według Newmana, jedynie „pojęciowo”. Nie da się tu, być może, powiedzieć więcej nad to, co powiedzieli już dialogicy, mówiąc o przeczowanej rzeczywistości Absolutnego Ty, Wiecznego Ty, w którym jakoś „uczestniczymy”, a zarazem paradoksalnie możemy się do Niego zwracać jako do naszego wybawienia.

Oznacza to jednak trzy zasadnicze sprawy: (1) „Poza” wiary jest rzeczywiste jedynie z w n ę t r z a tej relacji – poza nią, jako pewna czysto myślowa treść, podpada łatwo pod zabiegi, które wypierają ją z wszelkich żywot-

<sup>19</sup>Tamże, s. 361.

<sup>20</sup>Jean-Luc Marion, *La conversion de la volonté selon „L'Action”*, „Revue Philosophique”, Janvier-Mars 1987, nr 1, s. 44.

<sup>21</sup>Tamże, s. 45.

<sup>22</sup>Maurice Blondel, dz. cyt., s. 375.

<sup>23</sup>Tamże, s. 377.

nych treści i wszelkiego znaczenia, zmierzając nieuchronnie w stronę zawołowanej nicości. (2) Przyświadczenie wiary jest zaangażowaniem, którego całkowitość jest proporcjonalna do skrytości i zarazem absolutności jego odniesienia. Absolutne Ty jest radykalnie z a k r y t e i równocześnie radykalnie p o n a d zasięgiem naszych władz poznawczych – właśnie dlatego można mu przyświadczyć, j e d y n i e „zastawiając” swoje wolne Ja. (3) Ty Absolutne ustawia Ja na jego właściwym, to znaczy d r u g i m, a nie pierwszym, miejscu i to w dodatku – zgodnie z logiką absolutnego Dobra – jako Ja s ł u ż e b n e, gotowe oddać się do dyspozycji każdego, kto stoi na jego drodze, wzywając pomocy. Nie ma wiary bez poczucia rzeczywistej wspólnoty. Dlatego świadoma wiara jest praktycznym a k t e m, decyzją.

Z tego jednak powodu d y s k u r s wyrastający z wiary, czyli teologia, a także filozofia wiary, nie może nie mieć piętna szczególnej negatywności. Najpierw dlatego, że w pewnym sensie wiara niczego nie w i d z i, co dałoby podstawę do spójnych predykatów; dysponuje jedynie tym, co Marcel nazwał „osłepioną intuicją”, której przekucie w spójne sformułowania odsłania ich radykalną ułomność. Po drugie dlatego, że *intentum* wiary jest absolutnie Innym, o którym adekwatny dyskurs, z konieczności skończony, jest właśnie skazany z góry na porażkę. Po trzecie, ponieważ we wnętrzu wiary język nie spełnia przede wszystkim funkcji informacyjnej, lecz jest „inwokacją”, w której liczy się – mówiąc po Lévinasowsku – raczej *dire* niż *le dit*, czyli treść. Język jest tu wyrazem wewnętrznego „wzniesienia się”, *Erhebung*, w którym słowa nie mają decydującego znaczenia; jest często bezsłownym dialogiem, przeżywaniem bied swego życia w nikłym, ale uzdalniającym do wytrwania, świetle i zarazem wezwaniu. Po czwarte wreszcie – i to jest kluczowe – *intentum* wiary, przynajmniej wiary biblijnej, jest boska Wolność, która może się odsłonić, ale nigdy objąć.

Jednakże wiara ma swoją szczególną semantykę, którą jest m e t a f o r y z a c j a rzeczywistości i zdolność do lektury „szyfrów Transcendencji”. To, co nieabsolutne, nie jest w świetle Absolutnego nieprawdziwe, lecz właśnie metaforyczne, stanowiące, z jednej strony, obietnicę, p r o l e g o m e n a do upragnionego, z drugiej to, co budząc protest, wzywa o ocalenia. Metafora, z jednej strony, inicjuje ruch w głąb, ku jakiemś źródłu, z drugiej wyzwala język także jako swoistą deskrypcję. Deskrypcja ta zawiera to, co Ricoeur nazywa „napięciem prawdziwościowym”, a co jest dialektyką negującą sens dosłowny, odnoszący się do czegoś w świecie, na rzecz odsłonięcia sensu innego, aksjologicznie wyższego, o którym można następnie powiedzieć, że jest „takim jak”... W ten sposób, w ślad za Wittgensteinem i Hickiem można mówić o doświadczeniu czegoś – i świata w całości – j a k o... metafory „świata lepszego” czy j a k o stworzonego przez

Boga.<sup>24</sup> Wiara religijna przemawia językiem symbolu, który odgrywa rolę języka „pierwszego stopnia” w stosunku do wszelkich jego wykładni teologicznych i do pewnego stopnia filozoficznych. Zarazem wiara podejmuje i przedłuża dynamizm egzystencjalny, który ma charakter przede wszystkim p r a k t y c z n y, a nie teoretyczny, a przeciw zorientowany na prawdę o zbawieniu, będącą z konieczności w porządku *logosu* – bez względu na węższą lub szerszą jego koncepcję. Dlatego wiara podejmuje w swej drodze dynamiczną otwartość r ó w n o c z e ś n i e struktury znaczenia jako takiego – bogacącego się o nowe konteksty – i dynamizmu egzystencjalnego. Z tego powodu, jak pisze Ladrrière, „dyskurs teologiczny działa, z punktu widzenia semantycznego, jak symbol. Wskazuje on, poprzez powiązany zbiór, jaki konstytuuje, kierunek, który orientuje rozumienie i pozwala mu iść na spotkanie sensu, który objawia się, nie przestając się skrywać, który jest zawsze w nadmiarze w stosunku do tego, co pozwala z siebie uchwycić”<sup>25</sup>. Nie ma on też, jak pisze, „obiektywizować wiary w figuracji typu racjonalnego, lecz raczej mobilizować pojęcia w służbie postępu wewnętrznego, który jest w porządku działania, a nie wiedzy. (...) Sam dyskurs i przebieg, który zakłada w porządku pojęć, jest jedynie momentem w wędrowaniu, które, poprzez dokonania i słowa, niestrudzenie dąży do tego, co jest ponad wszelkim dyskursem i czego wszelki dyskurs jest jedynie odległą, dyskretną, a przeciw zawsze prawdomówną zapowiedzią”<sup>26</sup>. Ladrrière określa ten dynamizm egzystencjalno-semantyczny jako „drogę na pustynię”. Struktura ta pozwala skądinąd innemu filozofowi, Ricoeurowi, próbować powrócić do tomistycznego języka analogii bytu.

Ale dla wiary bardziej istotna wydaje się inna myślowa figura i inne napięcie: napięcie między afirmacją w ciemności Upragnionego a wypatrywaniem z nadzieją prawdziwego ś w i a d k a A b s o l u t u. To właśnie w świadku dokonuje się szczególna weryfikacja afirmacji wiary, która odsłania równocześnie całą nieskończoność i niewyczerpywalność metafizyczno-religijnego d y s t a n s u i imperatyw rozpisania go na dzieje u c z e s t n i c t w a jako posłuszeństwa wobec żywego ideału i wcielania go w praktykę drogi ku boskości.

<sup>24</sup> Por. Józef Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 466-480; Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975; Elżbiera Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994, zwłaszcza przypisy na stronach 140-141.

<sup>25</sup> Jean Ladrrière, *L'articulation du sens*, t. II, Paris 1984, s. 194, podkr. moje.

<sup>26</sup> Tamże, s. 193, podkr. moje.



KRZYSZTOF MECH

## DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE – HORYZONTY ROZPOZNANIA

„Kto jesteś Panie” – to słowa, które Szawel wypowiada w czasie swej podróży do Damaszku. Przypomnijmy tę sławną historię, która się tam wydarzyła. Oto słowa z Dziejów Apostolskich:

Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: „Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?” „Kto jesteś Panie?” – powiedział. A on: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (...) Szawel podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział (Dz 9, 4-8).

Historia św. Pawła, która wydarzyła się w drodze do Damaszku, jawi nam się jako wzorcowa figura tego, czym może być doświadczenie religijne: 1. Nadzwyczajny charakter tego, co doświadczane; to, co zwyczajne, staje się tu nośnikiem tego, co nadzwyczajne; 2. jego nagły charakter; doświadczenie jest tutaj tym, co niespodziewane na Szawła spada; 3. powalająca moc tego, co doświadczane; 4. jakaś szczególna bierność tego, który doświadczają – to tylko niektóre wymiary, które zwykle przypisujemy doświadczeniu religijnemu. Odsłania się przed nami olśniewająca moc doświadczenia religijnego, która powala Szawła na ziemię i oślepia na trzy dni. Ale przede wszystkim jest to doświadczenie, które przebudowuje całe jego życie. Od tej pory nic już nie będzie takie samo. Jednak nie dzieje św. Pawła nas tutaj interesują, a nawet nie samo to przebudowujące jego życie doświadczenie, ale nade wszystko właśnie to Pawłowe pytanie. Paweł pyta: *Kto jesteś Panie?* Paweł pyta, ponieważ nie rozpoznał Tego, który z taką mocą odsłania się w jego doświadczeniu.

Chciałbym w swoim namyśle nad doświadczeniem religijnym wyjść właśnie od Pawłowego pytania. Zatrzymajmy się nad tym, odsłaniającym się w pytaniu „momentem nierozpoznania”. Paweł pyta właśnie dlatego, że powalająca moc nie została jeszcze rozpoznana. Wiemy, że w doświadczeniu Pawła Ten, który mówi, nie pozostaje nierozpoznany. Zauważmy, że Pawłowe pytanie nie pozostaje bez odpowiedzi: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” – oto odpowiedź. Zarazem zwróćmy uwagę na szczególny kontekst, w ramach którego ta odpowiedź pada. Dla Szawła, który był prześladowcą chrześcijan, postać Jezusa nie jest całkowicie obca. Szawel musiał słyszeć o Jezusie. To właśnie Szawel, jak mówią Dzieje Apostolskie, „zgadzał się na zabicie” (Dz 8, 1) św. Szczepana, to on „niszczył Kościół, wchodząc do domów, porywał mężczyzn i kobiety i wtrącał do więzienia” (Dz 8, 3). Szawel, będąc prześladowcą uczniów Jezusa, wiedział, kim był Jezus z Nazaretu. Właśnie dlatego Jezus, który odsłania się w jego doświadczeniu, może zostać rozpoznany. Czy możemy wyobrazić sobie sytuację, w której Paweł rozpoznałby Jezusa, gdyby nigdy o nim nie słyszał? Czy mnich buddyjski mógłby w swoim religijnym doświadczeniu rozpoznać Jezusa, o którym całkowicie nic nie wie? Wydaje się, że Paweł może rozpoznać Tego, którego nazwie później Synem Bożym, Tego, który „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (Flp 2, 6), tylko w horyzoncie tej uprzedniej wiedzy o Jezusie. Istnieje wprawdzie taka możliwość, że Bóg, myślany jako ten, który, jak mówi Piotr Damiani, może uczynić to, co było, niebyłym, mógłby w taki sposób odsłonić swojego Syna mnichowi buddyjskiemu, że ten pojąłby Go w całości, bez odwoływania się do jakiejś uprzedniej wiedzy o Jezusie. Bóg jednak z jakichś, bliżej nam nie znanych względów tego nie czyni. Chciałoby się powiedzieć, że Bóg nie przemawia aż tak wielkimi literami.

Co więc oznacza to Pawłowe zapytywanie: *Kto jesteś Panie?* Wraz z tym pytaniem wkraczamy w przestrzeń religijnego doświadczenia, która wyznaczona jest przez horyzont jego rozpoznania. Szawłowe pytanie skierowuje nas właśnie w stronę tego horyzontu. Pytamy faktycznie o to, co powoduje, że doświadczenie religijne zostaje rozpoznane jako takie a takie. W ten sposób otwiera się przed nami szczególna przestrzeń, szczególnie napięcie, pomiędzy doświadczeniem a jego rozpoznaniem. Doświadczenie Szawła odsyła nas do tego, co już wcześniej w jego indywidualnej historii zostało rozpoznane – Szawel o Jezusie już słyszał i wie, z kim ma do czynienia. Jego doświadczenie wpisane jest więc w horyzont wyznaczony przez jego indywidualną historię, która odsyła nas do czasów, w których żył i działał. W ten sposób historia Szawła prowadzi nas do przekonania, że rozpoznanie przez niego doświadczenia religijnego warunkowane jest

przez miejsce i czas, w których się to doświadczenie pojawia i w których zostaje rozpoznane. Teza sama w sobie dość banalna, ale jej skutki całkiem niebanalne.

Rozpoznanie wikła religijne doświadczenie w kontekst pewnego „tu i teraz”. Doświadczenie zostaje pojęte i wypowiedziane za pomocą języka danej tradycji religijnej, za pomocą języka wyrosłego z jakiegoś swojego miejsca i swojego czasu. Z tego powodu rozpoznanie doświadczenia oznacza z konieczności uwikłanie tegoż doświadczenia w kulturę; doświadczenie zostaje pojęte i wypowiedziane za pomocą narzędzi, których dostarcza człowiekowi religijnemu jego religijna wspólnota. Religijna wspólnota wikła doświadczenie w swój własny kontekst, w swoje „tu i teraz”. Można, parafrazując słowa Martina Bubera, powiedzieć, że pomiędzy doświadczenie a człowieka wkrada się kontekst doświadczenia. Doświadczenie i jego rozpoznanie są oddzielone od siebie, by posłużyć się określeniem Husserla, „ziewającą przepaścią sensu”. W ten sposób odsłania się przed nami idea rażącej dysproporcji zachodzącej pomiędzy doświadczeniem a jego rozpoznanie. Wydaje się, że to właśnie miał na myśli Paul Ricoeur, kiedy będąc przed czterema laty w Krakowie, użył do wyrażenia tej dysproporcji metafory źródła i naczynia. Oto jego słowa:

tutaj pojawia się właśnie idea (...) dysproporcji pomiędzy tym, co nazwałbym nadmiarem tego, co fundamentalne, tego *Grund/Abgrund*, dna bez dna, w stosunku do mojej skończonej zdolności przyjęcia, odbioru, przyswojenia, inkulturacji. Zaproponuję pewien metaforyczny ekwiwalent tej dysproporcji (...), którą nazwę fundatorską. W tym celu posłużę się kontrastem pomiędzy *ź r ó d ł e m*, które się przepęlnia, a *n a c z y n i e m*, które usiłuje je objąć – objąć w podwójnym znaczeniu: oferowania naczynia, ale również zmuszania swej zawartości do „trzymania się” w określonych granicach. Poprzez swoją skończoną pojemność naczynie ogranicza i rozgranicza źródło, które przepęlnia nadmiar obfitości<sup>1</sup>.

*Ź r ó d ł o*, które się przepęlnia, oraz *n a c z y n i e*, które próbuje je objąć. Źródło, które zostaje rozpoznane zawsze na określony sposób; ma tutaj miejsce coś, co Ricoeur nazywa zawłaszczającym skurczem. „Ma tu miejsce jak gdyby zawłaszczający skurcz podczas odbioru komunikatu radykalnie transcendentnego” przez kogoś, kogo „zdolność pojmowania jest ograniczona”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, s. 62.

<sup>2</sup> Tamże, s. 62.

W świetle metafory Ricoeura to szczególne wikłanie się religijnego doświadczenia w kontekst pewnego „tu i teraz” nabiera nowego znaczenia. Wspólnoty religijne czynią siebie strażniczkami pewnego szczególnego zawłaszczającego skurczu, pewnego sposobu pojmowania tego, co radykalnie transcendentne; wspólnota religijna jest strażniczką jakiegoś naczynia, za pomocą którego pragnie ona objąć i wyrazić swoje doświadczenie religijne. Z tego też powodu religijna wspólnota może pełnić rolę swoistego cenzora doświadczeń religijnych. Dla zilustrowania tego chciałbym się odwołać się do fragmentu wypowiedzi psychologa Jonathana Edwardsa, fragment ten odnalazłem w książce Wiliama Jamesa, pt. *Doświadczenia religijne*. Oto te słowa:

Zwykle istnieje pewna ogólnie przyjęta modła, podług której odbywają się doświadczenia religijne, i modła ta wywiera bardzo poważny, choć zwykle nie uświadomiony wpływ na przeżycie religijne przeciętnych ludzi. Wiem bardzo dobrze, jak ludzie postępują w tych przypadkach, ponieważ nieraz ich obserwowałem. Bardzo często rzeczywiste doświadczenie w początkach przedstawia się tylko jako nie zróżnicowany chaos, dopiero potem wybiera się z chaosu te składniki, na które z góry położony był pewien szczególny nacisk. O tych częściach doświadczenia opowiada się od czasu do czasu, a tym samym coraz mocniej wbija się w umysł i coraz bardziej uwydatnia, pozwalając jednocześnie innym częściom ginąć w zapomnieniu. W ten sposób pierwotne rzeczywiste doświadczenie jest póty dostrajane, aż w końcu zupełnie będzie pasować do utartego schematu, od dawna istniejącego w umyśle (W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 158).

Teza, którą można sformułować, brzmi więc następująco: człowiek religijny interpretuje własne doświadczenie religijne zwykle za pomocą struktur interpretacyjnych, których dostarcza mu jego własna wspólnota religijna lub, pojmując to szerzej, własna kultura. Interpretacja doświadczenia dokonuje się w obrębie własnej tradycji religijnej, jesteśmy hermeneutami w obrębie tejże tradycji. Nie ma ucieczki od hermeneutyki. Interpretując, zarazem jednak wystawiamy się na interpretację innych. „Kontekstualność” każdej interpretacji może prowadzić i faktycznie prowadzi w stronę wielości hermeneutyk.

W pewnym szczególnym sensie ta interpretacyjna polifonia daje nam powody do zadowolenia. Stanowi ona wyraz naszej współczesnej otwartości na inne tradycje religijne. Ma się wrażenie, że w naszym myśleniu wykroczyliśmy już poza chrześcijański ekskluzywizm, przynajmniej w tym sensie, że z większym niż kiedykolwiek wcześniej szacunkiem i uwagą spoglądamy na doświadczenia religijne innych tradycji. Wydaje się, że

dalecy jesteśmy od tego, by z wyniosłością i nonszalancją odmawiać doświadczeniom religijnym innych wyznań wszelkiej wartości. A może dałoby się nawet powiedzieć więcej, może dziś jesteśmy skłonni przyznać, że wszystkie te doświadczenia odsyłają nas do jednego, tego samego Boga, który jest doświadczany i wypowiedany na różne, ostatecznie równoprawne sposoby? Wielu ta szczególnie polifonia doświadczania i wypowiedania skierowuje w stronę teologii negatywnej rozumianej jako właśnie ucieczka od owej polifonii doświadczania i wypowiedania. Ucieczka w stronę Boga niewypowiedzianego, ale zarazem uwolnionego od owej wielości doświadczeń i ich opisów, uwolnionego z chaosu hermeneutyk.

Postawmy jednak sobie takie oto pytanie: Czy można uwolnić myślenie od tej „kontekstualności”, by nie powiedzieć nawet: „dowolności” pojmowania i nazywania? Skierowujemy się ostatecznie w stronę pytania o to, czy można wznieść się ponad tę wielość hermeneutyk, których może być co najmniej tyle, ilu jest interpretatorów. To pytanie odsyła nas do innego pytania, które brzmi tak: Czy możliwe jest wyjście poza tę dychotomię doświadczenia i pojmowania (rozeznania)? Między człowieka religijnego a jego doświadczenie wsuwa się przestrzeń interpretacji, przestrzeń sensu. Ale czy takie wyjście od doświadczenia, a później „dodawanie” do niego myślenia (refleksji pojmującej) nie oznacza, że samo to myślenie jest pojmowane jako coś, względem doświadczenia religijnego, zewnętrznego? Zewnętrznego w takim sensie, że przynależy ono do innego porządku niż doświadczenie. Myślenie jako to, co „dokleja” się do religijnego doświadczenia jako jego „przydatek”. Jeżeli doświadczenie dane jest człowiekowi, którego myślenie uwikłane jest w to, co światowe, co kulturowe, to myślenie doświadczenia musi oznaczać myślenie nie z jego wnętrza, ale właśnie myślenie poprzez to, co zewnętrzne. Jeżeli człowiek jest pojmowany wyłącznie poprzez swoje zakorzenienie w świecie, jako, jeśli tak można rzec, „tutejszy człowiek”, to dla takiego człowieka religijne doświadczenie musi być czymś, z jednej strony, nad-zwyczajnym, a z drugiej strony właśnie czymś „zewnętrznym”, czymś, co przychodzi spoza, i co jako takie domaga się rozpoznania i wysłowienia za pomocą „świata” tu i teraz, a to znaczy za pomocą pojęć, treści, symboli, które są, by tak powiedzieć, pod ręką, które są wytworem danej kultury. Czy jednak spoza takiego pojmowania związku między doświadczeniem a jego rozpoznaniem nie wзира na nas wizja człowieka widzianego wyłącznie od strony jego związku z tym, co światowe, z tym, co kulturowe?

Czy wobec tego możliwe jest myślenie „z wnętrza” religijnego doświadczenia? Myślenie, które jest samym tym myślącym doświadczeniem. Jeżeli w doświadczeniu objawia się jakaś boskość, to takie myślenie musiałoby

być myśleniem „z wnętrza boskości”. Jak możliwe jest myślenie wychodzące „z wnętrza” boskości? Jak możliwe jest boskie myślenie w człowieku? Czy jest możliwy do pomyślenia taki związek myślenia i doświadczenia, w którym myślenie nie byłoby myślane jako to, co zewnętrznie „doklejone” do doświadczenia, ale byłoby myśleniem „z wnętrza” boskości? Jak musi być pomyślany ten, który doświadcza i myśli, aby myślenie wyłaniało się „z wnętrza doświadczenia”, a nawet więcej, było samym tym doświadczeniem?

Przed wszystkim należy stwierdzić, że poszukując warunków możliwości myślenia „z wnętrza doświadczenia”, należy odrzucić taką wizję podmiotu, w ramach której podmiot pojmuje swoje myślenie, lub, jak kto woli, swoje racjonalne myślenie, jako „całkowicie naturalne”, nie pozostające w żadnym związku z boskością. Poszukując warunków możliwości takiego myślenia, trzeba wyjść z przesłanki o istotowym związku zachodzącym pomiędzy myśleniem i tym, co boskie. Trzeba poważnie wziąć pod rozwagę taką możliwość, iż myślenie może nosić w sobie taki wymiar, który moglibyśmy określić jako epifanię boskości, a może nawet więcej, że myślenie nie tylko źródłowo osadza się na boskości, ale że pewne jego kształty są myśleniem samego Boga.

Poszukujemy więc myślenia zakorzenionego w boskości, myślenia, które wyrasta ze związku Boga i człowieka; takiego myślenia, które nie przychodzi „z zewnątrz”, lecz które wyłania się „z wnętrza” boskości, ale i zarazem z wnętrza człowieka. W tym celu skierowujemy się w stronę Mistra Eckharta. Wychodzimy z założenia jakiejś fundamentalnej współprzynależności człowieka i Boga, którą Mistrz Eckhart wypowie w takich oto słowach:

Świątynią, w której Bóg chce królować jak Pan i podług własnej woli, jest ludzka dusza, którą On ukształtował i stworzył dokładnie na swoje podobieństwo. Czytamy przecież, że Pan powiedział: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i na nasze podobieństwo” (Rz 1, 26). Tak też postąpił. Uczynił duszę ludzką tak bardzo do siebie podobną, że ani w niebie, ani na ziemi, pośród wszystkich stworzeń, które tak cudownie powołał do istnienia, żadne nie jest równie jak ona do niego podobne. I dlatego Bóg pragnie, by ta świątynia była pusta, nie chce w niej nikogo poza sobą. Ponieważ jest tak bardzo do Niego podobna, On ma w niej wielkie upodobanie i z rozkoszą w niej przebywa, pod warunkiem, że jest sam (Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 75).

Tę ideę istotowego podobieństwa Boga i duszy wypowie Eckhart w kazaniu 76 w następujących słowach: „Dusza ma coś w sobie, jakąś iskierek władzy poznawczej, która nigdy nie gaśnie. W tej właśnie iskiere, jako

stanowiącej najwyższą część ducha, umieszczamy »obraz« duszy (Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 423). Tę świątynię nazywano różnie, Tauler – „głębią duszy”, Katarzyna Sieneńska – „wewnętrzny mieszkaniem”, św. Teresa – „wewnętrzną twierdza”, Jan od Krzyża – „spokojnym domem w ciemności i ukryciu”.

Poszukiwanie myślenia „z wnętrza boskości” jest więc poszukiwaniem tej „świątyni Boga” w nas, świątyni, gdzie on przebywa, miejsca, w którym myślenie człowieka i boskość istoczą w swej bliskości. Jest poszukiwaniem boskości w nas, która stanowi dla myślenia swoiste zakorzenienie. Ta szczególnie droga w głąb samego siebie ma charakter oczyszczenia, jak cytowaliśmy: „Bóg pragnie, by ta świątynia była pusta, nie chce w niej nikogo poza sobą”. Eckhart często powtarza: „prosimy Boga, aby uwolnił nas od »Boga«” (2 x w kazaniu 52), mając na myśli tę potrzebę oczyszczenia człowieka nie tylko z tego, co światowe, ale także z posiadanej przez niego wiedzy o Bogu. Nie podejmuję tutaj głębiej tych kwestii.

Postawmy teraz pytanie wprost, czy droga, którą przechodzi Eckhart, doprowadza go do miejsca, w którym myślenie staje się myślącym doświadczeniem samego Boga, a może nawet więcej, samym tym boskim myśleniem. Zastanawiające są słowa Eckharta. W kazaniu 4 mówi on tak:

Pewnego razu spytano mnie, co Ojciec czyni w niebie. Odpowiedziałem: Rodzi swego Syna, czynność ta daje Mu tak wielką rozkosz i radość, że nie czyni poza tym nic innego. A wraz z Nim tchnie Ducha Świętego. Gdy Ojciec rodzi we mnie swego Syna, jestem tym samym Synem, nie jakimś innym; różni mnie wprawdzie od Niego moja ludzka natura, w owym rodzeniu jestem jednak tym samym Synem, a nie jakimś innym.

To bardzo kusząca perspektywa, tym bardziej kusząca, kiedy odczytamy tę myśl w świetle prologu Ewangelii św. Jana. Być Synem Bożym to znaczy być Słowem, które stało się ciałem. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”. Można nawet powiedzieć – jeśli jestem Synem Bożym, to jestem także Słowem Boga. Wydaje się, że była to kusząca perspektywa także dla samego Eckharta: pomyśleć słowo człowieka jako epifanię Boga. A nawet więcej, pomyśleć poznanie człowieka jako samopoznanie się Boga, nie poprzez historię, jak chciał Hegel, ale na mistycznej drodze. Rodzi się takie oto przypuszczenie: Bóg szczególnie miłością ukochał nie tyle historię, ile zakony kontemplacyjne.

Zarazem jedno jeszcze wymaga tu podkreślenia. Myślenie „z wnętrza” boskości spełnia się u Eckharta jako myślenie z wnętrza Trójcy, sta-

je się myśleniem spełniającym się, by tak rzec, jako wewnętrzna relacja trzech Osób boskich. Przytoczmy jeszcze raz jego słowa, tym razem z kazania 69:

Umysł kieruje się ku wnętrzu i przenika wszystkie tajniki Bóstwa, ujmuje Syna w sercu Ojca, w Głębi, i wprowadza do swojej własnej głębi. Umysł przenika głębiej, nie wystarcza mu dobroć, prawda ani nawet sam Bóg. Tak, prawda to całkowita: Bóg tak samo mu nie wystarcza jak kamień lub drzewo. On nigdy nie zaznaje spoczynku. Przenika do głębi, tam gdzie wylaniają się prawda i dobro, i ujmuje go *in principio*, u samego początku, tam gdzie poczynają się dobroć i prawda, zanim jeszcze otrzymały nazwę, zanim dokonało się „wyjście” w głębi o wiele szlachetniejszej niż dobroć i mądrość. Siostra jego, wola, poprzestaje na Bogu jako dobrym, rozum natomiast wszystko to oddziela, przenika dalej i dociera do samego korzenia, tam gdzie rodzi się Syn i ukazuje Duch Święty (s. 392).

Czy jednak Eckhart jest gnostykiem? Jak daleko sięga poznawcza tożsamość człowieka i Boga? Czy każdy, kto przejdzie drogę Eckharta, będzie mógł powiedzieć: to już nie ja mówię, to Bóg we mnie, lub jak kto woli, przeze mnie mówi? Trzeba stanowczo powiedzieć, że nie. W ten sposób ocieramy się o granicę tożsamości Boga i człowieka, granicę, która zmienia zarysowaną perspektywę spojrzenia, która na tyle zmienia horyzont rozpoznania doświadczenia religijnego, że wyzwala nie słowo, lecz milczenie.

Konieczność zamilknięcia, która ostatecznie u Eckharta wydaje się być wyrazem jakiejś niemocy, jakiejś słabości w człowieku, wynika z co najmniej z dwóch powodów:

1. ze związku człowieka z tym, co światowe, ze związku z tym, co tu i teraz. Spróbujmy to pokazać, odwołując się do odnośnych fragmentów z kazań:

Jest w duszy taka władza, która wszystkie rzeczy (...) ujmuje (...) ponad „tutaj” i „teraz”. „Teraz” oznacza czas, „tutaj” – miejsce, na którym w tej chwili stoję. Otóż, gdybym wyszedł z siebie i całkowicie się od siebie samego oderwał, och! wtedy Ojciec rodziłby w moim duchu swego Jednorodzonego Syna w sposób tak czysty, że duch zacząłby Go także rodzić. Tak, prawda to niewątpliwa: gdyby moja dusza wykazywała równy stopień gotowości co dusza naszego Pana Jezusa Chrystusa, Ojciec działałby we mnie w sposób równie czysty jak w swoim Jednorodzonym Synu – równie, bo kocha mnie tą samą co siebie miłością. Św. Jan powiedział: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Otóż jeśli ktoś chce usłyszeć to Słowo w Ojcu, tam gdzie panuje niczym nie zmacona cisza, ten musi zachować milczenie i być wolny od wszelkich obrazów i form (Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 277).

**2. konieczność zamknięcia** wynika z faktu wyabsolutniania się Boga, który wykracza poza wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Eckhart w kazaniu 69 powie: dusza jest

podtrzymywana w obrazie i działa na mocy Bożej jako ta moc; jest nadto podtrzymywana w Osobach i pozostaje w relacji do mocy Ojca, mądrości Syna i dobroci Ducha Świętego. Wszystko to jest jeszcze działaniem w Osobach. Ale powyżej tego znajduje się byt nie działający. (...) Dopiero ponad tym wszystkim dusza ujmuje byt absolutny i bez domieszek, byt, w którym nie ma „tutaj”, w którym nic nie jest otrzymywane ani dawane. To byt czysty, wolny od wszelkiej istoty i od wszelkiego jestestwa. Tam dusza ujmuje Boga w samej Jego Głębi, jako wznoszącego się ponad wszelką istotę. Gdyby tam była jeszcze jakaś istota, dusza poznawałaby ją w bycie absolutnym, ale tam nie ma niczego poza samą Głębią. Oto najwyższa doskonałość ducha, do jakiej można dojść w tym życiu w porządku umysłu (s. 382).

Tam nie ma nic, mówi Eckhart. Ale to nic naprowadza nas z powrotem na historię Szawła. „Szawel podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział”. Eckhart tak oto cytuje i komentuje te słowa: „»Paweł podniósł się z ziemi, a gdy otworzył oczy, ujrzał nicość«. Nie mogę zobaczyć tego, co jest Jednym. Ujrzał nicość: był to Bóg. On jest niczym, a równocześnie Czymś. To, co jest Czymś, jest zarazem Niczym”. Tyle słowa Eckharta.

Teologia negatywna Eckharta jest świadectwem obecności Boga w człowieku, a zarazem wyrazem owego boskiego więcej, więcej, które może być pojmowane jako przekraczające wszelkie pojmowanie i wypowiedzianie. Jego teologia negatywna jest brzemieniem bliskością obecności Boga, a równocześnie, chciałoby się powiedzieć, świadectwem wolności Boga, wolności w jego wyabsolutnianiu się w stosunku do człowieka. Wobec takiego Boga ostatnim słowem jest milczenie.

W świetle powyższych rozważań postawmy jeszcze raz na koniec pytanie, które stanowi szczególny punkt odniesienia dla naszego tegorocznego namysłu nad teologią negatywną. Czy doświadczenie można zespolić z myśleniem? Mówiąc inaczej, czy dialektyka i religijne doświadczenie stanowią dwie rozłączne drogi dochodzenia do Boga? Komentarzem dla tego pytania stały się słowa Franza Rosenzweiga: „O Bogu nie wiemy nic. Ale ta niewiedza jest niewiedzą o Bogu. Jako taka jest początkiem naszej wiedzy o nim. Początkiem, nie końcem”. Mam nadzieję, że moje analizy dają podstawę do tego, aby stwierdzeniom Rosenzweiga przeciwstawić słowa św. Tomasza. W świetle tych słów, które mogą być także swoistym podsumowaniem drogi Eckharta, nasza niewiedza o Bogu nie jest początkiem, ale

końcem wszelkiej wiedzy i niewiedzy o Bogu. Św. Tomasz mówi tak: „Szczytem naszego poznania Boga na ziemi jest wiedzieć, że się nie wie, kim Bóg jest. *Illud est ultimum cognitions humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire (De potentia).*”

JOANNA MATUZIK

## TEOLOG NEGATYWNY BRONI POZYTYWNOŚCI WIARY

Henry Duméry dał się poznać polskim czytelnikom jako zwolennik radykalnej teologii negatywnej. Moim zamierzeniem będzie pokazanie, że jest to tylko jedno oblicze jego koncepcji filozofii religii, a raczej, że teologia negatywna, jaką proponuje Duméry, jako sposób orzekania o Bogu nie jest negacją teologii, jak twierdzi Léon Brunschvicq<sup>1</sup>, lecz staje się znaczącym elementem aktu wiary.

Duméry, jako wierny uczeń Maurice'a Blondela, przeciwstawia się filozofii odciętej od rzeczywistości. Jego zdaniem każda filozofia, a więc także filozofia religii, musi być zakorzeniona w konkretnym życiu, w działaniu. Filozof religii, któremu wydaje się, że może sobie pozwolić na skonstruowanie idealnego pojęcia Boga po to, aby pojęcie to następnie odstąpić religii (żeby wiara wiedziała, w co ma wierzyć), jest w wielkim błędzie. Co ciekawe, zdaniem Duméry'ego ta uwaga odnosi się również w pewnym stopniu do filozofa, który stawia sobie za zadanie przeprowadzenie rozumowania, dla którego punktem wyjścia byłyby byty skończone, a kresem Bóg jako ich ostateczne wytłumaczenie. Bóg widziany w takiej perspektywie byłby bowiem zawsze ostatnim członem łańcucha, równie zdeterminowanym jak inne jego człony, nieważne, że najwyższym. Tymczasem nie takiego Boga ukazuje nam konkretne doświadczenie religijne. Człowiek religijny nie rozumuje w ten sposób i nigdy się nie zgodzi na to, by zrównywać Boga ze stworzeniami, co ryzykuje zawsze powyższe podejsście.

<sup>1</sup> Por. Léon Brunschvicq, *La raison et la religion*, Paris 1939, s. 110.

Filozof, który postępowałby w ten sposób, okazywałby całkowite niezrozumienie istoty filozofii. Filozofia musi być zawsze refleksją nad konkretnym życiem, filozofia religii – nad konkretną żywą duchowością – nie ma być abstrakcją albo dedukcją formalną, ale refleksyjnym zwrotem ku konkretnym treściom. Można by było powiedzieć w języku Husserla: refleksyjnym powrotem do samej rzeczy, *zu der Sache selbst*. Zatem zadaniem filozofii nie jest wymyślanie idei czy pojęć, ale krytyka wytworów myśli spontanicznej.

W momencie, kiedy w ten sposób zdefiniujemy filozofię – jako metodyczną refleksję nad każdym żywym znaczeniem konstytuowanym przez myśl „bezpośrednią” – filozofia religii staje się możliwa: potrafi ona zachować jednocześnie ścisłość filozofii i szacunek dla transcendencji religii.

Duméry'emu udaje się to osiągnąć poprzez rozróżnienie dwóch planów: czym innym jest plan życia, działania (choć i on już zawiera w sobie pewien „logos”, dzięki czemu od początku towarzyszy mu myśl – nazwijmy to – przed-krytyczna), plan cechujący się swoistą bezpośredniością, a czym innym plan refleksji filozoficznej, której zadaniem jest metodyczne wydobywanie logosu immanentnego spontanicznemu działaniu.

Wobec powyższego zrozumiałe jest, że filozofia religii nie będzie miała zbyt wiele do powiedzenia tam, gdzie chodzi o doświadczenie mistyczne cechujące się wyjściem poza wszelkie zapośredniczenia, ale od momentu, kiedy wiara w Boga zostaje wyrażona w języku, rycie, tradycji i instytucji, zaczyna się posługiwać kategoriami i schematami o strukturze racjonalnej, a ta wchodzi już w zakres kompetencji filozofii. Filozof religii ma prawo badać zewnętrzną ekspresję wewnętrznej relacji ducha i Boga i ma prawo, zdaniem Duméry'ego, czynić to w sposób krytyczny, to znaczy wydobywający na jaw podmiotowe warunki jej możliwości oraz osądzający spójność, adekwatność (przydatność) pojęć i obrazów używanych przez świadomość religijną.

Filozofia religii nie jest zatem uzurpacją, co często zarzucali Duméry'emu jego kościelni krytycy, pod warunkiem, że będzie trzymał się pewnych zasad. Fundamentalną zasadę nazwałabym „spóźnieniem filozofii”. Filozofia musi pamiętać o tym, że życie zawsze jest pierwsze. Krytyka może zostać przyjęta gościnnie przez religię, jeśli się odpowiednio spóźni – jeśli pojawi się za wcześnie, nie ma czego szukać. Bez wątpienia to nie filozof jako taki afirmuje ideę Boga, zaangażowanie jest sprawą wolnego podmiotu. Ale do filozofa należy ujawnić reguły wyboru, zdefiniować sens i zmierzyć zasięg zaangażowania. Można byłoby rzec, że zadaniem filozofa jest zbudowanie nauki o wierzeniu, o konkretnej drodze, jaką po-

stępuje myśl spontaniczna afirmująca Boga, a nie utworzenie nauki o przedmiocie, który potem chciałby on narzucić wierzeniu.

W tym sensie Duméry użyje nawet słowa „służebna” w odniesieniu do filozofii. Służebna oczywiście w stosunku do życia, a nie teologii, służebna to znaczy oddająca przysługę człowiekowi religijnemu.

„Zadaniem filozofii jest nie tyle dowieść istnienia Boga, co utwierdzić podmiot w jego rozumowych moralnych dyspozycjach, dzięki którym pojęcie absolutu udowodni się samo”<sup>2</sup>. Duméry w tym celu zaprasza nas do przemierzenia szczególnej drogi: drogi redukcji. Pomysł czerpie oczywiście od Husserla, choć podkreśla wielokrotnie, że nie utożsamia się z całością jego myśli. W pewnym sensie droga redukcji, którą przedstawia Duméry, jest swoistą krytyką koncepcji twórcy fenomenologii. Duméry pojmuje redukcję jako ruch przemierzający rozmaite poziomy świadomości, którego celem jest stopniowe przybliżanie się do ich fundamentu.<sup>3</sup> „Redukcja oznacza tropienie wszystkiego, co wątpliwe, wykrywanie wszystkiego, co zależne, względne, przypadkowe. W tej mierze, w jakiej zdołam w obrębie określonego datum rozróżnić elementy zmienne, na przeciwnym zaś krańcu – wspólną zasadę występującą we wszystkich przypadkach, wolno mi te pierwsze odsunąć na bok, aby tym lepiej wyodrębnić ową zasadę”<sup>4</sup>.

W tym miejscu Duméry zauważa zasadniczy brak w procedurze zaproponowanej przez Husserla. Skoro uznajemy zasadę redukcji za powszechnie obowiązującą, dlaczego wahamy się przed doprowadzeniem tego procesu do końca? Husserl zatrzymuje proces redukcji na poziomie ja transcendentalnego. Wydaje się, że poza owo ja nie można już wykroczyć, że jest ono dla nas swoistą granicą. Duméry twierdzi coś przeciwnego: „Póki pozostaje jeszcze coś redukowalnego, póty trzeba iść dalej. Praktycznie znaczy to, że jeśli tylko utrzymują się choćby resztki receptywności, trzeba podążać ku coraz bardziej radykalnemu aktowi”<sup>5</sup>. Poziom ja konstytuującego nie może być kresem naszej drogi, bo odkrywamy w nim jeszcze elementy możliwe do rozróżnienia, a tym samym zredukowania: ja transcendentalne nie jest czystą jednością. Jest to pewne inteligibilne uniwersum, jedność i wielość: wielość systemów określeń, zasadnicze zdwojenie na podmiot i przedmiot, wreszcie: podmiot nie może być podmiotem, jeśli nie odsyła do innych podmiotów, jeśli nie tworzy wspólnoty duchów. Ja

<sup>2</sup>Henry Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 46.

<sup>3</sup>Por. tamże, s. 60.

<sup>4</sup>Tamże, s. 63.

<sup>5</sup>Tamże.

transcendentalne jako – jak nazywa to Duméry – „mnogojednia” domaga się redukcji, wyodrębnienia czegoś bardziej podstawowego. Redukcję tę nazwie Duméry „henologiczną”, gdyż to ona właśnie doprowadza nas do „Jedni w jej absolutnej prostocie, w jej rzeczywistości najgłębszej spontaniczności, która przekracza jednocześnie byt i esencję. (...) Wymóg oczyszczenia samorzutnie zatrzymuje się dopiero wówczas, gdy przekroczone zostają wszelkie porządki, a nawet pojęcie porządku”<sup>6</sup>.

I tak docieramy do czegoś, czego zredukować nie sposób. Tym czymś jest absolutna Jednia, Bóg, mówiąc językiem religii, źródło wszelkiej aktywności, przekraczające rozróżnienia naszej świadomości. Absolutna jedność, aby być jednością, musi wychodzić poza wszelki porządek, pojawiający się dopiero na poziomie transcendentalnym. Duméry pokazuje, że jedność jest u podstaw inteligibilnego porządku, ale nie tak, że porządek ten od niej pochodzi – gdyż nie ma przejścia od tego, co proste, do tego, co złożone – lecz tak, że jest ona u źródeł samostwarzania się owego porządku, jako akt absolutnej twórczości, wyzwalającej twórczość tego, co inteligibilne. Tylko takie ujęcie, zdaniem Duméry’ego, może ocalić rzeczywistą transcendencję Boga i jednocześnie wolność twórczą człowieka, gdyż ukazuje ono „sferę inteligibilną jako nieposiadającą styku z tym, co obdarza ją mocą autentycznego, niezdeteminowanego tworzenia”<sup>7</sup>.

Warto zaznaczyć, że redukcja jako droga do odsłonięcia tego, co Nieuwarunkowane (jak powiedziałby Paul Tillich), nie jest w żadnym razie „dowodem na istnienie Boga”. Jest to raczej wynik analizy aktu duchowego, który okazuje się być wymogiem absolutnej jedności. Każdy akt świadomości jest zawsze aktem pewnej unifikacji. Innymi słowy: redukcja, jaką proponuje Duméry, to refleksywne ujęcie tego, co żywa duchowość skutecznie we własnym doświadczeniu. Odkrywamy w sobie wymóg jedności, który jest pewnym ruchem w nas, popychającym nas ku przekraczaniu wszelkich konkretnych określeń w kierunku ich źródła. Źródło to samo okazuje się być już poza wszelkim porządkiem. Jest Ono raczej tym, dzięki któremu wszelki porządek staje się dopiero możliwy.

Konsekwencją przyjęcia proponowanej nam przez Duméry’ego postawy jest z kolei poddanie redukcji wszelkich pojęć i obrazów odnoszących się do Boga. Wszelkie określenia bowiem pojawiają się dopiero na „naszym” poziomie, są naszym dziełem, są z konieczności naznaczone wielością. W ten sposób mamy prawo przeanalizować krytycznie nie tylko pojęcia czy symbole jawnie skażone antropomorfizmem, ale w ogóle każde

<sup>6</sup>Tamże, s. 66-67.

<sup>7</sup>Halina Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa-Poznań 2001, s. 202.

pojęcie używane w odniesieniu do Boga, gdyż wszystkie one są naszymi własnymi narzędziami logicznymi.

Duméry poddaje zatem redukcji kategorię Absolutu i schemat transcendencji, które na pierwszy rzut oka wydają się wystarczająco „oczyszczone”, by mogły odnosić nas do Boga. A jednak poddany krytycznej analizie schemat transcendencji okazuje się odwoływać do danych przestrzennych. Nie oznacza to, że mamy teraz przestać mówić o Bogu, że jest transcendentny, wręcz przeciwnie, jeśli możemy coś w ogóle o Bogu powiedzieć, to właśnie to. Chodzi jednak o właściwe jej zrozumienie: redukcja pokazuje nam transcendencję Boga jako jego radykalną poza-porządkowość. Transcendencja jest również wymogiem, który odkrywamy w nas samych: wymogiem przekraczania wszelkich określeń, wymogiem, który nie pozwala myśli zatrzymać się w drodze, zakazać sobie zdążania do źródła własnej mocy przekraczania siebie i swego świata.<sup>8</sup>

Pozwolę sobie pominąć przedstawienie sposobu, w który Duméry redukuje kolejne atrybuty Boga, orzekane o Nim przez klasyczną metafizykę, zaznaczę tylko, że nie mogą być one rozumiane jako predykaty w sądzie, w którym Bóg byłby podmiotem, ale są raczej pojęciami intencjonalnymi, to znaczy środkami, za pomocą których sięgamy poza wszelki dyskurs. Warto jednak zatrzymać się na chwilę nad kategorią „Absolutu dialogu”, która zdaje się być jedną z najważniejszych kategorii dla języka religijnego (przynajmniej w tradycjach profetycznych). Duméry, narażając się na kolejne zarzuty teologów katolickich walczących z modernizmem, twierdzi, że ta kategoria nie może oprzeć się krytyce. Dlaczego? Bo taka koncepcja Absolutu stawia go *n a p r z e c i w k o* ducha (znowu mamy odniesienie do schematów przestrzennych), tymczasem nie da się umieścić na jednej płaszczyźnie tego, co jest porządkiem (duch), i tego, co pozaporażdkowe. To nie znaczy, że Absolut nie jest zdolny do dialogu, że jest czymś mniej niż osobą – jest raczej czymś ponad-osobowym. Duméry przytomnie wskazuje na różne niebezpieczeństwa mówienia o Bogu jak o drugiej osobie, czego najbardziej skrajnym przykładem jest „świadek” Sartre’a lub też Bóg pojmowany jako „Bóg słabości rozdzielający premie ubezpieczeniowe i ofiarowujący wieczność w niebiosach jako nagrodę za zaangażowanie na ziemi”<sup>9</sup>. Zamiast o dialogu Duméry woli mówić o wymianie, bowiem redukcja kategorii absolutu dialogu nie oznacza wcale, że Bóg jest dla nas obcy. Wręcz przeciwnie. Bóg taki nie jest wprawdzie Bogiem „twarzą w twarz”, jak Bóg dialogu, jest raczej „za naszymi plecami” niż

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Henry Duméry, *Problem Boga...*, dz. cyt., s. 125.

„przed naszą twarzą”, popychając nas ku twórczości. Ale nie jest też czymś nieokreślonym, lecz żywą nieskończonością, obecną w każdym naszym akcie jako źródło, z którego wychodzimy i do którego powracamy. Duch jest wewnętrzną relacją z Bogiem, gdyż dąży do Niego jako jedności i w samym tym dążeniu odnajduje jego obecność. Obecność ta ujawnia się jako światło wewnętrzne, nieustanne nawracanie się do tego światła możemy nazwać religią.

Pozostaje nam wreszcie pytanie: Skoro posuwamy redukcję do granic języka, co jeszcze pozwala nam nazywać Boga „Jednym”? Czy nie lepiej unikać w ogóle wszelkich orzeczników poza – przypuśćmy – czymś w rodzaju „niewyraźalny”? W czym „Jedno” jest lepsze od „Byt”? Czy istnieje jakaś hierarchia określeń, czy nie jest tak, że wszystkie one są równie złe? Rzeczywiście, najlepiej byłoby mówić „niewyraźalny”, ale kiedy nazywamy Boga „Jednym”, dajemy wyraz naszemu powstrzymywaniu się przed umieszczeniem Boga na poziomie sądów, zdań, których byłby podmiotem, a jedność predykatem. Czysta jedność wymyka się porządkowi logiki atrybucji, to wyjście poza wszelki porządek, nawet porządek inteligibilny, który jeszcze naznaczony jest wielością. Jedno to w tym wypadku nie atrybut, ale raczej rodzaj z *n a k u*. I tylko w tym sensie mamy prawo nazywać Boga Jednym. Nie jest to najlepsze słowo, raczej najmniej złe. Mówimy „Jedno”, bo musimy jakoś mówić.

Duméry zaprasza nas zatem do pójścia w kierunku Boga ponad-istotowego, Boga mistyków niedialogicznych, Boga działającej duchowości. Na tym poziomie rozróżnienie na to, co filozoficzne, i to, co religijne, wydaje się tracić sens – redukcja, którą przeprowadza filozof, okazuje się być stereotypizowanym obliczem nawrócenia religijnego.

Pojawia się oczywiście pytanie, czy skoro potrafimy zastosować redukcję do podstawowych pojęć i obrazów religijnych, nie możemy się ich po prostu pozbyć? Czy nie można porzucić konkretnych wcieleń religijnych na rzecz filozofii czystej, jak proponuje to Hegel? Czy można odrzucić drabinę po przemierzeniu drogi w górę?

Wielu czytelników Duméry’ego wpadło w pułapkę takiej właśnie interpretacji jego dzieła. Tymczasem taka lektura nie wydaje mi się być jedyną możliwą, a nawet właściwą. Odpowiedź na wyżej postawione pytania stanowi antropologia krytyczna wraz z jej najważniejszą tezą o konieczności zapośredniczenia ja duchowego (aktu-prawa, jak nazywa je Duméry). Kolejne twierdzenia Duméry’ego dotyczące religii będą konsekwencjami idei mentalności projektywnej.

Pierwszą rzeczą, jaką musi zrozumieć filozof badający religię, jest to, że w człowieku współistnieją różne poziomy świadomości, a odpowiednio



do nich – wiele horyzontów rzeczywistości. Duméry rozróżnia trzy takie poziomy noetyczne, choć musimy pamiętać, że jest to rozróżnienie „sztuczne”: wszystkie one istnieją jednocześnie, wszystkie są konieczne i tworzą nierozdzielny całość, mogą zostać wyodrębnione jedynie na planie teoretycznym. Są to: poziom zmysłowy, racjonalny i inteligibilny. Inteligibilne to dla Duméry'ego *ego cogito* (Husserlowskie ja transcendentalne) tworzące istoty dzięki intencjonalności konstytuującej. Poziom racjonalny wskazuje na znaczenia i intencje wyrażane w określonych pojęciach (analogiczny do logiczno-ekspresyjnego u Husserla), poziom zmysłowy z kolei oznacza porządek percepcji, a bardziej ogólnie: zespół operacji, dzięki którym człowiek jako ciało i *psyche* jest obecny w świecie.

Duméry powie, że religia w gruncie rzeczy polega na wykorzystywaniu wszystkich planów świadomości ludzkiej jako mediacji, a nawet objawiania Obecności, która w swojej głębi jest bezpośrednia i nienazywalna. Spróbujmy zatem spojrzeć na każdy z osobna poziom świadomości jak na ekspresję poziomu wyższego. To, co racjonalne, konceptualizuje to, co inteligibilne (transcendentalne), posługując się kategoriami albo inaczej: podstawowymi pojęciami; to, co zmysłowe, obrazuje to, co racjonalne, dzięki schematom. Tak więc dysponujemy dwoma sposobami ekspresji, aby wyrazić stosunki pomiędzy trzema planami świadomości: schematy jednoczą to, co racjonalne, i to, co zmysłowe, kategorie pośredniczą pomiędzy inteligibilnym i racjonalnym. To właśnie tych dwóch rodzajów ekspresji będzie dotyczyć wysiłek redukcji, która tu ukazuje się jako odwrócenie kierunku ekspresji. Zmysłowe schematy zostaną w jej toku pozbawione swoich okryć materialnych, racjonalne kategorie, przekraczając plan dyskursywny, obnażą swoje duchowe znaczenie. W ten sposób docieramy, jak to już zobaczyliśmy, do nieredukowalnego szczytu, co do którego możemy przypuszczać, że jest on samą istotą religii.

Nie oznacza to jednak wcale, że w wyniku redukcji schematy i kategorie zostają usunięte. Taka operacja nie jest możliwa ze względu na szczególną funkcję naszej świadomości, która jest nie tylko intencjonalna, ale także projekcyjna. Nie powinniśmy kojarzyć tego słowa z teoriami Freuda czy Feuerbacha. Świadomość nie działa tak, że projektuje coś z siebie na to, co nią nie jest – ona projektuje znaczenia, na które się kieruje, na wielość planów ekspresywnych. Świadomość projekcyjna to świadomość wcielona, przywiązana do historii, do pozytywności, do przedmiotowości sensu, sensu wcielonego w wydarzenie, w literę, ogólnie mówiąc: w konkretne struktury. „Akt świadomości jest natury intencjonalnej – zwraca się ku samemu przedmiotowi, osiąga go, ale nie może kierować się ku niemu, nie wyrażając go jednocześnie w całej gamie róż-

nych przedstawień”<sup>10</sup>. Projekcyjność świadomości oznacza konieczność zapośredniczenia tego, co jakoś bezpośrednio – w przypadku religii: rzutowanie obecności Boga na różne poziomy świadomości, ubieranie jej w odpowiednie dla tych planów określenia. To właśnie na tej konkretności wspiera się (paradoksalnie) nasze dążenie do Boga.

Religia zatem okazuje się być „wymaganiem Absolutu przeżywanym jako ciężenie (*tension*) ku Bogu, jednocześnie przedstawianym w świadomości w formie idei i obrazów w oparciu o przedmioty uznane za objawiające Boga”<sup>11</sup>. Z konieczności wspiera się na określonym, konkretnym systemie pojęć i obrazów, a nawet można by powiedzieć, że jest ona tym systemem.

Claude Bruaire wyraża obawę, że kiedy wychodzimy poza język, tracimy także możliwość używania tego języka w kontakcie z Bogiem. Modlitwa (inwokacja) staje się niemożliwa. Pozostaje jedynie nieartykułowany, pozbawiony sensu krzyk.<sup>12</sup> Ale zdaniem Duméry'ego wiara właśnie nie jest krzykiem. Nie jest niemożliwą do wyartykułowania emocją, od samego początku krystalizuje się nie tylko w języku, ale także w tradycji i instytucji. „Człowiek modli się, wzywa Boga, adoruje zawsze poprzez mit i ryt, konkretne zachowanie, postawę, przedstawienie”<sup>13</sup>. Dzieje się tak dzięki naszej świadomości, która zawsze jest już świadomością wcieloną. „Mieć ciało – pisze Jean Trouillard w recenzji *Problemu Boga w filozofii religii* – to ustanawiać żywe relacje oznaczania”<sup>14</sup>.

Wydaje się, że podmiot, nie mogąc ująć Boga bezpośrednio jako przedmiot poznania, może uchwycić go jedynie pośrednio, posługując się pewnymi skończonymi przedmiotami objawiającymi to, co Nieskończone – oto zaskakujący paradoks, który zdaje sprawę z tego, co istotne w fenomenie religijnym. Jego uzasadnieniem zaś są dwa ruchy, dwa dążenia odkrywane w świadomości religijnej: intencjonalność religijna, która jest żywa, konkretna, aktywna i osobowa, oraz projekcyjność (której Duméry nie waha się nazwać poznaniem (*connaissance*) religijnym poprzez przedstawienie), która jest intelektualna i zmysłowa, obiektywna i bezosobowa, bo system przedstawień „objawionych” służy jako mediacja poznawcza grupie jednostek.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri, suivi de Foi et institution*, Paris 1959, s. 244-245.

<sup>11</sup> Tenże, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957, s. 215.

<sup>12</sup> Por. Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu. Essais sur la logique d'existence*, Paris 1964, s. 184-218.

<sup>13</sup> Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>14</sup> „Esprit”, octobre 1957, s. 459.

<sup>15</sup> Por. Henry Duméry, *Critique et religion...*, dz. cyt., s. 202.

Jak zatem możliwe jest objawienie? Dobrze, zdaniem Duméry'ego, zrozumiał tę kwestię judaizm. Bóg w Biblii przedstawiony jest jako absolutnie transcendentny, tak bardzo, że żadne objawienie spekulatywne nie może mieć miejsca. To nie znaczy jednak, że w ogóle żadne objawienie nie jest możliwe. Biblia wyciąga wręcz przeciwny wniosek: właśnie dlatego jedynym możliwym staje się objawienie pozytywne, które przyjmuje za środek wyrazu historię ludzką. Niewyraźalny sam nie mówi, ale przemawia przez ludzi, mówi przez swoich świadków, przez swoich proroków. Kategoria objawienia pojawia się zatem na skrzyżowaniu dwóch, wydawałoby się, przeciwstawnych idei: niewyraźności boskiej i mocy, która pozwala człowiekowi wypowiadać to, co niewypowiadalne. Bóg mówi naszym językiem, abyśmy mogli go zrozumieć, ale Duméry powie bardziej radykalnie:

Bóg objawia się [właśnie] dlatego, że jego słowo może do nas dotrzeć, jedynie przepływając przez nasze słowa, ubierając się w symbolikę naszego języka i naszych postaw. [Bóg] objawia się w sposób pozytywny, a nie spekulatywny, historyczny, a nie pojęciowy, dlatego że nie może mówić o sobie w sposób jasny, dlatego że jest tajemnicą, dlatego że pozostaje zasłonięty w swoim odsłonięciu, dlatego że aby ukazać się na naszym poziomie, musi pozwolić osiągnąć się przez przedstawienia. (...) Absolut tajemnicy i ciszy, prostoty i transcendencji, właśnie z tego powodu, że jest takim, wchodzi w nasze kategorie dialogu, przymierza, modlitwy<sup>16</sup>.

Definicja objawienia, jaką daje Duméry, brzmi: jest to obecność Boga w duchu, który wypowiada tę obecność. To skłaniałoby do stwierdzenia, że w gruncie rzeczy człowiek jest autorem objawienia! Duméry jednak dodaje: „objawienie ma Boga za fundament, gdyż to On jest tym, który pobudza duchowe wymaganie, lecz jako narzędziem objawienie posługuje się konkretną świadomością wcieloną, usytuowaną”<sup>17</sup>. To, co wydaje się najważniejsze i jednocześnie najtrudniejsze w takiej koncepcji objawienia, to zachowanie właściwej równowagi pomiędzy aktywnością człowieka i aktywnością Boga. Objawienie jest gdzieś na styku tych dwu aktywności. Ostatecznym autorem objawienia jest oczywiście Bóg jako źródło działalności ducha, ale rola i zarazem odpowiedzialność człowieka w procesie objawiania jest w koncepcji Duméry'ego znacznie większa niż ta, do jakiej przywykliśmy. Bóg objawia się poprzez rzeczy, na tyle, na ile duch nadaje tym rzeczom znaczenie.

<sup>16</sup> Tenże, *La foi n'est pas un cri...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>17</sup> Tenże, *Critique et religion...*, dz. cyt., s. 198.

Demitologizacja w formie, którą proponuje Bultmann, jest nie tylko niepotrzebna, ale i niemożliwa. Potrzeba natomiast szczególnej metody, która pozwoli nam uniknąć pomieszania. Duméry nazywa ją metodą różnicowania (*méthode de discrimination*). Ma ona na celu odniesienie schematów i kategorii, którymi posługujemy się w dyskursie o Bogu, do właściwych im poziomów świadomości. W ten sposób można uniknąć absolutyzacji tego, co jest tylko środkiem wyrazu, choć jednocześnie środkiem koniecznym.

W ten sposób, jak sędzę, rysuje się nam pewna dialektyka w łonie samej wiary, którą można wstępnie naszkicować w następujący sposób: wiara religijna zawsze jest zanurzona w pewnym „środowisku” religijnym, będącym gwarantem jej przetrwania. Obecność Boga może być obecnością-dla-człowieka jedynie w mierze, w której przybierze ona formę przedstawienia. Wiara jest żywym odniesieniem do Boga, ale to dążenie, to odniesienie, wspiera się na przedstawieniach. Duméry powie: wiara jest nie tylko intencjonalna, ale i projekcyjna. Nasze dążenie do Boga z konieczności (a konieczność ta płynie z prostego faktu, że nie jesteśmy czystymi duchami, lecz duchami wcielonymi) krystalizuje się w konkretnych przedstawieniach, dzięki którym obecność Boga w świecie staje się dla nas czytelna. Ponieważ jednak ten świat obecności jest stale zagrożony przekształceniem się w świat idoli, wiara odkrywa w sobie wezwanie do kontestacji, do odrywania się od swoich przedstawień. Duch jest wielkim kontestatorem, cechę tę dziedziczy niejako od swojego źródła – Jednego. Duméry nazwie ją mocą transcendowania wszelkich konkretnych określeń, które skądinąd sam duch ustanawia. Duch zatem ze swojej istoty jest już krytyczny. Wynika więc z tego, że funkcja krytyczna, którą w stosunku do religii sprawuje filozofia, nie jest niczym „nienaturalnym”, raczej jest przeniesieniem na poziom refleksji naturalnej aktywności ducha, jej spojęciem i usystematyzowaniem. Paul Tillich umieści tę antyidolatryczną właściwość w łonie samej wiary i nazwie ją zasadą protestancką. Zdaniem Duméry'ego w tej kwestii wielką przysługę religii może oddać filozofia, reflektując nad żywym doświadczeniem religijnym.

Wiemy, że każdy autentyczny akt duchowy jest transcendentny wobec swoich przejawów, tym bardziej cecha ta dotyczy wiary. To właśnie ona w jeszcze większym stopniu cieszy się mocą zapytywania, krytyki, kwestionowania wszelkich swoich przedstawień historycznych. Z drugiej strony wiara nie jest w stanie przetrwać bez swoich przedstawień. Tak więc widzimy nieustanne napięcie pomiędzy niewyraźną obecnością Boga i ograniczonymi środkami, za pomocą których ją zapośredniczamy. Ten dystans nigdy nie może zostać zredukowany, co więcej: może (powinien?)

stać się zasadą pobudzającą nieustanny ruch w kierunku niedostępnej tajemnicy.

Interesujące jest, że motorem jednego, jak i drugiego ruchu świadomości (intencjonalności jako ciężeniu ku Absolutowi poprzez kontestowanie wszelkich skończonych określeń oraz projekcyjności jako tworzeniu tych określeń) jest ten sam Absolut. To z niego bowiem duch czerpie zarówno moc transcendowania, jaki i moc tworzenia. „Bóg jest jednocześnie tym, dzięki któremu istnieją przedstawienia w świadomości, jak i tym, dla którego nie mamy adekwatnego przedstawienia”<sup>18</sup>.

O Bogu nie możemy mówić, bo jest On niewyraźny: wielka teofania polega na niewystraszalności jakiegokolwiek teofanii,<sup>19</sup> na wskazaniu na wewnętrznego, nieprzekraczalny, nieredukowalny dystans, który jest warunkiem naszej wolności.

Ale o Bogu musimy mówić, bo „Jedno (...) rozbłyskuje jasno dopiero wtedy, gdy przybierze wymiar inteligibilny. W ten sposób ślad przejścia, albo raczej obecności Jednego staje się zauważalny dopiero dzięki szczególnej działalności ducha”<sup>20</sup>. Ta aktywność duchowa z kolei jest możliwa tylko „dzięki absolutnie czystej, nieredukowalnej spontaniczności – to znaczy: dzięki Jednemu”<sup>21</sup>. Nie możemy mówić o Bogu, ale to On sam uzdalnia nas do mówienia o Nim, tworząc ducha, który jest śladem (a może lepiej byłoby powiedzieć: świadectwem) Jednego.

Dla człowieka religijnego, powiedziałby Duméry, niewiedza o Bogu jest nieodłączna od jego doświadczenia Boga (choć Duméry nie lubi słowa „doświadczenie”, wydaje mu się ono zbyt naznaczone przez aspekt zmysłowy), może lepiej byłoby powiedzieć: jest wynikiem procesu nawrócenia. Filozof zawsze jednak przychodzi spóźniony, staje wobec czegoś, co już się dokonało, dla niego niewiedza o Bogu jest wynikiem wysiłku myśli, który z kolei jest refleksyjną tematyzacją „naturalnego” dla człowieka religijnego nawrócenia.

<sup>18</sup> Tamże, s. 195-196.

<sup>19</sup> Por. Jean Trouillard, dz. cyt., s. 462.

<sup>20</sup> Henry Duméry, *Problem Boga...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>21</sup> Tamże.

MAREK DRWIĘGA

## MICHEL HENRY – FILOZOF ŻYCIA

### WSTĘP

Michel Henry to bez wątpienia jeden z najbardziej oryginalnych współczesnych francuskich filozofów. Jest to myśliciel ciekawy i wszechstronny.<sup>1</sup> Zmarły w 2002 roku filozof prawie całe swoje życie spędził na prowincji, ucząc filozofii w Montpellier; wielokrotnie też odrzucał propozycje przejścia do Paryża i uczenia na Sorbonie lub Ecole Normale Supérieure. Na tle modnych i wpływowych kierunków, które dominowały w XX wieku w filozofii francuskiej, jego stanowisko zdumiewa oryginalnością i niezależnością. W czasach, kiedy bezpośrednią analizę wewnętrzności dyskredytowano, pokazując jej względność, wtórność lub niepewność, M. Henry podkreślał jej absolutny i źródłowy charakter. Kiedy refleksję nad życiem próbowano zredukować do tego, co o nim mówi: biologia, fizyka i chemia, M. Henry mówił o „zapomnieniu życia” i wzorem kilku mistyków oraz nielicznych nowożytnych filozofów starał się przywrócić mu centralne miejsce we współczesnej filozofii. Kiedy wreszcie wielokrotnie powtarzano hasła „śmierci Boga” i „śmierci człowieka”, M. Henry od samego początku swej twórczości rozwijał w kontekście filozofii Życia refleksję nad podmiotowością i pokazywał, jak poprzez nią może prowadzić droga do filozofii Boga. Nie dziwi zatem fakt, że jeden z filozofów, D. Janicaud, mógł

<sup>1</sup> M. Henry jest autorem takich prac jak: *L'Essence de la Manifestation*, 2 Vol., Paris 1963; *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965; *Marx*, 2 Vol., 1. *Une philosophie de la réalité*, 2. *Une philosophie de l'économie*, Paris 1976; *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985; *La Barbarie*, Paris 1987; *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988; *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990; *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris 1990; *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; *Paroles de Christ*, Paris 2002.

na początku lat 90. mówić o teologicznym zwrocie w fenomenologii francuskiej.<sup>2</sup> Bez wątpienia M. Henry nie jest jedynym filozofem, który przyczynił się do wspomnianego zwrotu. Obok niego można by również wymienić P. Ricoeura, E. Lévinasa czy J.-L. Mariona. Każdy z tych myślicieli był związany lub dochodził w odmienny sposób do problematyki teologicznej. Droga M. Henry'ego była długa i żmudna, wiodła, z jednej strony, przez krytyczną refleksję i interpretację tradycji filozofii zachodniej, z drugiej poprzez to, co stanowi uprzywilejowany temat jego refleksji filozoficznej, czyli podmiotowość. Filozofia M. Henry'ego jest bowiem filozofią immanencji. Można więc powiedzieć, że podobnie jak wielu mistyków i myślicieli religijnych przed nim odwraca się on od świata, by we wnętrzu człowieka poszukiwać ostatecznie prawdy i sensu życia. Na potrzeby tego artykułu z bogatej jego twórczości proponuję wyodrębnić trzy zagadnienia ściśle ze sobą związane: metody, podmiotowości oraz życia.

### FENOMENOLOGIA ŻYCIA

Michel Henry uważał siebie za fenomenologa. Rozróżniał on jednak dwa rodzaje fenomenologii. Pierwszą określał jako klasyczną, intencjonalną, ekstazyjną lub ogólnie taką, która ma za przedmiot byt świata. Przedmiotem drugiej fenomenologii radykalnej, nie intencjonalnej, doznaniowej, jest życie. Z czego wywodzi się ta różnica? By ją dobrze zobaczyć, wyjdźmy od podstawowych określeń. O fenomenologii można powiedzieć, że jest analizą przedmiotów w ich sposobie dania, w tym, „jak” są one dane, w sposobie, w jaki się nam pokazują. A więc przedmiot może być nam dany jako dany w teraźniejszości, przeszłości, przyszłości, jako realny przedmiot percepcji, innym razem jako nierealny w wyobraźni lub jako pojęcie itd. Systematyczna analiza rozmaitych sposobów prezentacji jest wielkim zadaniem, które spełnia fenomenologia. Jednak wszystkie te sposoby dania mają coś wspólnego. One udostępniają, dają, to znaczy czynią jawnym, pokazują, odsłaniają. Rodzi się pytanie: na czym więc polega ostatecznie władza dawania, udostępniania dowolnego przedmiotu, władza, która ujawnia? Problem, który zostaje w tym pytaniu postawiony, odnosi się do „ostatecznej postawy” (*fondament dernier*), bez której nic nie byłoby nam dane. W jaki sposób bowiem cokolwiek mogłoby się nam pokazywać, gdyby władza udostępniania tego czegoś nie brała w tym udziału?

<sup>2</sup>Por. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

tu? Gdyby nie było władzy słyszenia, nie słyszelibyśmy dźwięków, gdyby nie było władzy widzenia nie widzielibyśmy kolorów itd.

Istnieje zatem różnica między przedmiotem i władzą, która go udostępnia. Różnicę tę można przedstawić jako różnicę między tym, co się ukazuje i ukazywaniem (*ce que apparait et l'apparaitre*), czy tym, czego jest się świadomym i świadomością. To, co mi się pokazuje, to, co jest mi dane, zajmuje miejsce przede mną. W ten sposób dzięki dystansowi mogę to coś widzieć i poznawać. Wynika z tego, że fakt bycia „umieszczonym przed” konstituuje danie jako takie. Świadomość jest tu władzą, która umieszcza przed, na zewnątrz i pozwala widzieć. Władzę tę nazywa się także władzą przedstawiania, reprezentacji. Na przykład w fenomenologii Husserla jest to intencjonalność. Co jest tutaj horyzontem badania? Owym „na zewnątrz” jako takim jest świat. Tej prawdzie świata podporządkowane zostaje wszystko, co jest, każde zjawisko, nieważne, jaka byłaby jego natura. Słowem, wszystko to, co możemy postrzegać, wyobrażać sobie lub nazywać przy pomocy języka. Ale wszystko, co ukazuje się w świecie, podlega czasowi i tym samym, jak to określa francuski filozof, „procesowi odrealnienia”<sup>3</sup>. Ten proces nie oznacza przejścia od jakiegoś pierwotnego stanu rzeczywistości do jego zniesienia, lecz niejako *a priori* określa wszystko, co się pokazuje w stanie nierealności. Słowem, nie ma rzeczy, która byłaby obecna, a później przemijała. Ona od samego początku przemija, „w każdym momencie nie przestaje być nicością”. Gdyby zatem wszystko pokazywało się tylko w taki „światowy” sposób, gdyby nie istniała inna prawda niż tylko prawda tego świata, to, jak dobitnie, choć kontrowersyjnie podkreśla Henry, „nigdzie nie byłoby rzeczywistości, a jedynie wszędzie śmierć. Zniszczenie i śmierć dotykają *a priori* wszystkiego, co ukazuje się w czasie, wszystkiego, co pojawia się w prawdzie świata, są one prawem tego świata” (tamże).

Reprezentowana przez M. Henry'ego fenomenologia radykalna przeciwstawia klasycznej fenomenologii sposób dania, jego zdaniem, dużo bardziej źródłowy, który nie polega na wyjściu na zewnątrz do świata. Krótko mówiąc, chodzi tutaj o samo ukazywanie się, które poprzedza wszelką rzecz i czyni ją możliwą. Miejszem ukazywania się jest wewnętrzność każdego żyjącego podmiotu, a tym, co się ukazuje, ujawnia, jest życie. Warto podkreślić, że ujawnia się ono poza i niezależnie od horyzontu świata. W jaki sposób to się odbywa? Przede wszystkim życia doświadcza się bezpośrednio, bez jakiegokolwiek dystansu, bez odstępów, który oddzieliłby je od niego samego, bez spojrzenia, które mogłoby się wślizgnąć w nie

<sup>3</sup>M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil 1996, s. 30.

po to, by następnie odkryć je w czymś zewnętrznym jako czymś naprzeciw. Jeśli zatem świat określa zewnętrzny horyzont widzialności, to życie, twierdzi Henry, jest niewidzialne. Pisze on: „Nikt nie widział życia i nikt go nigdy nie zobaczy. Kto bowiem widział jego ból, trwogę i radość? Kto kiedykolwiek widział Boga?”<sup>4</sup> Wprawdzie życie jest niewidzialne, ale nie oznacza to, że jest, by tak rzec, fenomenologicznym nic, czymś, czego nie można uchwycić. W jaki więc sposób mamy do niego dostęp? Najprościej można by powiedzieć, że żyjąc i doświadczając życia oraz samych siebie. Podstawą jest więc doświadczenie, które nie otwiera nas na żadną odmienną, na żadną zewnętrzną, lecz na nie samo. Takie doświadczenie odnajdujemy w odczuwaniu. To, co charakteryzuje na przykład ból czy radość, to to, że „doświadczają on siebie” w tym sensie, że to właśnie on, a nie jakaś rzecz świata, ujawnia się w sobie. To doświadczenie z istoty ma afektywny, doznaniowy charakter. A zatem to, co jest właściwe życiu, to samo-doznaniowość (*auto-affection*). Jest to ważne pojęcie w filozofii Henry’ego<sup>5</sup>. Przy jego pomocy usiłuje on pokazać, że tym, co nas dotyka w przypadku samo-doznawania, nie jest żaden zewnętrzny przedmiot świata, lecz to samo, co jest doznawane, słowem życie, bowiem „życie – jak pisze – to to, co samo się pobudza. Czyli to, co pobudza, i to, co jest pobudzone. Nie ma tu żadnej zewnętrzności i niczego zewnętrznego. Ono samo konstytuuje treść doznania” (*C’est moi la vérité...*, s. 133). Powyższe określenia nie są wynikiem spekulacji. Można je uchwycić poprzez faktyczne modalności życia, takie jak: radość, lęk, siłę, zmęczenie, przyjemność, ból, cierpienie, rozkosz itd.

### ŻYWE CIAŁO MIEJSCEM UJAWNIAŃ SIĘ ŻYCIA

Rozważmy jako przykład ludzkie ciało. Zawartość życia, to, czego ono doświadczają, odsyła do sposobu ujawniania, którym jest żywe doznawane ciało (*la chair d’un pathos*) zbudowane z czysto afektywnej materii, w której wszelka separacja jest z zasady wykluczona. Kwestii cielesności Henry poświęcił osobne dzieło: *Incarnation. Une philosophie de la chair*<sup>6</sup>. Kluczową kwestią dla M. Henry’ego jest podstawowe rozróżnienie na dwa rodzaje ciał, którym odpowiadają dwa słowa *le corps* i *la chair*. Pierwsze

<sup>4</sup>Tenże, *Phénoménologie et psychanalyse*, „Psychiatrie et Existence”, textes réunis par P. Fédida et J. Schotte, ed. Jerome Millon, Grenoble 1991, s. 106.

<sup>5</sup>Tenże, *L’Essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990, reedycja wydania pierwszego z 1963 r. Por. szczególnie § 31.

<sup>6</sup>Tenże, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

z nich to nieruchome ciało, podobne do tych, które odnajdujemy w materialnym świecie, czy też ciało, które można skonstruować, używając do tego materialnych procesów, organizując je zgodnie z prawami fizyki. Takie ciało nie czuje i nie doświadczają niczego, nie kocha i nie pragnie. Drugie z nich to nasze żywe ciało. Charakteryzuje się ono tym, że czuje każdy przedmiot jemu bliski, postrzega jakości tego przedmiotu, widzi kolory, słyszy dźwięki, wdycha zapachy, doznaje uczucia twardości ziemi, po której stąpa, czy szorstkości dotykanej ręką przedmiotu, doświadczają wysiłku, który wykonuje. Tak więc pierwsze z nich to na przykład kamień na drodze lub konstytuujące go fizyczne mikrocząstki. Drugie zaś to nasze ciało, które porusza się, czuje siebie i jednocześnie to, co je otacza. Dlatego też dla pierwszego zarezerwowana jest nazwa *corps* – ciało–rzecz, dla drugiego *chair* – żywe ciało. Bowiem – jak pisze Henry – nasze żywe ciało (*chair*) nie jest niczym innym niż tym, co „doświadczając siebie, cierpiąc, trwając i podtrzymując samego siebie i tym sposobem samo z siebie rozkoszując się według wciąż odnawiających się impresji”, może czuć ciało–rzecz (*le corps*) wobec niego zewnętrzne, dotykać go, podobnie jak być przez nie dotykany. Ciało materialne nie posiada takich własności. Podstawową sprawą jest więc wyjaśnienie tego, czym jest żywe ciało, bowiem wiąże się to bezpośrednio z naszą kondycją jako bytów wcielonych. Zdaniem Henry’ego wcielenie polega na fakcie posiadania żywego ciała czy może więcej: na byciu żywym ciałem. Zatem byty wcielone nie są nieruchomymi ciałami, które niczego nie czują, nie doświadczają samych siebie, ani też nie posiadają świadomości siebie i rzeczy. Przeciwnie, trzeba by powiedzieć, że są to byty cierpiące, przesycone pragnieniem i lękiem, odczuwające serie impresji związanych z żywym ciałem, ponieważ są one złożone z jego substancji wraźniowej zaczynającej się i kończącej wraz z tym, czego ono doświadczają. W tym sensie jest nam łatwo poznać nasze żywe ciało, ono „nigdy nas nie opuszcza”. Dlaczego? Żywe ciało przylega do nas w formie impresji bólu i przyjemności, których doznajemy bez przerwy, co w konsekwencji powoduje, że każdy z nas dobrze wie, czym jest nasze żywe ciało, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie tej wiedzy wyrazić pojęciowo. Inaczej rzecz wygląda, gdy uwzględnimy nieruchome, materialne ciało natury; ono nie jest nam dane bezpośrednio. A zatem podstawowy zamiar Henry’ego polega na wyjaśnieniu różnicy, która istnieje między tymi dwoma rodzajami ciał, oraz ich wzajemnej relacji, co w konsekwencji ma, zdaniem francuskiego filozofa, otworzyć możliwość badania wcielenia w sensie chrześcijańskim.

Powstaje pytanie: w jaki sposób, przy pomocy jakich narzędzi i pojęć można właściwie scharakteryzować nasze żywe ciało (*chair*) oraz różnicę,

która istnieje między nim i innymi ciałami (*corps*)? Fenomenologia życia pozwala podjąć kwestię ciała (*corps*) i naszego żywego ciała (*chair*) w świecie zupełnie odmiennych założeń. Otóż zgodnie z fenomenologią życia istnieją dwa, nieredukowalne do siebie sposoby ukazywania się: świata i życia, przez co otwierają się dwie drogi badania cielesności. Pierwsza z nich dotyczy sposobu ukazywania się ciała (*corps*) w świecie i łączy się ze zwykłym doświadczeniem tego ciała. Jest to światowe doświadczenie ciała, które wyraża tradycyjną wiedzę ludzkości na jego temat. Zgodnie z tym tradycyjnym, zdroworoządkowym ujęciem ciało jest przedmiotem świata mniej lub bardziej podobnym do innych przedmiotów. Ale M. Henry uważa, że taki zmysłowy świat zawdzięcza swoją zawartość życiu, co z kolei skłania do skierowania się z poziomu fenomenologii świata do fenomenologii życia.

Michel Henry wyraża pogląd, że aby myśleć o ciele jako o rzeczywistej zasadzie doświadczenia, trzeba „przekreślić” własności tradycyjnego ciała. Wówczas to nasze ciało nie jawi się już jako aspekt zewnętrznego, odczutego przez nas ciała, jako rzecz pośród rzeczy, przedmiot wśród przedmiotów. Bowiem tylko przy takim rozumieniu ludzkie żywe ciało może przestać być przedmiotem. Takie ciało pomyśleć możemy jednak nie w oparciu o świat, lecz w oparciu o życie. Tym sposobem wchodzimy na drugą drogę badania cielesności. Na tej drodze nie ma ani przeciwstawnej struktury, ani intencjonalności, jak to było na przykład w fenomenologii Husserla. Cielesność traci wszelki światowy charakter. Jest to szczególnie rodzaj doświadczenia. M. Henry tak je charakteryzuje: „życie jest samo-ujawnianiem się, owym źródłowym i czystym doświadczeniem siebie samego, w którym to, co doświadcza, i to, co jest doświadczone, tworzą jedność. Jest to jednak możliwe tylko dlatego, że fenomenologiczny sposób ujawniania się życia jest doznaniowy (*un pathos*), jest „tym pozbawionym dystansu i spojrzenia uściskiem cierpienia (*souffrir*) i rozkoszy (*jouir*), którego fenomenologiczną materią jest czysta afektywność, czysta impresyjność, radykalnie immanentna samo-afektywność nie będąca niczym innym niż naszym żywym ciałem (*chair*)” (*Incarnation...*, s. 173). A zatem w przypadku życia, w którym ujawnia się żywe ciało (*chair*), nie mamy już do czynienia z dwoma oddzielnymi składowymi, jak to było w przypadku świata i ciała (*corps*). Życie bowiem ujawnia żywe ciało, ono się w nim rodzi, kształtuje i buduje. Słowem, jeśli żywe ciało jest impresyjne i afektywne, to owe cechy nie wywodzą się z niczego innego niż impresyjność i afektywność samego życia. „Żywe ciało – powie M. Henry – jest sposobem, w który życie staje się życiem. Nie ma Życia bez żywego ciała, nie ma żywego ciała bez Życia” (*Incarnation...*, s. 174). Takie ujęcie zmienia zasadniczo perspek-

tywę. Teraz chodzi przede wszystkim o uwypuklenie podstawowej relacji, która zachodzi między życiem a żywym ciałem (*chair*). Jest to wewnętrzny i wzajemny związek między życiem a żywym ciałem.

Michel Henry interpretuje to zagadnienie, jak sam uważa, w duchu tradycji judeochrześcijańskiej, w której ja i żywe ciało tworzą jedność, zaś jedno i drugie pochodzi od Życia. W tym ujęciu narodzenie się nie oznacza przyjscia na świat w postaci ciała–przedmiotu, który zostaje umieszczony pośród innych ciał podległych prawom świata. Takie ciało jest bowiem pozbawione możliwości doświadczenia siebie w sposób doznaniowy. Narodzić się oznacza: „przybyć do życia jako żyjąca, transcendentalna sobość (*soi*), doświadczająca sama siebie w żywym ciele w sposób, w jaki doświadcza się całego żywego ciała” (*Incarnation...*, s. 178). Zauważmy, że jest to możliwość, która sama tkwi „w możliwości absolutnego Życia”, co zgodnie z interpretacją francuskiego filozofa oznacza, że fenomenologia żywego ciała odsyła do chrześcijańskiej problematyki Wcielenia, która staje się fundamentem dla filozofii żywego ciała, czy mówiąc inaczej, poprzedza ją.

Uwzględnienie powyższej kwestii wcielenia oznacza złączenie problematyki filozoficznej z teologiczną. Dzieje się tak nie bez powodu. Henry wyznaje bowiem przekonanie, które głosili także Ojcowie Kościoła, mówiąc, że jeśli żywe ciało Chrystusa jest podobne do żywego ciała każdego człowieka, to opisanie takiego ciała oznacza opisanie ciała takiego jak nasze żywe ciało. Pod tym względem szczególne znaczenie uzyskują poglądy takich myślicieli jak: Tertulian i Ireneusz z Lyonu, którzy mając na myśli żywe ciało, łączyli je bezpośrednio z najbardziej podstawową składową kondycją ludzkiej. Zgodnie z tą koncepcją: „narodziny – jak mawiał Tertulian – są długiem wobec śmierci”. W kontekście teologicznym oznacza to, że Chrystus urodził się po to, by umrzeć za zbawienie świata. A zatem ciało, które przyoblekł przy narodzinach, było ciałem śmiertelnym. W tym właśnie tkwi podobieństwo z naszym żywym ciałem. Urodzić się oznacza bowiem urodzić się dla śmierci, przez co w naszym ciele ujawnia się skończoność. Nie można tu także pominąć innych istotnych cech ludzkiej cielesności, a więc tego, co łączy się z odżywianiem, odczuwaniem zmęczenia i senności, doświadczaniem trudów oraz pragnień. Nie bez znaczenia pozostaje fakt narodzenia się z ciała kobiety. W poglądach wspomnianego Tertuliana uwidacznia się także inna ważna cecha. Zdaniem Henry’ego Tertulian, przechodząc od obiektywnych określeń materialnego ciała do doznaniowych (*pathétique*) żywego ciała, szczególny nacisk kładł na cierpienie. Cierpienie bowiem określa jeden z fundamentalnych afektywnych nastrojów, przez które życie dotyka swej podstawy. Nie przez przypadek

więc cierpienie zajmuje pierwszorzędne miejsce w określaniu rzeczywistości żywego ciała. Jest tak, ponieważ – jak twierdzi francuski filozof – „cierpienie odnosi się do prawdy absolutnej, do ukrytego procesu, w którym życie źródłowo staje się sobą w pierwotnym cierpieniu” (*Incarnation...*, s. 187). Oznacza to, że rzeczywistość ciała, to, czym ono jest, tworzy się w oparciu o cierpienie, słowem „żywe ciało i *pathos* są współsubstancjalne w procesie, w którym życie staje się sobą” (tamże). W konsekwencji przy takim ujęciu ciało z obiektywnego, materialnego ciała staje się żywym, cierpiącym ciałem. Ciało to dane jest w odczuwaniu (*pathos*) życia, jest ono realnie doświadczane w każdej z naszych najbardziej elementarnych impresji. Takie ujęcie problematyki cielesności zmienia zasadniczo perspektywę. Obiektywne określanie materialnego ciała (*corps*), które ukazuje się nam w świecie, ustępuje miejsca określeniom afektywnym i impresyjnym ujawniającym się w doznaniowości (*pathos*) życia. Określenia afektywne i impresyjne konstytuują fenomenologiczną materię, z której składa się żywe ciało, jego prawdziwa substancja, jego rzeczywistość.

Jednym ze sposobów ukazywania się życia jest doznawanie (*pathos*) (dokładniej: w samo-impresyjności czy samo-doznaniowości żywego ciała (*chair*)). Można nawet powiedzieć, że życie przybiera formę impresyjną. Ma to istotne znaczenie, ponieważ fenomenologia życia doprowadza do fenomenologii żywego ciała. Henry podkreśla to dobitnie, pisząc, że życie przychodzi do nas doświadczane w żywym ciele. Słowem, bez przerwy rodzi się w nas impresja, owa najprostsza modalność życia. W konsekwencji żywe ciało nie jest niczym innym niż „możliwością skończonego życia, które czerpie swoją możliwość z Arcy-możliwości życia nieskończonego”. Takie przekonanie umożliwia odniesienie problematyki żywego ciała do szerszej relacji, która istnieje między życiem człowieka a Życiem Absolutnym.

### ŻYCIE CZŁOWIEKA A ŻYCIE ABSOLUTNE

W dziele *C'est moi la vérité* Michel Henry analizuje tę relację. Przypomnijmy, że refleksja nad człowiekiem oraz Bogiem sytuuje się w obrębie życia. Tym samym ujawnienie się prawdziwej istoty tak człowieka, jak i Boga nie ma nic wspólnego z prawdą świata. Francuski filozof powie, że tylko „wszędzie tam, gdzie jest Życie, dokonuje się samo-ujawnienie”. A zatem Bóg objawia się w życiu i tylko w nim, więcej, idąc za Mistrzem Eckhartem, Henry twierdzi, że Bóg jest Życiem, zaś my możemy się o tym dowiedzieć poprzez samo życie. Jak pamiętamy, sposób ujawniania się właściwy życiu polega na

fakcie doświadczania samego siebie. Istnieją dwa sposoby tego doświadczania: sposób Życia absolutnego, czyli Boga, oraz sposób właściwy każdej żywej istocie. Co znaczy doświadczać siebie jako fakt Życia? Doświadczać siebie jako fakt oznacza rozkoszować się sobą. Rozkoszowanie się (*la jouissance*) nie zakłada żadnego zróżnicowania. Henry pisze:

Samo-ujawnianie się życia jest pierwotnym samo-rozkoszowaniem się, które określa istotę życia, a także Boga. To znaczy, jeśli Bóg jest miłością, to miłość nie jest niczym innym niż samo-ujawnianiem się Boga rozumianego w Jego doznaniowej istocie, czyli w samo-rozkoszowaniu się absolutnym Życiem. Dlatego jego miłość jest nieskończona, w niej kocha on siebie wiecznie, zaś objawienie się Boga nie jest niczym innym niż jego miłością (*C'est moi...*, s. 44).

Z koncepcją, w której Życie jest konstytutywne dla pierwotnego Objawienia, czyli istoty Boga, łączy się nowa koncepcja człowieka–człowieka jako istoty żyjącej, człowieka jako „syna Życia”. W klasycznej greckiej koncepcji człowiek to *dzoön logon ehon*, czyli istota żywa posiadająca *logos*, tj. rozum i język. Z tego określenia wynika jednak, że życie jest czymś mniejszym niż człowiek, a w każdym razie czymś mniejszym niż jego człowieczeństwo. Stąd stwierdzenie Heideggera, który to analizował, że życie można zrozumieć tylko w sposób negatywny lub prywatny w oparciu o to, co jest właściwe człowiekowi. Zdaniem Henry'ego jest przeciwnie. Życie jest czymś więcej niż człowiek, więcej niż to, co w myśli klasycznej stanowi jego człowieczeństwo, jego *logos*, rozum i język. I właśnie w tej mierze, w jakiej Życie jest czymś więcej niż człowiek rozumiany jako istota żywa, trzeba wyjść od Życia, nie od człowieka. Od Życia, czyli od Boga, „istota życia i Boga to to samo”, powie Henry. Nie możemy jednak na określenie podmiotu życia używać słowa „byt”, mówiąc np., że „życie jest”. Takie określenie, właściwe językowi świata i Bytu, zrodzone w myśli greckiej, nie oddaje sedna sprawy. Życie nie jest. W tym punkcie opisy francuskiego filozofa przypominają fragmenty z tekstów mistyków. Píše on:

Życie nie jest... Ono wciąż przybywa i nie przestaje tego robić. Owo bezustanne przychodzenie życia, to jego wieczne przybywanie w sobie jest procesem bez końca, ruchem. W wiecznym dopełnianiu się tego procesu życie rzuca się w siebie, rozbija się o siebie, doświadcza siebie, rozkoszuje się sobą, tworząc bez przerwy swoją własną istotę, która polega na rozkoszowaniu się sobą. W ten sposób życie stale zdradza samo siebie (*C'est moi...*, s. 74).

Owo stałe i wiecznie rodzące się życie ujawnia się doznaniowo i poprzez żywe ciało. To właśnie oznacza zwrot „doświadczać samego siebie”: do-

świadczą tego, czego w żywym ciele (*la chair*) nie jest niczym innym niż tym, czego ono doświadcza. Ta identyczność doświadczonego i doświadczanego stanowi istotę podmiotowości (*Ipséité*). Jak widać, w przeciwieństwie do Lévinasa, nie ma tutaj innego i zewnętrżności. Jest tu natomiast całkowita wewnętrzność i tożsamość, w oparciu o którą tworzy się doznaniowa, afektywna podmiotowość. A właściwie nie tworzy się, lecz zostaje zrodzona. „Ja sam, moja sobość (*soi*), z konieczności różny od kogoś innego zostaje zrodzony w samo-rodzeniu się absolutnego Życia” (*C'est moi...*, s. 132).

Przypomnijmy raz jeszcze, urodzić się nie oznacza przyjść na świat (*dans le monde*), urodzić się to przybyć do życia. Tym samym Życie przenika każdego z tych, których zdradza, w ten sposób, że nie ma w nich niczego, co nie byłoby żywe, niczego, co nie zawierałoby w sobie istoty życia. Innymi słowy, doświadczam samego siebie stale, ale nie jestem źródłem tego doświadczenia. Owa samo-doznaniowość określająca moją istotę nie jest moim faktem. Nie pobudzam siebie (*je ne m'affecte pas*) w sposób absolutny. Jest to słabsze znaczenie pojęcia samo-doznaniowości, które odnosi się do człowieka, nie do Boga. Jaka jest zatem relacja między jednym a drugim? W jaki sposób to, co jest po stronie człowieka, odsyła do absolutnego życia jako swego fundamentu? Zdaniem Henry'ego odbywa się to w ten sposób, że poszczególne człowiek doświadcza samego siebie tylko wewnątrz ruchu, poprzez który Życie rozkoszuje się sobą w wiecznym procesie samo-doznawania. W ten sposób wyjaśnia się pasywny charakter każdego podmiotu. Każdy poszczególne człowiek (sobość) jest pasywny wobec wiecznego procesu samo-doznaniowości Życia, które go zdradza.

Człowieka łączy z życiem mocna, wewnętrzna więź. Doświadczamy jej w sposób pasywny. Więź ta jest tak mocna, że Henry nie waha się powiedzieć, że jest ona silniejsza od wolności. Istnieją dwa aspekty tego doświadczenia. Pierwszym jest cierpienie. Owo podleganie czemuś, czego się doświadcza, znoszenie, cierpienie to jednocześnie podtrzymywanie samego siebie. Doświadczenie samego siebie w cierpieniu odsyła do samego siebie w ten sposób, że utrzymuje się siebie, będąc za siebie odpowiedzialnym i jednocześnie nie mogąc pozbyć się owej odpowiedzialności. Ta więź określa podmiotowość. Naznaczona jest ona afektywnym nastrojem. Tego typu doświadczenie jest ciężkie, waży, przygniata, przeżywa trwogę o bycie sobą. Kresem tego doświadczenia jest rozpacz. Ale istnieje drugi aspekt. Człowiek, doświadczając samego siebie, wchodzi w posiadanie samego siebie od strony innej modalności życia, od strony rozkoszowania się. Jest on owym rozkoszowaniem, przepętnia go wówczas odmienny afektywny nastrój, nastrój radości. Jego kresem jest poczucie szczęśliwości.

Tym sposobem odsłania się przed nami „antynomiczna struktura Życia jako antynomia fundamentalnych nastrojów, w których życie objawia się samemu sobie, doświadczając siebie w żywym ciele (*chair*) swego własnego doznania (*pathos*)” (*C'est moi...*, s. 251). Cierpienie i radość współkonstitutywne dla samo-ujawniania się życia odsyłają do pierwotnej jedności. Dotykamy tutaj podstawowego dla tej filozofii poziomu rozważań. Śmiało można go nazwać poziomem metafizycznym. Na czym polega ta jedność? Najprościej można powiedzieć, że na tym, iż cierpienie jawi się jako droga prowadząca do rozkoszy. A zatem cierpienie przynależy do życia, którego szczęśliwość jest tylko dopełnieniem. Henry uważa, że „współprzynależność cierpienia i radości jako jej wewnętrznego i nieprzekraczalnego warunku możliwości jest jedną z intuicji chrześcijaństwa” (*C'est moi...*, s. 252). Oczywiście rodzi się pytanie: Jeśli cierpienie, ból jest czymś niepodważalnym, ciągle możliwym, więcej, czymś wpisanym w strukturę życia, to jak można mówić, że jest ono radością? Albo jeszcze inaczej sprawę ujmując: Jak cierpienie może być swoim przeciwieństwem? Rozwiązanie tego paradoksu jest możliwe tylko przy jednym założeniu, które francuski filozof przyjmuje. Twierdzi on, że kiedy doświadcza się cierpienia, to w owym cierpieniu jest jeszcze coś innego niż ono samo. Tym czymś jest absolutne Życie. Życie absolutne daje cierpienie i jednocześnie samo jest dane w doświadczeniu tego cierpienia. Tym sposobem poszczególne cierpienie, na przykład w formie choroby, jest zawsze czymś więcej i czymś innym niż ono samo. W nim i poprzez nie ujawnia się zawsze inne życie – cierpienie i rozkoszowanie się Życia absolutnego, którego poszczególne cierpienia są jedynie modalnościami. Cierpienie zaskakuje, u swego szczytu wytwarza szczęśliwość, która mieści się w strukturze absolutnego Życia. Ta sytuacja mówi człowiekowi o jego kondycji „syna Życia”, kondycji kogoś, kto – jak to określa Henry – „ma znaleźć w istocie, z której się zrodził, swoją predestynację, to znaczy odtworzyć w sobie przeznaczenie absolutnego Życia, jego wiecznego dochodzenia w cierpieniu i poprzez nie do rozkoszowania się sobą i upojenia tą rozkoszą” (*C'est moi...*, s. 257). Ostateczną „metafizyczną sytuację” charakteryzuje zatem pragnienie, by w każdej formie życia, w tym także najbardziej nieszczęśliwej, dopełniała się istota absolutnego Życia.

Ale z tej samej relacji między absolutnym Życiem a życiem jednostkowym człowieka wyłaniają się niebezpieczeństwa. Mogą one dotyczyć tak cierpienia, jak i rozkoszowania się. Nietrudno się domyśleć, że gdy chodzi o cierpienie to: z jednej strony kryje się tu stała możliwość utraty nadziei i popadnięcia w rozpacz, z drugiej – pokusa stania się wyznawcą słabości i cierpienia wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, tak



wnikliwie opisywanymi przez Nietzschego. Gdy chodzi o rozkoszowanie się, to przyczyną niebezpieczeństwa jest iluzja, która polega na tym, iż człowiek zapomina, że jest „synem Życia”. Ale to nie bogactwo rozkoszowania się, pełnia przeżywanej przyjemności i błogość z tego wynikająca jest powodem niebezpieczeństwa, lecz jej przeżywanie przez człowieka jako całkowicie jego własnego dobra. Henry nazywa to przekleństwem. Co jest przeklęte? Przeklęty jest ów sposób życia, doświadczania siebie i czucia, jakby życie było życiem całkowicie autonomicznym, odczucie nasycenia i wypełnienia dobrami.

Henry przypomina, że źródłem, w oparciu o które ja jest dane samo sobie, oraz źródłem tego, co jest jego treścią, a więc jego władz i doświadczanych przyjemności, jest absolutne Życie. Ono wywołuje brak w każdym ludzkim ja. W człowieku brak ten powoduje ogromne pęknięcie. Henry tak to charakteryzuje: „ten brak i ta absolutna pustka jest Głodem, którego nic nie może zaspokoić, Głodem i Pragnieniem (*Soif*) życia, którego zaspokoić może jedynie absolutne Życie będące Jedynym Pożywieniem. To Jedyne Pożywienie stanowi samo-dopełnienie się absolutnego Życia” (*C'est moi...*, s. 259). Jest ono jednocześnie, dodajmy, wypełnieniem miłości absolutnego Życia, przez co następuje przekształcenie najcięższego jarzma, najcięższego cierpienia w lekkość i upojenie miłością bez granic.

Ostatecznie kondycja człowieka jako „syna Życia” jest paradoksalna. Dochodzi bowiem do swoistego zakwestionowania ludzkiego ja. Będąc w całości sobą, posiadając jakiś rodzaj swojej własnej doznaniowej substancji, a mianowicie swoje własne życie, takie jak go doświadcza, nie posiada on go jednak za sprawą samego siebie, lecz „otrzymuje tę własną substancję, która jest jego samo-doznaniowością, od innej absolutnie różnej substancji, władzy innej niż jego własna, władzy, której jest absolutnie pozbawiony, władzy absolutnego Życia, która umieszcza siebie w tym, co żyje” (*C'est moi...*, s. 263).

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP

## PLURALIZM RELIGIJNY I TEOLOGIA NEGATYWNA

John Hick, jeden z najbardziej znanych i kontrowersyjnych teologów religii i filozofów pluralizmu religijnego, dla uzasadnienia swojej wersji hipotezy pluralistycznej posłużył się pewną, odwołującą się do epistemologii Immanuela Kanta, wersją teologii negatywnej. Niestety, ograniczona do rozmiarów artykułu, prezentacja teologii negatywnej Hicka z konieczności musi pominąć wiele ważnych dla jej zrozumienia tematów. Nie będzie miejsca na przedstawienie teologii apofatycznej Hicka w szerszym kontekście jego epistemologii religii, a zwłaszcza takich tematów, jak racjonalność doświadczenia religijnego, spór o faktyczny charakter języka religii wraz ze znanymi koncepcjami weryfikacji eschatologicznej i wiary jako „doświadczenia-jako”. Nieco pocieszający jest fakt, że teologia negatywna i związana z nią koncepcja absolutu stanowią kluczowy element całej teorii pluralizmu religijnego Johna Hicka. Można zatem żywić nadzieję, iż pomimo nikłej jeszcze znajomości filozoficznych poglądów Hicka uda nam się omówić problem w sposób zrozumiały.

Najpierw zostanie przedstawiona koncepcja pluralizmu religijnego z uwzględnieniem dwóch etapów kształtowania się stanowiska Hicka: etapu teologii religii i etapu filozofii pluralizmu religijnego. W tym drugim okresie zasadniczą rolę odgrywają zapożyczone od Immanuela Kanta kategorie noumenu i fenomenu, które Hick wykorzystał, uzasadniając swoją filozofię religii. Następnie w polemicznej części artykułu omówione zostaną zarzuty podniesione przeciw wykorzystaniu kantowskich kategorii do uzasadnienia pluralistycznej filozofii religii świata – zarzut agnostycyzmu transcendentnego oraz sprzeczności, do których prowadzi użycie kantowskich kategorii.

## 1. PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI W TEOLOGII RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

W opublikowanym w roku 1973 artykule *The Copernican Revolution in Theology* Hick stawia pytanie: „Czy mamy traktować chrześcijaństwo jako jedyną drogę, poza którą nie ma zbawienia; czy też mamy traktować także inne religie jako drogi życia i zbawienia?”<sup>1</sup> Zdaniem Hicka przez co najmniej piętnaście stuleci Kościół utrzymywał, że wszyscy ludzie, aby zostać zbawieni, muszą stać się chrześcijanami. „Domagamy się w imię wiary – cytuje Hick fragment bulli *Unam Sanctam* papieża Bonifacego VIII z roku 1302 – aby wierzone i utrzymywano, że jest tylko jeden, katolicki i apostołski Kościół; wierzymy zdecydowanie i nieodwołalnie to wyznajemy: poza Kościołem nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów (...) A także oświadczamy, określamy i ogłaszamy, że podporządkowanie się Biskupowi Rzymu jest dla każdej istoty ludzkiej koniecznym warunkiem zbawienia”<sup>2</sup>. W innym dokumencie, Dekrecie soboru florenckiego (1438–45), czytamy: „Nikt, kto pozostaje poza Kościołem katolickim: nie tylko poganie, ale także żydzi, heretycy i schizmatycy, nie będzie miał udziału w życiu wiecznym, lecz – o ile przed końcem swojego życia nie przyłączy się do Kościoła – pójdzie do wiecznego ognia przygotowanego diabłu i jego aniołom”<sup>3</sup>. Tak rozumiane nauczanie Kościoła na temat niechrześcijan tradycyjnie bywało określane jako dogmat stwierdzający, iż poza Kościołem nie ma zbawienia, *extra Ecclesiam nulla salus*.

Hick zauważa, iż katolicki dogmat posiada także swój odpowiednik protestancki. Jakkolwiek nie określony nigdy dogmatycznie, obecny był powszechnie w nauczaniu Kościołów protestanckich, a zwłaszcza w deklaracjach fundamentalistycznych grup ewangelickich. Deklaracja Frankfurcka z 1970 roku zwraca się do niechrześcijan z apelem: „Wzywamy wszystkich niechrześcijan, którzy należą do Boga w oparciu o akt stworzenia, aby uwierzyli w Niego [scil. Jezusa Chrystusa] i przyjęli chrzest w Jego imię, bowiem tylko w Nim obiecano nam wieczne zbawienie”<sup>4</sup>. Następnie Hick cytuje fragment przesłania wygłoszonego na Kongresie Misji Światowej w Chicago w 1960 roku, gdzie w dramatycznym tonie stwierdzono, iż „w latach, które upłynęły od wojny, ponad miliard dusz przeszło do wieczności i więcej niż połowa z nich została poddana torturom ognia piekiel-

<sup>1</sup> *God and the Universe of Faiths*, Collins, London 1977, s. 120.

<sup>2</sup> Tamże, s. 120. O ile nie zaznaczono inaczej, ten i następnne fragmenty z dokumentów Kościoła przytaczam w tłumaczeniu własnym na podstawie cytowanych przez Hicka tłumaczeń angielskich.

<sup>3</sup> Tamże, s. 120.

<sup>4</sup> Tamże, s. 121.

nego, nie słysząc nawet o Jezusie Chrystusie ani dlaczego umarł na krzyżu Kalwarii”<sup>5</sup>.

Motywów skłaniających Hicka do przyjęcia hipotezy pluralistycznej było kilka. Spośród nich, być może, najważniejsze to brak podstaw do zakwestionowania racjonalności doświadczenia religijnego w innych religiach oraz zjawisko, które autor *An Interpretation of Religion* określił jako „paradoks gigantycznych proporcji”. Jako chrześcijanie wierzymy, że Bóg jest miłością i pragnie dobra i zbawienia dla każdego człowieka. Jednocześnie wierzymy, zgodnie z tradycją naszej religii, że jedyną drogą zbawienia jest chrześcijaństwo, mimo że przeważająca większość istot ludzkich żyjących i zmarłych znajdowała się lub znajduje poza obrębem chrześcijaństwa. „Czy możemy zatem przyjąć wniosek – pyta Hick – że Bóg miłości, który dąży do zbawienia całej ludzkości, zdecydował jednocześnie, że człowiek może być zbawiony jedynie w taki sposób, iż tylko niewielka mniejszość może tak naprawdę przyjąć to zbawienie?”<sup>6</sup> Oczywiście na taką konkluzję nie możemy się zgodzić.

To właśnie ta moralna sprzeczność oraz poszerzająca się znajomość rozmiarów i charakteru życia religijnego ludzkości przywiodła stopniowo część myślicieli chrześcijańskich do przekonania, że dogmat *extra Ecclesiam nulla salus* jest nie do utrzymania w postaci, w której był rozumiany przez Kościół średniowieczny. W konsekwencji podjęto, szczególnie w kręgach Kościoła rzymskokatolickiego, wiele prób ponownego przemyślenia tradycyjnego stanowiska. Jedną z pierwszych była próba podjęta przez papieża Piusa IX, który – jak wyraził się Hick – „w typowo katolicki sposób”, usiłując pozostać wierny tradycyjnemu dogmatowi i jednocześnie go modyfikując, stwierdził: „Niewątpliwie należy utrzymywać jako przedmiot wiary, że nikt nie może zostać zbawiony poza apostołskim rzymskim Kościołem, że Kościół jest jedyną arką zbawienia i każdy, kto do niego nie należy, zginie w wodach potopu. Z drugiej jednak strony wypada także uznać za pewne, że ci, którzy nie znają prawdziwej religii, jeśli jest to niewiedza niezawiniona, nie ponoszą żadnej winy w oczach Pana”<sup>7</sup>. Inna teoria, powstała w łonie Kościoła rzymskokatolickiego, na którą powołuje się Hick, mówiła o „wierze nieświadomionej” (*implicit faith*) i „chrzcie pragnienia”. Teoria ta głosiła, że mogą istnieć ludzie, którzy mimo iż w sposób świadomy pozostają poza Kościołem, nieświadomie znajdują się w jego wnętrzu. Posiadają oni nieświadomioną wiarę w postaci szczerego

<sup>5</sup> Tamże, s. 121.

<sup>6</sup> Tamże, s. 122–123.

<sup>7</sup> Tamże, s. 123.

pragnienia spełnienia woli Bożej i mimo iż nie są ochrzczeni, są złączeni z Kościołem chrztem pragnienia.

Ostatecznie – zdaniem Hicka – dogmat „Poza Kościołem nie ma zbawienia” zostaje jednocześnie podtrzymany i unieważniony, gdyż dowiadujemy się, że jednak poza Kościołem jest zbawienie. Tradycyjny dogmat chrześcijański został dostosowany do nowej świadomości religijnej za pomocą dodatkowych teorii określonych jako epicykle teologiczne. Pojęcie epicyklu Hick zapożyczył z astronomii. Gdy w miarę rozwoju nauki dane obserwacyjne zaczęły kwestionować stary, Ptolemeuszowy obraz kosmosu z Ziemią w centrum oraz gwiazdami i planetami krążącymi wokół niej, zamiast porzucić starą teorię, zaczęto ją modyfikować. Próbowano inaczej określać tor ruchu planety, dodając do kołowego toru mniejsze okręgi, właśnie epicykle, które miały pogodzić dane obserwacyjne z teorią wszechświata. Większa złożoność systemu umożliwiała podtrzymanie starego przekonania, że Ziemia jest osią wszechświata. Wreszcie jednak nadszedł czas, gdy umysły ludzi zostały przygotowane na przyjęcie nowej, kopernikańskiej teorii kosmosu, głoszącej, że to Słońce, a nie Ziemia, znajduje się w centrum naszego układu planetarnego.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia dziś w ramach teologii religii niechrześcijańskich. Jesteśmy – uważa Hick – w schyłkowej fazie teologii Ptolemeuszowej zakorzenionej w zasadzie, która głosi, iż poza Kościołem, poza chrześcijaństwem nie ma zbawienia. „Kiedy spotykamy wyznawcę innej religii – pisze Hick – dodajemy epicykl do teorii, który sprawia, że mimo iż świadomie przynależy on do innej religii, w sposób nieświadomy lub wewnętrzny może być chrześcijaninem (...) Każdy, kto nie jest niewolniczo przywiązany do pierwotnego dogmatu, dostrzeże prawdopodobnie sztuczność oraz małą siłę dowodową utworzonego obrazu i będzie gotów na przewrót kopernikański w swojej teologii religii”<sup>8</sup>. Rewolucja w chrześcijańskiej teologii religii oznacza, że religie świata nie mogą już dłużej być postrzegane jako krążące wokół chrześcijaństwa. W nowej epoce religijnego ekumenizmu to Bóg ma znaleźć się w centrum religijnego uniwersum i to wokół niego krążą wszystkie religie.

Niestety, zdaniem Hicka ani podczas ostatniego soboru ani w następnych latach nie udało się porzucić starego paradygmatu i dokonać przewrotu kopernikańskiego; dodano nowe epicykle do starej teorii.<sup>9</sup> Mimo że wypowiedzi *Vaticanum II* charakteryzują się olbrzymią otwartością i zycz-

<sup>8</sup> Tamże, s. 125.

<sup>9</sup> Przypomnijmy, że artykuł, w którym Hick ogłosił „przewrót kopernikański”, został opublikowany w 1973 roku.

liwością wobec religii świata, nadal twierdzi się niepodważalnie, że zbawienie dostępne jest jedynie w Chrystusie oraz dzięki różnym formom (kręgom) przynależności do Kościoła.<sup>10</sup> Nie spełniają kryteriów przewrotu kopernikańskiego również późniejsze teorie teologiczne autorów, na których powołuje się Hick, jak teoria Hansa Künga oparta na rozróżnieniu między „zwykłą drogą zbawienia”<sup>11</sup> – religiami niechrześcijańskimi – oraz „nadzwyczajną drogą zbawienia” – Kościołem. Nie spełnia kryteriów soteriologicznej autonomii religii również teoria „anonimowego chrześcijaństwa” Karla Rahnera.<sup>12</sup>

Ponad dziesięć lat po ogłoszeniu przewrotu kopernikańskiego w teologii, w artykule *The Non-absoluteness of Christianity*, Hick stwierdza, iż nadszedł czas, aby ostatecznie „przekroczyć Rubikon” w dziedzinie teologii religii niechrześcijańskich.<sup>13</sup> Mówiąc o „przekroczeniu Rubikonu”, ma na myśli ostateczne odrzucenie wszelkich postaci inkluzywizmu w dialogu międzyreligijnym. Zdaniem inkluzywistów zbawienie zawsze jest jakoś odniesione do ofiary Chrystusa lub do Kościoła, ponieważ każdy człowiek jest zbawiony przez Chrystusa i – by zacytować encyklikę *Redemptor hominis* – „z każdym człowiekiem Chrystus jest zjednoczony, nawet jeśli człowiek nie jest tego świadomy”<sup>14</sup>. Tymczasem zdaniem Hicka należy porzucić jakiegokolwiek roszczenie do wyższości lub absolutności chrześcijaństwa. Postrzegane w pluralistycznej perspektywie chrześcijaństwo jest jednym z nurtów życia religijnego, w ramach którego ludzie mogą wejść w relację soteriologiczną z Ostateczną Rzeczywistością, znaną chrześcijanom jako Niebieski Ojciec. Ponieważ zbawienie możliwe jest także w innych religiach, jest rzeczą arbitralną i nierealistyczną utrzymywać, że ofiara paschalna Chrystusa jest jedynym i ekskluzywnym źródłem zbawienia dla każdego człowieka. Chrześcijanie nie mają żadnego prawa, aby opatrywać swoim znakiem firmowym zbawienie, które dokonuje się w innych – żydowskim, islamskim, hinduskim itp. – nurtach życia religijnego. Jakakolwiek wyższość chrześcijaństwa czy innej religii nad pozostałymi mu-

<sup>10</sup> „Ci bowiem, którzy bez własnej winy – czytamy w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele – nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii”.

<sup>11</sup> Por. *God and the Universe of Faiths*, dz. cyt., s. 128. Więcej na temat teologii religii Hansa Künga: R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX siècle*, trad. Jacques Mignon, Paris 1994, s. 573-584 oraz 595-597.

<sup>12</sup> Por. *God and the Universe of Faiths*, dz. cyt., s. 129.

<sup>13</sup> Por. *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1993, s. 77-101. Hick ogłosił „przewrót kopernikański” w 1973 roku, a o przekroczeniu Rubikonu w teologii pisał w roku 1987.

<sup>14</sup> *Redemptor hominis*, nr 14.

siałaby zostać wykazana w oparciu o dowody historyczne, ukazujące skutki soteriologicznej przemiany, a nie na podstawie apriorycznych dowodów wewnętrznych, jak na przykład teorii zbawienia przez odkupieńczą śmierć Jezusa.

## 2. OD CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII RELIGII DO FILOZOFII RELIGII ŚWIATA

Pluralistyczne stanowisko Johna Hicka spotkało się z ożywioną krytyką. Podstawowe zarzuty, które skierowano pod adresem hipotezy pluralistycznej, skupiły się wokół problemów związanych ze znaczeniem i funkcją słowa „Bóg” w post-ptolemeuszowej teologii religii.<sup>15</sup> Jeżeli przez pojęcie „Boga” Hick nadal rozumie osobowego Boga objawionego w chrześcijaństwie, oznacza to powrót do ptolemeuszowego punktu wyjścia, a idea Boga osobowego, przyjęta z tradycji judeochrześcijańskiej, nadal służy za kryterium tego, co znaczy słowo „Bóg”. Jeśli jednak, z drugiej strony, pojęcie „Boga” użyte jest w taki sposób, iż nie odnosi się do żadnego z określeń Boga w którejś z religii świata, nie posiada ono żadnej treści.<sup>16</sup> Zatem albo mamy do czynienia z pojęciem Boga, które jest rozumiane zbyt ciasno i zbyt konfesyjnie, aby dokonała się prawdziwa rewolucja kopernikańska, albo w sposób zbyt ogólnikowy, aby mogło być owocnie wykorzystane w dialogu międzyreligijnym. Ponadto użycie pojęcia Boga osobowego wyklucza z religijnego wszechświata w wersji Hicka wszystkie nieisteistyczne religie, takie jak wiele szkół buddyzmu czy hinduizmu.<sup>17</sup>

John Hick przyjął słuszność argumentów użytych przez krytyków. Chcąc uniknąć zarzutu, iż pojęcie „Boga” jest zbyt szerokie lub zbyt wąskie, aby stanowić centrum świata religii, Hick, w późniejszych pracach stopniowo, a w *An Interpretation of Religion* już ostatecznie i konsekwentnie posługuje się pojęciem *Real* („rzeczywisty”, „to, co rzeczywiste”, „prawdziwy”) zamiast „Bóg”. Usiłuje obejść wszelkie krytyki, wprowadzając kategorię *Real an Sich*, Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości niewyrażalnej w żadnym języku religijnym.<sup>18</sup> Pisząc o Bogu, należy – zdaniem Hicka

<sup>15</sup> Por. K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognivity of Religion and Religious Pluralism*, Peter Lang Publishing, New York 1996, s. 69; J. J. Lipner, *Does Copernicus Help? Reflection for a Christian Theology of Religions*, „Religious Studies” 1977, nr 13, s. 253.

<sup>16</sup> Por. G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, University Press of America, 1987, s. 170, 184.

<sup>17</sup> Por. G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, s. 39; K. Rose, dz. cyt., s. 69.

<sup>18</sup> Znalezione dobre polskie odpowiedniki dla terminu „*Real*” oraz „*Real an Sich*” nastroczą licznych problemów. Z jednej strony, można je tłumaczyć dosłownie jako „to, co Rzeczywiste” lub „Rzeczywiste samo w sobie”, lecz taki przekład nie brzmi dobrze po polsku i wydaje się zbytnio kojarzyć ze specjalistycznym żargonem. Z drugiej strony, znalezienie terminu bardziej opisowego też nie jest łatwe. Najczęściej tłumaczy termin Hicka jako „Noumenalna Boska Rzeczywistość”. „Noumenalna” – ponieważ noumenon to właśnie rzeczywistość

– rozróżnić między ostateczną, noumenalną Boską Rzeczywistością *an Sich*, jako postulowaną podstawą różnych form doświadczenia religijnego, a taką Boską Rzeczywistością, jaka jest doświadczana-i-myślana (*experienced-and-thought*) przez różne ludzkie wspólnoty.<sup>19</sup>

Hick dochodzi do wykorzystania kantowskiej dychotomii noumen-fenomen, wychodząc od uwypuklenia istnienia w każdej religii elementów apofatycznych. Bóg, *sacrum*, Absolut, Noumenalna Boska Rzeczywistość, jakkolwiek byśmy nie określili tego, co ostateczne, zawsze zawiera ono w sobie pierwiastek tajemnicy. Z problemem tym mamy do czynienia tak w chrześcijaństwie, jak i w innych religiach. Mistrz Eckhart rozróżnia między Bóstwem (*Gottheit, Deitas*) a Bogiem (*Gott, Deus*), a Paul Tillich mówi o Bogu ponad Bogiem teizmu.<sup>20</sup> Majmonides wprowadza rozróżnienie między istotą Boga a jego przejawami, z kolei kabaliści odróżniają *En-Sof*, boską Rzeczywistość niedostępną ludzkiemu opisowi, od Boga Biblii. Podobnie rzecz ma się w taoizmie, gdzie podkreśla się niewyraźność Tao, i w hinduizmie, który mówi o *nirguna* Brahman, czyli Brahmanie bez atrybutów, którego opis przekracza możliwości ludzkiego języka, i *saguna* Brahman, czyli Brahmanie z atrybutami. Spośród teologów i filozofów współczesnych Hick wymienia, oprócz wspomnianego Tillicha, także Gordona Kaufmana, rozróżniającego między Bogiem dostępnym (*available God*) a Bogiem rzeczywistym (*real God*).<sup>21</sup> Ninian Smart z kolei mówi o noumenalnej Ogniskowej religii (*noumenal Focus of religion*), która leży poza Ogniskowymi zjawiskowymi (*fenomenal Foci*) religijnego doświadczenia i praktyki.<sup>22</sup> Bardziej tradycyjną formą tego poglądu jest zakorzenione w teologii rozróżnienie między Bogiem w sobie, *Deus a se*, a Bogiem dla nas, *Deus pro nobis*, rozróżnienie, które zdaniem Hicka przyjmowali także św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Apofatyczność jest jednym z podstawowych twierdzeń wszystkich tradycji religijnych na temat tego, co Ostateczne.

*an Sich*. „Boskość” rozumiem nie w znaczeniu personalistycznym kojarzącym się z „osobowym bogiem”, ale łączę z terminem „boskość”, który nie przesądza o osobowym lub nieosobowym charakterze „Rzeczywistości”. Słowo „boskość” ma w zasadzie wskazywać, że nie chodzi o „rzeczywistość” w znaczeniu potocznym. Niekie-dy, głównie ze względów stylistycznych, pozostaje przy terminie „*Real*” lub „*Real an Sich*”.

<sup>19</sup> Por. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, s. 236.

<sup>20</sup> Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 198 n; por. także rozważania Tillicha na temat symbolu religijnego oraz idei Boga jako podstawowego symbolu tego, co budzi naszą ostateczną troskę. „Więc Bóg to tylko symbol? (...) Symbol czego? A odpowiedź brzmiałaby: Boga! Bóg jest symbolem Boga! Oznacza to, że w pojęciu Boga musimy wyróżnić dwa elementy: element ostateczności będący przedmiotem bezpośredniego doświadczenia i pozabawiony samostannego znaczenia symbolicznego oraz element konkretności zaczerpnięty z naszego potocznego doświadczenia i w sposób symboliczny odniesiony do Boga”; tenże, *Dynamika wiary*, s. 65.

<sup>21</sup> Por. G. Kaufman, *God the Problem*, Harvard University Press, Cambridge 1972, s. 85-86.

<sup>22</sup> Por. N. Smart, *On Experience of the Ultimate*, „Religious Studies”, t. 1, nr 1.

Jak powiedziano powyżej, formułując hipotezę pluralistyczną, Hick opiera się na jednej z podstawowych tez epistemologicznych Kanta, mianowicie przeświadczeniu o aktywnej roli umysłu w konstruowaniu ludzkiego poznania. Zdaniem Kanta poznanie nie jest jedynie biernym odwzorowaniem rzeczywistości znajdującej się poza umysłem, ale wynikiem jednocześnie poznawczej i konstruującej pracy umysłu, w której aprioryczne formy zmysłowości, kategorie intelektu i ostatecznie idee regulatywne czystego rozumu aktywnie działają w procesie poznania.<sup>23</sup> Stanowisko Hicka jest „zastosowaniem podstawowego kantowskiego wglądu do dziedzin, do której on sam nigdy go nie odnosił, mianowicie epistemologii religii”<sup>24</sup>. Jednak, zdaniem Hicka, teoria poznania Kanta odniesiona do zagadnienia religii znajduje potwierdzenie nie tylko w pracach z psychologii społecznej, psychologii poznania oraz socjologii wiedzy, ale także we wcześniejszych rozważaniach innych myślicieli. Idea ta została wyrażona już w XIII wieku przez św. Tomasza z Akwinu, którego zdanie Hick cytuje: *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*, czyli [przedmioty] poznane mieszczą się w podmiocie poznającym, dostrajając się do jego sposobu bytowania<sup>25</sup>.

Rzeczywistość fenomenalna i rzeczywistość noumenalna są jedną i tą samą rzeczywistością rozróżnioną jedynie ze względu na nasze możliwości poznawcze. Opierając się na Kantowskim rozróżnieniu, Hick twierdzi, że Ostateczna Boska Rzeczywistość w swoim aspekcie noumenalnym jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, może jednak być doświadczana jako cały szereg fenomenów religijnych. „Boska Rzeczywistość – pisze Hick – jest doświadczana i myślana przez rozmaite ludzkie umysłowości (*mentality*) ukształtowane przez różne tradycje religijne jako szereg bóstw i absolutów opisywanych przez fenomenologię religii. Owe boskie osoby i nieosobowe metafizyczne przedstawienia (*metaphysical impersonae*), jak będe je nazywał, nie posiadają charakteru iluzorycznego, lecz empiryczny, to znaczy doświadczalny, i są rzeczywiste jako autentyczne przejawy Boskiej Rzeczywistości Noumenalnej”<sup>26</sup>. Sam Kant nie twierdził, iż możemy w jakikolwiek sposób doświadczyć Boga, nawet jako boskiego fenomenu różniącego się od boskiego noumenu. Bóg nie był rzeczywistością napotkaną w doświadczeniu religijnym, ale – obok duszy ludzkiej i idei wszechświata – jedną z idei regulatywnych czystego rozumu nadających jedność ludz-

kiemu poznaniu oraz postulatem rozumu praktycznego niezbędnym w działaniu moralnym. Podkreślmy zatem, iż dla Kanta Bóg nie jest doświadczany, ale postulowany.

Częściowo w zgodzie z Kantem, Hick stwierdza, że *Real an Sich* jest postulowany przez nas jako presupozycja, jednak nie życia moralnego, lecz życia i doświadczenia religijnego, a konkretne boskie postaci są zjawiskowymi przejawami *Real*, pojawiającymi się w sferze doświadczenia religijnego. „Boska Rzeczywistość doświadczana jest przez ludzkie istoty w sposób analogiczny do sposobu, w jaki, zdaniem Immanuela Kanta, doświadczamy zewnętrznego świata: mianowicie przez informacyjny impuls (*informational input*) ze strony zewnętrznej rzeczywistości, interpretowany przez umysł w terminach własnych schematów kategoryalnych i w ten sposób pojawiający się w świadomości jako sensowne fenomenalne doświadczenie”<sup>27</sup> – pisze Hick. W przypadku epistemologii Kanta doświadczenie, które przekracza zwykłe sądy spostrzeżeniowe, kształtowane jest za pomocą apriorycznych i uniwersalnych kategorii intelektu, takich jak na przykład: przyczynowość, substancja, konieczność, negacja, powszechność itd.<sup>28</sup> W przypadku religijnego doświadczenia Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości jest podobnie, powiada Hick. Istnieje jednak różnica polegająca na tym, że podczas gdy kategorie intelektu są powszechne i niezmiennie, kategorie doświadczenia religijnego są uwarunkowane kulturowo i historycznie.<sup>29</sup>

Podsumowując swój wywód na kartach *An Interpretation of Religion*, Hick powiada, iż w przypadku doświadczenia religijnego mamy do czynienia z dwoma fundamentalnymi uwarunkowaniami: postulowaną obecnością Boskiej Rzeczywistości oraz strukturą poznawczą ludzkiej świadomości cechującą się zdolnością odpowiedniego reagowania wobec odczytywanego znaczenia otaczającej rzeczywistości, w tym także rzeczywistości religijnej. Noumenalna Boska Rzeczywistość prezentuje się świadomości za pomocą dwóch podstawowych kategorii: pojęcia Boga jako Osoby występującego w teistycznej formie doświadczenia religijnego oraz pojęcia nieosobowego Absolutu występującego w nieiteistycznej formie doświadczenia religijnego. Boska Rzeczywistość nie jest znana *an Sich*, lecz gdy człowiek odnosi się do niej w modusie spotkania „ja–ty”, doświadczają jej jako osobowej, gdy odnosi się do niej w modusie świadomości nieoso-

<sup>23</sup> Por. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 16-31; klasyczny wykład oczywiście w: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1-2, Warszawa 1957.

<sup>24</sup> *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 240.

<sup>25</sup> *Summa Theologiae* 2-2, q. 1, a. 2, c.

<sup>26</sup> *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 242.

<sup>27</sup> Tamże, s. 243.

<sup>28</sup> Więcej na temat kategorii: I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 80 oraz 110-118.

<sup>29</sup> Por. *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 244.

bowej, doświadcza Absolutu jako nie posiadającego charakteru osobowego i w konsekwencji relacja religijna jest także nieosobowa.<sup>30</sup>

Zapożyczając od Kanta kluczowe rozróżnienie noumenu i fenomenu oraz formułując własną teorię religii jako swego rodzaju konstrukt, Hick tworzy epistemologię religii, która, w jego zamyśle, ma zagwarantować kognitywny charakter języka religijnego i jednocześnie wytłumaczyć różnorodność religii świata. Czy zamysł Hicka się powiódł? Czy udało mu się przekonująco uzasadnić swoją hipotezę pluralistyczną? *Quasi*-kantowska wersja teologii negatywnej spotkała się z wieloma zarzutami. Najważniejsze z nich to zarzut agnostycyzmu transcendentnego i zarzut niezgodnego z intencją Kanta posłużenia się jego kategoriami. W konsekwencji hipoteza Hicka popada w trudne do pogodzenia wewnętrzne sprzeczności, stając się budzącym wiele zastrzeżeń elementem hipotezy pluralistycznej.

### 3. AGNOSTYCYZM TRANSCENDENTALNY

Jako pierwszy wyrażenie „agnostycyzm transcendentálny” zastosował pod adresem hipotezy pluralistycznej Gavin D'Costa. Agnostycyzm – gr. *agnostos* = niepoznawalny – jest stanowiskiem teologicznym i filozoficznym wykluczającym możliwość poznania Absolutu, zarówno jego istnienia, jak i natury.<sup>31</sup> Sam termin został wprowadzony przez Thomasa H. Huxleya, który sugerując się przywołanym przez św. Pawła napisem na jednym z ołtarzy ateńskich, określił tym mianem stanowisko przeciwstawiające się zarówno teizmowi, jak i ateizmowi; stanowisko głoszące, że w sprawach religijnych „nic nie wiemy i wiedzieć nie będziemy, *ignoramus et ignorabimus!*”<sup>32</sup>

Pojęcie transcendentálnego agnostycyzmu D'Costa wprowadza w kontekście analizy zmodyfikowanej przez Hicka wersji weryfikacji eschatologicznej, opracowanej na nowo w świetle hipotezy pluralistycznej.<sup>33</sup> W ar-

<sup>30</sup> Por. *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 245. Warto w tym miejscu przytoczyć zbieżną ze stanowiskiem Hicka opinię niemieckiego filozofa religii Bernharda Welte: „Gdy tajemnica Boga jawi się ludziom w jego objawieniu jako kształt, epifaniczne wydarzenia, w których się ona jawi, niechybnie wywołują po stronie człowieka pewien rezonans, odwołując się przy tym do zasobów jego języka i wyobrażeń. Dzięki człowiekowi będą do niej później przystawać ludzkie wyobrażenia i wzorce językowe (...) Gdzie mówi czy mówił Bóg, tam chce mówić – i wkrótce będzie mówić – także człowiek. Uruchromi on swoją ludzką zdolność, którą Bergson opisuje jako *fonction fabulatrice*. W kształcie Boga będą się zatem ze sobą zraszać boskie i ludzkie rysy”; B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1996, s. 142.

<sup>31</sup> Por. *Religia. Encyklopedia*, PWN, Warszawa 2001, t. 1, s. 95-96; O *niepoznawalności Boga*, „Znak” 1996, nr 491.

<sup>32</sup> Por. W. Galewicz, *William Jamesa spór z agnostycyzmem*, wstęp, do: W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grabler, Kraków 1996, s. 7-33.

<sup>33</sup> G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, University Press of America, 1987, s. 171-185; tenże, *John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution*, w: *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, wyd. H. Hewitt, Jr., St. Martin's Press, New York 1991, s. 3-18.

tykule *Eschatological Verification Reconsidered* Hick odstępkuje od teistycznego i chrześcijańskiego rozumienia weryfikacji eschatologicznej. Powiada on, iż scenariusz podobny do chrześcijańskiej i teistycznej weryfikacji eschatologicznej może także mieć miejsce w innych religiach.<sup>34</sup> Weryfikacja eschatologiczna przestaje być koncepcją związaną z chrześcijańskim teizmem, a staje się uzasadnieniem dla religijnej interpretacji wielu religii: „Zagadnienie nie sprowadza się do pytania, czy prawda chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu czy buddyzmu jest ostatecznie weryfikowalna w ramach ludzkiego doświadczenia, lecz czy prawda interpretacji religijnej jako przeciwstawnej naturalistycznej wizji świata może zostać zweryfikowana”<sup>35</sup>. Zakładając, że eschatologiczne *verificandum* nie musi posiadać cech żadnej z konkretnych religii, Hick sugeruje, że eschaton może istnieć poza jakąkolwiek antycypacją w tradycjach religijnych świata. Transcendentálny agnostycyzm oznacza powstrzymanie się od sądu o teistycznym bądź nie-teistycznym charakterze eschatonu i w konsekwencji przyznanie się do niewiedzy co do ostatecznej natury transcendentnej rzeczywistości.<sup>36</sup> Stanowisko takie ma uchronić Hicka przed zarzutem, że teistyczny Bóg, obecny w pierwszej wersji hipotezy teistycznej (chrześcijańska teologia religii) w centrum świata religii, zostaje, w wyniku krytyki, przeniesiony z centrum ku kresowi świata religii.<sup>37</sup>

Jednakże analiza konsekwencji użytego przez Hicka rozróżnienia między Noumenalną Boską Rzeczywistością a fenomenologicznymi obrazami każe przypomnieć uwagę, którą uczynił David Hume na temat domniemanego przedmiotu doświadczenia mistycznego i jego niepojmowalności. „Czy pozbawiona znaczenia nazwa ma tak wielką wagę? I czym wy, mistycy, głoszący absolutną niepojętość bóstwa, różnicie się od sceptyków lub ateistów, którzy twierdzą, że pierwsza przyczyna wszechrzeczy jest nieznaną i nie da się objąć rozumem?”<sup>38</sup> Idąc śladem Hume'a, można zapytać, w jaki sposób stanowisko Hicka różni się od sceptycyzmu czy wręcz ateizmu. Problemy z transcendentálnym agnostycyzmem są naturalną konsekwencją wprowadzonego przez Hicka rozróżnienia na boski noumenon i religijne fenomeny. Już Kanta pytano o to, w jaki sposób może on udowodnić, że istnieje odpowiedniość między fenomenami a rzeczą samą w so-

<sup>34</sup> Por. *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985, s. 124; G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions...*, dz. cyt., s. 171.

<sup>35</sup> *Problems of Religious Pluralism*, dz. cyt., s. 124-125.

<sup>36</sup> Omawiany artykuł powstał w pierwszej fazie hipotezy pluralistycznej. Także książka D'Costy powstała przed ukazaniem się *An Interpretation of Religion*, dlatego autor nie stosuje jeszcze terminologii, którą Hick ustalił w swoich wykładach Gifforda.

<sup>37</sup> Por. G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>38</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 43.

bie, i w jaki sposób *Ding an Sich* oddziałuje na świadomość.<sup>39</sup> Modyfikując to pytanie, możemy zapytać, skąd Hick wie o istnieniu jakiegokolwiek odpowiedniości między Noumenalną Boską Rzeczywistością a jej osobowymi i nieosobowym przedstawieniami. Czy Hick jest w stanie udowodnić, że w ogóle istnieje jakiś boski noumen kryjący się poza religijnymi fenomenami?

#### 4. CZY HICK POPRAWNIE POSŁUGUJE SIĘ EPISTEMOLOGIA KANTA?

Posłużenie się przez Hicka dystynkcją noumen–fenomen różni się od zastosowania Kantowskiego. Jest to użycie obce Kantowi; jego analiza stosowała się do badania poznania zmysłowego.<sup>40</sup> Wiedząc, że takie wykorzystanie filozofii krytycznej Kanta do analizy doświadczenia religijnego może być uznane za nadużycie, Hick uprzedza krytyki: „W swoim omówieniu kategorii Kant był zainteresowany wyłącznie konstrukcją świata fizycznego w poznaniu zmysłowym. Osoba zainteresowana konstrukcją świata boskiego w obrębie doświadczenia religijnego staje wobec opcji przyjęcia bądź odrzucenia Kantowskiego rozumienia poznania zmysłowego. Żadna z tych teorii ani nie domaga się, ani nie jest niekompatybilna z drugą. Odnotowaliśmy już, że Kantowska epistemologia religii nie była powiązana z Kantowskim rozumieniem poznania zmysłowego. Lecz fakt ten nie powstrzymuje innych, zainspirowanych przez jego podstawową intuicję, od postrzegania religijnego i zmysłowego doświadczenia jako należących do tego samego rodzaju (*continuous in kind*) i tym samym rozciągnięcia Kantowskiej analizy jednego typu poznania, we właściwie zaadoptowanej postaci, do drugiego rodzaju poznania”<sup>41</sup>. Podporządkowując doświadczenie religijne temu samemu schematowi co doświadczenie zmysłowe w epistemologii Kanta, Hick przekonuje, że religijne doświadczenie ma do czynienia tylko z religijnymi fenomenami, będącymi skonstruowanymi przez ludzi ujęciami Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości, jak na przykład Allah, Jahwe, Kriszna, Brahman czy Tao. Nigdy nie jesteśmy w stanie doświadczyć ostatecznej rzeczywistości religijnej samej w sobie.

A zatem podobnie jak Kant również Hick wyznaje przekonanie, że człowiek nie posiada władzy intelektualnej, zdolnej osiągnąć boskiego

noumenu. Nawet w doświadczeniu najgłębszego zjednoczenia mistycznego umysł posługuje się wytworzonymi kulturowo pojęciami i to, co jest doświadczane, to raczej przejaw Boskiej Rzeczywistości (*manifestation of the Real*) niż sama Noumenalna Boska Rzeczywistość (*Real an Sich*). W tym miejscu stajemy wobec niepokojącego paradoksu epistemologii religii Hicka. Możemy bowiem myśleć o Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości, medytować na jej temat, a nawet ją czcić, ale nigdy nie będziemy mogli jej poznać ani doświadczyć.<sup>42</sup> Osobowe i nieosobowe schematyzacje Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości nie odnoszą się do niej bezpośrednio, ale są na nią, jak sądzi Hick, soteriologicznie i eksperymentalnie nakierowane. Nie wyjaśnia to jednak tak naprawdę, w jaki sposób to, co niepoznawalne, staje się poznawalne. Przede wszystkim niejasna jest relacja między niezależnym od religijnego doświadczenia *Real* i kategoriami Boga i Absolutu, które zostały uznane za podstawową strukturę doświadczenia religijnego. Pytanie, w jaki sposób to, co niepoznawalne, zostaje ujęte w pojęciach, pozostaje nierozstrzygnięte.<sup>43</sup>

Ponadto sam Kant nigdy nie włączyłby do szeregu swoich kategorii Boga i Absolutu. Odrzuciłby je nie tylko dlatego, że wykraczają dalej niż doświadczenie może dotrzeć, ale także ponieważ kategorie Kantowskie są uniwersalne i konieczne, podczas gdy wspomniane kategorie religijne powstają w relacji do danej kultury i w ramach niej są stosowane.<sup>44</sup> Tymczasem dla Hicka kategorie Boga i Absolutu mają w doświadczeniu religijnym odgrywać taką samą rolę, jaką w epistemologii Kanta odgrywa dwanaście kategorii rozumienia, które konstytuują doświadczenie, gdy zostaną pobudzone przez zmysły. Kategorie Hicka funkcjonują w dokładnie taki sam sposób jak kategorie Kanta: Noumenalna Boska Rzeczywistość jest niezależną realnością, którą umysł przekształca w fenomeny religijnego doświadczenia za pomocą kategorii Boga i Absolutu.

Podstawowe kategorie Boga i Absolutu są konkretyzowane w religijnym doświadczeniu przez cały szereg rozmaitych bóstw i absolutów czczonych w konkretnych tradycjach religijnych. U Kanta rolę czynnika schematyzującego lub konkretyzującego odgrywał czas, dla Hicka elementem takim jest konkretna kultura. Możemy odnieść się do Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości za pomocą jednej z kategorii, co wprowadza element wyboru. Tymczasem według Kanta kategorie powinny być uniwersalne i konieczne.

<sup>39</sup> Por. A. Wedberg, *A History of Philosophy*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford 1982.

<sup>40</sup> Por. K. Rose, *Knowing the Real*, dz. cyt., s. 74.

<sup>41</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>42</sup> Por. K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>44</sup> Por. tamże.

## 5. SPRZECZNOŚĆ W ROZUMIENIU NOUMENALNEJ BOSKIEJ RZECZYWISTOŚCI

Kenneth Rose zwraca uwagę na fundamentalną sprzeczność w definiowaniu przez Hicka Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości.<sup>45</sup> Z jednej strony Hick definiuje Noumenalną Boską Rzeczywistość w kategoriach transcendentálnych, nazywając ją „koniecznym postulatem”: „Jeżeli Noumenalna Boska Rzeczywistość nie jest i nie może być doświadczana w granicach ludzkiego poznania, dlaczego mamy postulować taką niepoznaną i niepoznawalną *Ding an Sich*? Odpowiedź jest taka, że boski noumenon jest koniecznym postulatem pluralistycznego życia ludzkości. (...) Postulujemy *Real an Sich* jako podstawę prawdziwościowego charakteru tego zakresu form religijnego doświadczenia”<sup>46</sup>. Z drugiej strony Hick nadaje jej charakter przyczyny indukującej doświadczenie religijne: „Jedynie, do czego jesteśmy upoważnieni, mówiąc o noumenalnej *Real* (...) jest to, że jest rzeczywistością, której wpływ wytwarza, we współpracy z ludzkim umysłem, fenomenalny świat naszego doświadczenia”<sup>47</sup>. Jeżeli Noumenalna Boska Rzeczywistość jest czynnikiem przyczynowym, nie może być jednocześnie transcendentálnym postulatem, bo ten jest tylko pojęciem. W świetle epistemologii Kanta kategoria przyczyny odnosi się jedynie do zjawisk.<sup>48</sup> Zdaniem Rose’a różnica między tymi dwoma stanowiskami jest uderzająca i nie do pogodzenia.<sup>49</sup> Hick nie może się zdecydować, które stanowisko przyjąć i często stara się połączyć te dwa ujęcia: „*Real an Sich* jest postulowanym przez nas przedzałożeniem (...) religijnego doświadczenia i religijnego życia, podczas gdy bogowie, a także doświadczani mistycznie Brahman, Sunyata i inni, są fenomenalnymi manifestacjami *Real*

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 108-114.

<sup>46</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>47</sup> Tamże, s. 243.

<sup>48</sup> Zarzut głoszący, że przyjęcie tezy, iż by pobudzają nasze zmysły i w ten sposób tworzą się zjawiska, stał się już tradycyjnym zastrzeżeniem wobec koncepcji noumenów. Jeżeli do stwierdzenia istnienia noumenów dochodzi się na podstawie rozumowania przyczynowego, stosuje się kategorie przyczyny poza granicami, które Kant sam nakreślił. Zdaniem F. Coplestona w tym miejscu Kant dopuścił się niespójności w swoim systemie. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. Jan Łoziński, Warszawa 1996, s. 292.

<sup>49</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz Fredericka Coplestona: „transcendentálne idee czystego rozumu nie mają zastosowania »konstytutywnego«, co znaczy, że nie dają nam one poznania odpowiadających im przedmiotów. Uschematyzowane kategorie intelektu zastosowane do danych zmysłowej naoczności »konstytuują« przedmioty i w ten sposób umożliwiają poznanie ich. Natomiast transcendentálne idee czystego rozumu nie mogą być stosowane do danych zmysłowej naoczności, ani też żaden z odpowiadających im przedmiotów nie jest doprowadzany do naoczności czysto intelektualnej, gdyż nie rozporządzamy władzą takiej naoczności. Tak więc idee transcendentálne nie mają zastosowania konstytutywnego i nie rozszerzają naszego poznania. Jeśli używamy ich, by wykraczać poza sferę doświadczenia i by stwierdzić istnienie rzeczy nie występujących w doświadczeniu, nieuchronnie wkładamy się w te pozory, których ujawnienie jest celem *Dialektyki transcendentálnej*”. Por. tenże, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 325.

zachodzącymi w obrębie religijnego doświadczenia”<sup>50</sup>. Nie jest rzeczą logicznie spójną, uważa Rose, twierdzić, że postulowany transcendentálny obiekt, którym jest *Real an Sich*, posiada swoje przejawy, że oddziałuje na ludzkie procesy poznawcze i generuje doświadczenie religijne. Wbrew temu, co pisze Hick, niemożliwy do doświadczenia transcendentálny postulat nie może oddziaływać na ludzką świadomość. Podstawowe pytanie brzmi: Czy Hick traktuje Noumenalną Boską Rzeczywistość jako postulat spełniający zasady *quasi*-kantowskiej logiki transcendentálnej, czy jest to jeszcze jedna, obok biologicznego procesu poznawczego i uwarunkowań kulturowych, przyczyna doświadczenia religijnego? Jeśli Hick traktuje Noumenalną Boską Rzeczywistość jako postulat, sprzeczność pozostaje. Jeśli zaś jako częściową przyczynę doświadczenia religijnego, stanowisko da się obronić pod warunkiem odrzucenia kantowskiego odróżnienia noumen-fenomen.<sup>51</sup>

### ZAKOŃCZENIE

W ostatnim rozdziale swojej książki *Knowing the Real* Kenneth Rose rozwija krytykę hipotezy pluralistycznej Hicka, stwierdzając wprost, iż zasadniczą słabością jego stanowiska jest właśnie wykorzystanie Kantowskich kategorii i opisywanie *Real an Sich* jako postulatu transcendentálnego. Niestety, Hickowi nie udaje się wykazać, w jaki sposób w ramach jego hipotezy pluralistycznej niepoznawalna i niedoświadczalna *Real an Sich* może być – jest! – przedmiotem całej serii doświadczeń o charakterze religijnym. Brak jasnego wytłumaczenia związku między noumenem a fenomenem w doświadczeniu religijnym oznacza jedynie, iż oprócz nieweryfikowalnego roszczenia, że Noumenalna *Real* istnieje, filozofia religii Hicka popada ostatecznie w niekognitywistyczny funkcjonalizm. W ostateczności o Bogu wiemy niewiele i nie wiemy, czy jest to wiedza prawdziwa. A nawet posiadając tę niepewną wiedzę, nie wiemy, w jaki sposób to, co wiemy o Bogu (sfera fenomenów), odnosi się do tego, czego o Bogu nie wiemy (sfera noumenalna). Wiemy tylko, że istnieją religie, które są kontekstem zbawczego przekształcenia. Funkcją religii jest zbawienie – przejście od *self-centredness*, skupienia na sobie, do *Reality-centredness*, skupienia na Bogu, a nie poznanie. Każda z tych religii jest na swój sposób prawdziwa (bo skuteczna!) i apofatyczna (bo to, co Boskie, jest ostatecznie niepoznawalne).

<sup>50</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 243.

<sup>51</sup> Por. K. Rose, dz. cyt., s. 109-110.



Zdaniem Rose'a, chcąc ratować stanowisko Hicka, należałoby na nowo przemyśleć ideę Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości jako częściowo transcendentnej przyczyny religijnego doświadczenia. Rose zwraca także uwagę na fakt, że niektóre idee Hicka mogłyby stać się bardzo użyteczne w tworzeniu nowej, nie-transcendentalnej hipotezy pluralistycznej. Są to: poznawcza niejednoznaczność wszechświata, ludzka wolność poznawcza, wiara jako interpretacja, racjonalność zaufania wobec własnego doświadczenia. Jednakże tworzenie ulepszonej wersji hipotezy pluralistycznej to już zupełnie nowe intelektualne wyzwanie, które przekracza nie tylko ramy niniejszego referatu, ale i, jak na razie, zakres całego dorobku filozoficznego Johna Hicka.

## ROZPRAWY

RYSZARD F. SADOWSKI

### HANSA JONASA KONCEPCJA CELOWOŚCI

#### 1. WSTĘP

W ramach własnej koncepcji filozofii biologii i etyki odpowiedzialności Hans Jonas musiał odnieść się do szerszej perspektywy, wskazując na wizję świata, z którą byłyby zgodne jego koncepcje. Jonasowska wizja świata, którą można określić jako *monizm organizmalny*, zdaje się być o wiele bliższa klasycznej koncepcji rzeczywistości obecnej w starożytności niż nowożytnej wizji świata, oddanego w wyłączne władanie nauk przyrodniczych. Poglądy Jonasa uwzględniają jednak zarówno osiągnięcia współczesnych nauk szczegółowych,<sup>1</sup> jak i gruntowną znajomość myśli antycznej z jej szacunkiem dla uporządkowanego, celowego i będącego nośnikiem wartości kosmosu.

Celowość stanowiła istotny element filozoficznych koncepcji Jonasa. Różnica w rozumieniu celu przez myśl starożytną i nowożytną była, w jego opinii, ważna dla zrozumienia przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego i stosunku człowieka do przyrody. Dokonując refleksji nad rzeczywistością postrzeganą w perspektywie zaproponowanej przez no-

<sup>1</sup> Por. L. Vogel, *From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston 1996, s. 2.

wożytność, Hans Jonas stwierdził, że świat został w niej pozbawiony celu, wartości oraz hierarchicznego porządku bytów.<sup>2</sup> W świecie tym jedynie człowiekowi przysługują cele i intencje.<sup>3</sup> Wizja taka była całkowicie sprzeczna z jego koncepcją celowości, którą przypisywał nie tylko człowiekowi, ale także organizmom żywym, a nawet materii nieożywionej.

## 2. KLASYCZNA A NOWOŻYTNA WIZJA ŚWIATA

Wizja świata na przestrzeni historii ulegała zmianom. Starożytna – arystotelesowska – koncepcja świata znacznie odbiegała od ujęcia nowożytnego wykreowanego przez Bruno, Keplera, Kopernika, Galileusza, Bacona, Pascala, Kartezjusza i wielu innych. Starożytni postrzegali kosmos jako harmonijny porządek ostatecznych przyczyn, podczas gdy z nowożytnego punktu widzenia świat był jedynie matematycznie uporządkowanym, mierzalnym obiektem.<sup>4</sup> Nauka w starożytności była środkiem pomocnym w zrozumieniu przyrody, podczas gdy w nowożytności służyła do zawiadnięcia nią.<sup>5</sup> Nowożytna zmiana w spojrzeniu na przyrodę dokonała się za przyczyną trzech ważnych czynników: geometrycznego podejścia do przyrody, odkryć matematycznych oraz zastosowania eksperymentu naukowego.<sup>6</sup>

W klasycznej koncepcji greckiej termin „kosmos” oznaczał porządek i swym zakresem obejmował wszystko, co jest. Nie chodziło tu jedynie o ilościowe ogarnięcie całości bytu. Termin „kosmos” w swych konotacjach wyrażał grecką świadomość szlachetnej całości, w której panuje ład. Przypisywano mu nawet boski charakter, a niekiedy wprost nazywano go bogiem. W świecie klasycznym człowiek miał dwa cele: kontemplację oraz

naśladowanie kosmosu, a jego miejsce w kosmosie nie było w żaden sposób uprzywilejowane, człowiek stanowił integralną jego część.

Hans Jonas obwiniał filozofię nowożytną o odejście od klasycznej wizji świata. Konsekwencje zerwania z koncepcją klasyczną są, w opinii Jonasa, dalekosiężne i o wiele poważniejsze, niż przypuszczamy.

Nie ma już kosmosu, z którego immanentnym logosem mój własny logos mógł odczuwać pokrewieństwo, nie ma już właściwego całości porządku, w którym człowiek miał swoje miejsce. Miejsce to jawi się teraz jako nagi, ślepy przypadek. (...) Całkowita przygodność naszego istnienia w tym systemie pozbawia ów system jakiegokolwiek sensu ludzkiego, pojmowanego jako możliwa struktura odniesień dla naszego rozumienia samych siebie<sup>7</sup>.

Konsekwencją „obojętności” przyrody było to, że nie jest już ona nakierowana na żaden cel, jak było to w starożytności.

Wraz z odrzuceniem teleologii poza system przyczyn naturalnych, natura sama bezcelowa, zaprzestała dostarczać sankcji możliwym celom stawianym przez człowieka. Wszechświat, w którym nieobecna jest wewnętrzna hierarchia bytów – jak w przypadku wszechświata kopernikańskiego – nie daje już ontologicznej podbudowy dla wartości i pozostawia poszukującą sensu i wartości jaźń ludzką bez reszty samej sobie. Sensu już się nie odkrywa, lecz się go „nadaje”. Wartości nie dostrzega się w obiektywnej rzeczywistości, lecz postuluje się je w aktach wartościowania. Cele, jako funkcja woli, są wyłącznie mym własnym tworem. W miejsce widzenia staje wola, której temporalny charakter wyrugowuje ponadczasowość „dobra samego w sobie”<sup>8</sup>.

Świat widziany przez Pascala czy Kartezjusza jest wprawdzie dziełem Boga, a człowiek w nim żyjący nadal może szukać swego odniesienia do Stwórcy. Porządek, który panuje w tym świecie – jak zauważył Jonas – nie wskazuje jednak celu, jaki przyświecał Stwórcy. Poznając stworzenie, nie można dostrzec boskiej dobroci, mądrości czy doskonałości. Czasowy i przestrzenny bezmiar świata wyraża jedynie boską potęgę. Rozciągłość jest bowiem jedynym istotnym atrybutem świata, który liczy się w nowożytności.<sup>9</sup>

Starożytna gnoza, która podobnie jak myśl nowożytna również odeszła od klasycznej wizji świata, sytuowała człowieka na pozycji wrogiej światu

<sup>2</sup> Por. H. Jonas, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs 1974, s. 69; por. także: tenże, *Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, dz. cyt., s. 88-89; S. Donnelley, H. Jonas, *The Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, „Social Research” 1989, nr 56, s. 645; L. Vogel, *Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism: The Case of Heidegger*, „International Journal of Philosophical Studies” 1995, nr 3, s. 57; L. Vogel, „The Outcry of Mute Things”: *Hans Jonas's Imperative of Responsibility*, w: *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, red. D. Macauley, New York 1996, s. 168.

<sup>3</sup> Por. H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, dz. cyt., s. 170; por. także: tenże, *Philosophical Aspects of Darwinism*, w: tegoż, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston 2001, s. 44; tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, w: tegoż, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 60.

<sup>4</sup> Por. R. Warner, *Introduction. The Mind-Body Debate*, w: *The Mind-Body Problem: The Current State of the Debate*, red. R. Warner, T. Szubka, Oxford-Cambridge 1995, s. 8-9.

<sup>5</sup> Por. L. R. Kass, *The New Biology: What Price Reliving Man's Estate?*, „Science” 1971, nr 4011, s. 782.

<sup>6</sup> Por. H. Jonas, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>7</sup> Tenże, *Epilog: gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*, w: tegoż, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 340.

<sup>8</sup> Tamże, s. 340-341.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 341.

i wyznaczała mu w ten sposób jakiś kierunek. „Obojętna” nowożytna nauka nie wyznaczała natomiast żadnego kierunku. Nowożytny świat nie był ani wrogi, ani przyjazny. Obecny w nim człowiek, który jako jedyny był „nieobojętny”, „zwrócony jest wyłącznie ku śmierci, sam na sam ze swą przygodnością i obiektywnym bezsensem projektowanych przez siebie sensów...”<sup>10</sup>

Zgoda na nowożytną wizję świata jest, zdaniem Jonasa, przyczyną współczesnego nihilizmu oraz kryzysu ekologicznego, przed jakim staje dzisiejszy człowiek. Wszystko to dzieje się z powodu odebrania przyrodzie wewnętrznej wartości i celu oraz sprowadzeniu jej do niemej i obojętnej materii.

Przyroda nie jest miejscem, gdzie można by szukać celów. Nie istnieją żadne preferencje skutków wywołanych przez przyczyny: całkowita absencja ostatecznych przyczyn oznacza, że przyroda jest obojętna w rozróżnianiu wartości. Cele przyrody nie mogą być pokrzyżowane, ponieważ ona ich nie posiada. Przyroda jedynie kontynuuje swoje trwanie – ale ten proces jest „ślepy”. (...) Wszczęświat, przyroda ożywiona i nieożywiona są pozbawione jakiegokolwiek własnej „woli”<sup>11</sup>.

Wykreowana w ten sposób nowożytna postawa względem przyrody umożliwiła wprawdzie niespotykane wcześniej zapanowanie nad nią, w swych konsekwencjach prowadzi jednak do wyniszczenia przyrody i stawia pod znakiem zapytania przetrwanie życia w ogóle, a nawet samego życia w formie ludzkiej.<sup>12</sup>

### 3. CEL, CZYLI TO, ZE WZGLĘDU NA CO RZECZ ISTNIEJE

Analizując celowość w przyrodzie, Jonas określił cel jako „to, ze względu na co rzecz istnieje, i dla wywołania lub zachowania czego zachodzi dany proces lub spełniane jest dane działanie”<sup>13</sup>. Cel odpowiada na pytanie „Do czego?”<sup>14</sup> Prowadząc badania, oparł się na analizie celowości na przykładzie młotka, organu trawiennego, czynności chodzenia oraz insty-

tucji sądu, które w jego opinii reprezentowały szerokie spektrum zjawiska celowości.<sup>15</sup>

Celem młotka, tym, „do czego” on służy, jest przybijanie. Cel w przypadku młotka niejako konstytuuje sam przedmiot i jego działanie. Funkcja–cel przynależy do pojęcia młotka, które istniało wcześniej niż sam młotek i przyczyniło się do jego powstania.<sup>16</sup> W przypadku przedmiotów takich jak młotek czy zegar, pomimo że cel je definiuje, to jednak znajduje się on poza nimi. Młotek nie „posiada” celu, jego cel przynależy do twórcy czy użytkownika młotka. Dotyczy to wszystkich nieożywionych narzędzi, którym nie przysługują żadne cele własne.<sup>17</sup>

Przeciwnym biegunem różnorodnych „przedmiotów”, którym przypisywane są cele, jest instytucja sądu. Podobnie jak młotek sąd jest wytworem człowieka, jest instytucją powołaną do istnienia w celu wymierzania sprawiedliwości. Podobnie jak w przypadku młotka pojęcie sądu poprzedzało samą instytucję. Pojęcie wymierzania sprawiedliwości stanowi podstawę istnienia tej instytucji nie tylko w sensie bycia jej przyczyną, ale także znajduje się w niej samej, by instytucja sądu mogła spełniać swoją rolę. Inaczej jednak niż młotek, którego cel znajduje się poza nim, instytucja sądu ma swój cel immanentny. Zarówno jej twórcy, jak i sama instytucja posiadają swoje własne cele. W przypadku nierealizowania celów przez zegar i sąd sytuacja wygląda radykalnie inaczej.<sup>18</sup> O ile w przypadku młotka czy zegara można powiedzieć, że ich cel jest racją ich istnienia, o tyle w przypadku sądu jego cel jest ponadto warunkiem jego funkcjonowania.

Kolejną zasadniczą różnicą między przedmiotami typu młotek a instytucją sądu jest możliwość poznania ich celów przez analizę cech fizycznych. Analizując parametry fizyczne i budowę zegara, można poznać „do czego” służy. Najbardziej wnikliwa analiza fizycznych własności instytucji sądu nie da natomiast podstaw do określenia celu tej instytucji.<sup>19</sup> Pomi-

<sup>15</sup> W trzecim rozdziale *Zasady odpowiedzialności* Jonas dokonał drobiazgowej analizy celowości na przykładzie tych „przedmiotów”. Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 103-148.

<sup>16</sup> Potrzeba i samo pojęcie pomiaru czasu leżały u podstaw zbudowania zegara, który definiuje się przy pomocy tego pojęcia. W przypadku zegara jego cel jest niezmiernie blisko związany z jego istotą. Gdyby zegar nie miał na celu mierzenia czasu, prawdopodobnie nigdy by nie powstał. Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 105.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 105; por. także tenże, *Cybernetics and Purpose: A Critique*, w: tegoż, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 112; tenże, *The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life*, dz. cyt., s. 59.

<sup>18</sup> Nikt nie wini zegara za to, że źle mierzy czas. Zarzuty są w tym przypadku kierowane pod adresem zegarmistrza – twórcy zegara. W przypadku instytucji sądu natomiast, gdy istnieją jakieś nieprawidłowości i nie jest wymierzana sprawiedliwość, nikt nie stawia zarzutów tym, którzy stworzyli podstawy prawne dla powstania sądu. Zarzuty te są kierowane pod adresem sędziów. W przypadku prostego narzędzia winę ponosi twórca. W przypadku instytucji sądu winą obarczany jest nie twórca, lecz niezależny od niego jego wytwór. Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 106-107.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 107-108.

<sup>10</sup> Tamże, s. 356-357.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, dz. cyt., s. 69.

<sup>12</sup> Por. J. Greisch, *Od gnozy do zasady odpowiedzialności. Rozmowa z Hansem Jonasem*, „Literatura na Świecie” 1992, nr 7, s. 105.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 103.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 103.

mo że instytucja sądu posiada swój immanentny cel, nie stanowi celu sama w sobie – nie jest swym własnym celem. Zarówno o młotku, jak i o instytucji sądu można powiedzieć, że są bytami celowymi, których cel został ustanowiony i jest utrzymywany przez człowieka.<sup>20</sup>

Kolejne analizowane przykłady to czynność chodzenia i organ trawien-ny. Różnią się one zasadniczo od poprzednich tym, że nie są sztucznie wytworzone przez człowieka, lecz powstają naturalnie. Grupę tę można dalej podzielić ze względu na funkcjonowanie zależne od woli lub mimowolne. Chodzenie w sposób oczywisty należy do pierwszej grupy, podczas gdy trawienie do drugiej. W przypadku chodzenia wykraczamy poza domenę czysto ludzkiej intencji, ponieważ zwierzęta również poruszają się i robią to zgodnie ze swoją „wolą”.<sup>21</sup> Analizując celowość w odniesieniu do organizmów żywych i do takich wytworów człowieka, jak np. samonaprowadzające się torpedy czy inne podobne im urządzenia, Jonas stwierdził, że tylko organizmom żywym można przypisać celowość. Organizmy są bowiem wyposażone w pragnienia, które są ufundowane na konieczności nieustannego odnawiania się organizmu poprzez metabolizm oraz na elementarnym pragnieniu przetrwania. Proces ten jest obecny we wszystkich formach życia, w których konieczność i wola łączą się wzajemnie, wyrażając się na poziomie zwierzęcym w postaci emocji czyniących ich zachowania celowymi. Cybernetyczne modele redukują zachowania do jedynie dwóch elementów: odbierania bodźców oraz poruszania się, podczas gdy w rzeczywistości celowość organizmów wyraża się w triadzie: postrzeganie, poruszanie się oraz emocje. Te ostatnie są spoiwem łączącym pozostałe elementy i stanowią zwierzęcy „przekład” podstawowego dążenia (obecnego nawet na poziomie przedzwierzęcym), które opiera się na metabolizmie.<sup>22</sup>

W przypadku czynności chodzenia cel określa się za pomocą wyrażenia „po to, by”. Chodzi się po to, by dojść do danego miejsca. Chodzenie jest możliwe dzięki nogom, które stanowią „naturalne” narzędzie do przemieszczania i są częścią swego użytkownika. Nogi same nie chodzą, czyni to ich użytkownik przy ich pomocy. Podobnie jak w przypadku zmysłów widzą nie oczy, ale ich użytkownik dzięki nim. Słyszą nie uszy, lecz ich posiadacz za ich pomocą.<sup>23</sup> Samo wyrażenie „po to, by” wskazuje na wolę użytkownika. Funkcja motoryczna jest w bardziej oczywisty sposób związana z wolą. Percepcja bowiem dokonuje się nawet mimowolnie, chociaż

aktem woli postrzegający podmiot może ją odpowiednio ukierunkować. Najbardziej wyraźnym przykładem rozróżnienia pomiędzy użyciem organu a jedynie jego posiadaniem jest aparat ruchu. Jego użycie wskazuje bowiem na różnicę między jego ogólnym celem a konkretnym celem jego użytkownika. Organ ten stanowi podstawę do podjęcia „decyzji”, dotyczącej użycia lub nieużycia tego organu oraz samego sposobu jego użycia.<sup>24</sup> Organ ruchu jest pod tym względem podobny do młotka, który umożliwia wbijanie, podobnie jak nogi umożliwiają chodzenie.

Bezdiskusyjny jest „woluntarny” charakter działania aparatu ruchu u człowieka. Powstaje jednak pytanie dotyczące łańcucha celów i środków w ludzkim działaniu. Człowiek, jako byt świadomy, podejmuje decyzję i realizuje ją poprzez wypełnienie poszczególnych etapów prowadzących do osiągnięcia wyznaczonego sobie celu.<sup>25</sup> Czy motywy muszą być jednak zawsze świadome i czy odległy cel przesądza o realizacji prowadzących do niego celów bliższych jako środków? Jak przedstawia się ta kwestia w przypadku zwierząt? Nie można im bowiem przypisać tak wyraźnego jak u człowieka łańcucha celów i środków, chociaż bezsprzecznie także zwierzęta nastawione są na osiągnięcie celu.<sup>26</sup> Szczególnie tam, gdzie chodzi o zaspokojenie głodu, popędu seksualnego czy wychowanie potomstwa, bardziej rozumne zwierzęta obdarzone centralnym układem nerwowym wykazują wyraźnie „zainteresowanie” i głęboką emocjonalność cechującą ich dążenie do celu.<sup>27</sup> Rozważając tę kwestię, Jonas opowiedział się za obecnością subiektywności nie tylko u człowieka – jak chciał tego Kartezjusz – ale także u zwierząt. Nie określając, w którym miejscu łańcucha ewolucyjnego subiektywność ma swój początek, Jonas pytał, czy ma ona efektywny wpływ na realizację celów.<sup>28</sup> Jego odpowiedź była twier-

<sup>20</sup> Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 112-113; por. także: tenże, *Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals*, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>21</sup> Ktoś np. idzie, by dojść do określonego miejsca, gdzie ma spotkać się z przyjacielem, by coś z nim omówić, by podjąć jakąś decyzję, a przez to wywiązać się z jakiegoś obowiązku. Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 115.

<sup>22</sup> Ilustrując ten problem, Jonas posłużył się parą ptaków. Początkowo ptaki zbierają żdźbła trawy i gałązki, by wybudować gniazdo, w którym następnie składają jaja, wysiadują je i wychowują pisklęta, dla których przynoszą pożywienie. Trudno byłoby jednak zgodzić się z twierdzeniem, że ptaki od samego początku wykraczały poza cele pośrednie i antycypując to, co ma wydarzyć się za kilka tygodni, od początku „miały na względzie” wychowanie potomstwa. Skłonni jesteśmy raczej przyznać, że poszczególne etapy w realizacji ostatecznego celu dokonują się krok po kroku, niejako instynktownie. Ptaki są wiedzione popędem, który w pewnych sytuacjach, momentach i w odpowiedzi na określone bodźce wymusza dane reakcje. Przy czym każdy z poszczególnych kroków jest skoncentrowany na sobie i w jego horyzoncie nie ma miejsca na dalsze cele i prowadzące do nich kolejne kroki. Na danym etapie można chyba mówić o pewnym zwierzęcym „chceniu”, prowadzącym do osiągnięcia danego celu pośredniego. Por. tamże, s. 116-117.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 122-123.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 110-111.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 112.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Cybernetics and Purpose: A Critique*, dz. cyt., s. 126.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Biological foundations of Individuality*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, dz. cyt., s. 198-199.

dząca. Subiektywność posiada zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną siłę przyczynową, tzn. myśli mają władzę określania siebie w myśleniu, a poprzez ciało w działaniu.<sup>29</sup> Jonas był przekonany, że „sfera woluntarnej aktywności cielesnej u człowieka i zwierzęcia (zilustrowana »chodzeniem«) jest miejscem rzeczywistej determinacji przez cele i zamierzenia, obiektywnie realizowane przez te same podmioty, które subiektywnie je żywią. Stwierdzenie to kryje też w sobie uznanie, że skuteczność celów nie jest związana z rozumnością, refleksją i wolnym wyborem – to znaczy z człowiekiem”<sup>30</sup>. Wiązał on tę skuteczność raczej ze świadomością, subiektywnością i „chczeniem”, które są obecne nie tylko w człowieku.<sup>31</sup>

Kolejnym przedmiotem analizy Jonasa był organ trawienny. W oparciu o wcześniejsze przykłady Jonas starał się uzasadnić obecność celowości, którą wyraźnie łączył z subiektywnością. Określił to następująco – „Nie istnieje organizm pozbawiony celowości, nie istnieje celowość bez subiektywności”<sup>32</sup>. Powstaje jednak pytanie dotyczące działań nieświadomych, pozawolitywnych i niespontanicznych funkcji organów tych organizmów, które są nieświadome czy wręcz nie posiadają mózgu w ogóle. Jonas nie mógł się zgodzić na to, by celowość przysługiwała tylko bytom świadomym, ponieważ prowadziłoby to do dualizmu świata ożywionego, który był nie do pogodzenia z jego filozofią. Jednym organizmom przysługiwałyby celowości, podczas gdy innym nie. Istniałaby radykalna różnica między jedną i drugą grupą, która nie byłaby już różnicą stopnia, ale jakości. Ponadto działania organizmów świadomych należałoby podzielić na te, które dokonują się w pełni lub przynajmniej częściowo świadomie, oraz te, które zachodzą poza wiedzą świadomości, jak np. trawienie.<sup>33</sup>

Jonas uważał, że celowość występuje w całej przyrodzie, nawet poza organizmami obdarzonymi subiektywnością. Stał bowiem na stanowisku, że subiektywność jest „powierzchniowym” zjawiskiem przyrody, która posiada zaczątki subiektywności także w swym „wnętrzu”. Ze względu na to, że subiektywność wskazuje na skutkujący cel, Jonas stwierdził, że całej materii, w której ukryty jest zadatek subiektywności, należy przypisać posiadanie celu.<sup>34</sup> Opierając się na świadectwie życia, twierdził, że podobnie jak subiektywność cel jest głęboko zakorzeniony w całej przyrodzie. Wy-

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 124.

<sup>30</sup> Tamże, s. 125-126.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>32</sup> Tenże, *Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism*, w: tegoż, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 91.

<sup>33</sup> Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 128; por. także: S. Donnelly, H. Jonas, *The Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, dz. cyt., s. 645.

<sup>34</sup> Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 135, 123-124.

dając życie, przyroda wskazuje bowiem na przynajmniej jeden określony cel, którym jest samo życie.<sup>35</sup> Nie przesądził jednak, czy życie jest jedynym i głównym celem przyrody, stwierdził jedynie, że jest ono jej celem.

Celowość obecna w przyrodzie wyraża się w jej „chceniu”, które jest skierowane poza siebie i wcale nie musi łączyć się z wiedzą dotyczącą celu. Owo „chcenie” musi posiadać jednak pewną zdolność rozróżniania, która wyraża się w tym, że przy napotkaniu układu fizycznego, stwarzającego sprzyjające okoliczności, przyczynowość udziela takiemu układowi selektywnego pierwszeństwa. Takie „chcenie”, czy „tęsknota” za odpowiednimi warunkami (by świadomość czy życie mogły w przyrodzie zaistnieć) mogłaby być czynna przyczynowo. Dzięki niej bowiem przy pierwszych sprzyjających okolicznościach obecna w przyrodzie tendencja mogłaby się zrealizować.<sup>36</sup> Jonas stwierdził, że istnieje w przyrodzie pewne „ukierunkowanie na” cel czy „dyspozycja do” celu, która prowadzi do jego osiągnięcia.<sup>37</sup> Tendencja ta jest szczególnie widoczna od momentu wyłonienia się życia i jest ona skierowana na to, by b y ć.<sup>38</sup> Jonas był przekonany, że „cel został rozciągnięty poza wszelką świadomość, ludzką i zwierzęcą, na cały świat fizyczny jako jego źródłowa zasada wrodzona. Otwarte pozostać może pytanie, jak dalece jego władanie w istotach żywych sięga w dół, ku bardziej elementarnym formom bytu. Miejsce i gotowość nań muszą zostać przypisane byciu natury jako takiemu”<sup>39</sup>.

Analizując myśl Jonasa, Leon Kass określił człowieka, odnosząc się do przysługującej mu celowości: „Jestem dążącym, niepodzielnym, zatroskanym o siebie ja” oraz „Ja pragnę i dążę, więc jestem”.<sup>40</sup> Postrzegany w ten sposób człowiek stawia sobie cele, które mogą być zagrożeniem dla przyrody, przynajmniej w jakiejś jej części. Przypisując celowość całej przyrodzie, Jonas wskazał na pewną emancypację człowieka, którego cele różnią się od celów przyrody jako całości. Pytał więc o to, czy przyroda może

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 139; por. także: tenże, *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, w: tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, tłum. G. Sowiński, s. 58; tenże, *The Burden and Blessing of Mortality*, w: tegoż, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, dz. cyt., s. 92-93; tenże, *Biological foundations of individuality*, dz. cyt., s. 197.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, dz. cyt., s. 59.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 140. Jonas wyraźnie odrzucił obecność jakiegoś planu, według którego rozwijałaby się materia, dopuszczał jednak możliwość istnienia tendencji (swego rodzaju tęsknoty), która wykorzystuje pozytywne okoliczności, które się w kosmosie nadarzają. Por. tenże, *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, dz. cyt., s. 57.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 141, 153; por. także: tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, w: tegoż, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, dz. cyt., s. 4.

<sup>39</sup> Tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 141.

<sup>40</sup> Por. L. R. Kass, *Appreciating the Phenomenon of Life*, „Hastings Center Report” 1995, nr 25, s. 6.

dalej tolerować ludzki umysł, który powstał na jej bazie? Czy raczej powinna go wyeliminować jako zbyt destruktywny dla jej porządku?<sup>41</sup>

W celowościowej koncepcji przyrody Jonas przyznał człowiekowi pierwszeństwo, uznając go za „koronę” celowego dążenia przyrody.<sup>42</sup> W swojej regresywnej analizie świata przypisał on celowość takim formom życia, jak organizmy zwierzęce i roślinne, a nawet materii nieożywionej. Subiektywność, z którą łączył celowość, nie musi koniecznie łączyć się ze świadomością. Uważał, że także w tym, co nieświadome, a nawet niesubiektywne czy nieożywione, istnieją pewne stopnie celowości. To, co świadome i ożywione, jest efektem pierwotnej przyczynowości ukrytej w przyrodzie, której celem jest wytworzenie coraz to wyższych jej form. Całej rzeczywistości przypisał więc celowość, w sensie ścisłym (w przypadku człowieka) lub w niższych jej formach (w przypadku organizmów żywych), lub w pewnej tendencji wyrażającej się w „chcieniu” lub „pragnieniu” ukrytej w materii nieożywionej.<sup>43</sup> Stwierdził nawet, że sama celowość jest celem „przedsięwzięcia kosmicznego”, bez której wszechświat byłby pusty.<sup>44</sup>

#### 4. CELE CZŁOWIEKA A CELE PRZYRODY

Jonas jednoznacznie opowiedział się za obiektywnym istnieniem wartości, celowości i godności w przyrodzie. Właśnie z nich wywodził obowiązek troski o przyrodę. Odrzucał więc stanowisko, że kwestia wartości jest sprawą subiektywną i zależną od skłonności i życzeń podmiotu. Stał na stanowisku, że wartości są ufundowane na metafizyce, która daje szansę na wypracowanie obiektywnej koncepcji wartości. Jonas był świadomy, że popadł tu w konflikt z powszechnie obowiązującymi poglądami. Zakwestionował bowiem dwa zasadnicze dogmaty nowożytności: istnienie prawdy metafizycznej oraz tezę, że z faktu istnienia nie można wywieść powinności.<sup>45</sup> Konsekwencją takiego stanowiska był pogląd, że nowożytne przyrodoznawstwo nie jest w stanie przedstawić pełnego obrazu rzeczywistości, ponieważ usunęło z pola swoich wpływów całą sferę warto-

ści. Ponadto zgoda na przejście od „jest” do „powinno być” stanowiła podstawę, w oparciu o którą Jonas przedstawił swą zasadę odpowiedzialności. Wskazał w ten sposób na zawarty w przyrodzie cel – jeżeli życie jest, zatem należy zrobić wszystko, by nadal mogło istnieć i się rozwijać. Decydując się na ten krok, Jonas naraził się na krytykę całej nowożytnej tradycji filozoficznej, obarczającej go błędem naturalistycznym, zgodnie z którym wartości są właściwościami rzeczy i deskryptywnie określonych stanów rzeczy, nie zaś projekcjami potrzeb i oczekiwań człowieka względem rzeczy i faktycznych stanów rzeczy.<sup>46</sup> Ten kontrowersyjny krok pozwolił Jonasowi na wywiedzenie powinności człowieka względem przyrody. Wpłynął również rozstrzygająco na pozycję człowieka w świecie, wskazując jednocześnie na jedność człowieka i całej reszty przyrody ożywionej, przy jednoczesnym wskazaniu ludzkiej wyjątkowości.

Jonas budował jedność przyrody przede wszystkim w oparciu o wypracowaną przez siebie koncepcję organizmu, dostrzegając ją jednak w dużo szerszej perspektywie. Uważał, że nie ma wyraźnej granicy między światem ożywionym i nieożywionym, ponieważ tendencje do życia można odnaleźć już w materii nieożywionej. Łączył różnorodne królestwo życia, przyznając wszystkim formom żywym obok celowości także subiektywność i wolność proporcjonalnie do stadium ich rozwoju ewolucyjnego. Człowieka traktował jako integralną część przyrody, choć przypisywał mu szczególną pozycję. Wynikało to z faktu, że człowiek jest najpełniejszą „wypowiedzią” przyrody, najwyższą wypracowaną przez nią formą, której przysługuje celowość w najbardziej dojrzałej postaci.

Jonas twierdził jednak, że nie tylko człowiek, ale także wszystkie organizmy żywe ujawniają swój cel w postaci troski o własny byt i są skierowane ku światu w celu odsunięcia swej śmierci. Najwyraźniej ilustruje to obecny u wszystkich organizmów metabolizm. Doświadczając nieustannej możliwości śmierci, organizmy dochodzą do rozpoznania siebie i czynią z siebie swój własny cel. Jonas uważał, że negocjując śmierć, istnienie organizmów przeobraża się w egzystencję, a więc w nieustanne wybieranie siebie w istnieniu.<sup>47</sup> Natomiast człowiekowi, w opinii Jonasa, przysługiwał wyjątkowy cel, którym jest już nie tylko troska o swoje trwanie, ale także troska o przyrodę. Uważał jednak, że troska o przetrwanie rodzaju ludzkiego jest znacznie ważniejsza niż przetrwanie jakichkolwiek innych form życia. Uzasadniał to tym, że istoty ludzkie posiadają specjalną

<sup>41</sup> Por. H. Jonas, *Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future*, „Social Research” 1994, nr 61, s. 831.

<sup>42</sup> Por. U. Melle, *Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas*, „Human Studies” 1998, nr 21, s. 342.

<sup>43</sup> Por. S. Donnelley, *H. Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, dz. cyt., s. 647.

<sup>44</sup> Por. H. Jonas, *Co istnienie subiektywności wnosi do rozpoznania kosmologicznego?*, w: tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, dz. cyt., s. 57.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, dz. cyt., s. 92-93.

<sup>46</sup> Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 145-146.

<sup>47</sup> Por. L. Vogel, *Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, w: H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, dz. cyt., s. 9-10.

godność jako a g e n s i moralni. Godność ta wypływa z faktu, że ich cele wykraczają poza cele witalne. Dlatego głównym obowiązkiem człowieka jest uchronienie obecnej w nim odpowiedzialności moralnej, która znacznie przekracza inne przymioty, jakie wyłoniła przyroda.<sup>48</sup> Zwrócił na to uwagę także Ulrich Melle, który zarzucał Jonasowi, że pomimo jego zapewnień o wewnętrznej wartości pozaludzkiej form życia, przetrwanie człowieka stało się głównym celem jego etyki odpowiedzialności.<sup>49</sup>

Leon Kass stwierdził, że w swych badaniach nad obecnością celów w przyrodzie Jonas zbyt skupił się na człowieku i przyrodzie w ogólności, zaniedbując analizę celu, pragnienia i żądzy u zwierząt. Analiza pragnienia, której Jonas dokonał w oparciu o potrzebę pożywienia, nie wyczerpuje bowiem złożonego zjawiska odczuwanych przez zwierzęta pragnień oraz sposobów ich zaspakajania. Każde zwierzę zdolne do prokreacji, a zwłaszcza te, których prokreacja jest wynikiem kopulacji samca i samicy, doświadcza w akcie seksualnym impulsu, którego cel jest zasadniczo ukryty przed zwierzęciem. Zwierzęta dążą do kopulacji, jakby była ona przywróceniem ich pełni i jedności. W rzeczywistości jej podstawowym celem jest prokreacja. Nie jest ona w swym podstawowym wymiarze skierowana ku trwaniu życia osobników bezpośrednio w nią zaangażowanych. Sztandarowym przykładem takiego stanu rzeczy są lososie, które wędrują w górę rzek, by tam odbyć tarło i złożyć ikrę, choć nierzadko przypłacają to życiem. W swych badaniach Jonas zupełnie pominął ten element zwierzęcej celowości.

Wydaje się także, że pominięcie przez Jonasa zjawiska socjalizacji jest poważnym brakiem jego koncepcji. Socjalizacja stanowi bowiem komplementarny element celowości. W relacji do świata i i n n y c h organizm rozpoznaje bowiem swoją tożsamość jako odrębność względem wszystkich i wszystkiego, co na zewnątrz. Podejmując realizację swych celów, wkracza on w przestrzeń zewnętrznego świata, gdzie istnieją inne organizmy, których cele są często sprzeczne z jego celami. Zupełnie inny jest bowiem bezpośredni cel uciekającej antylopy niż goniącego ją stada lwów.

Pojawiają się także pytania w stosunku do sposobu korzystania z wolności i realizacji celów, które wyznacza sobie człowiek. Czy to, że Jonas, jako naczelny cel wyznaczył przetrwanie życia ludzkiego jako najwyższej formy życia, nie jest ograniczaniem wolności samej przyrody i człowieka? Dlaczego np. przyroda nie mogłaby zmodyfikować swojego celu, „rezy-

gnując” z człowieka, który zawiódł pokładane w nim nadzieje, i szukać takich form życia, które wypełniłyby swoje zobowiązania? Dlaczego człowiek powinien wyżej cenić przetrwanie rodzaju ludzkiego niż życie innych gatunków, które systematycznie wyniszcza, bezpowrotnie pozbawiając przyrodę bogactwa ich egzystencji? Czy dalsze tolerowanie ludzkich nadużyć względem przyrody nie stanowi dla niej ryzyka istotnego uszczuplenia wartości obecnych w organizmach pozaludzkiej? Czy emancypacja celów człowieka względem przyrody nie stanowi zagrożenia dla życia jako takiego, które człowiek mógłby poświęcić w ofierze, walcząc o swoje przetrwanie?

## 5. ZAKOŃCZENIE

Jonas przeprowadził swoje badania nad celowością na przykładzie młotka, organu trawienego, czynności chodzenia i instytucji sądu. Był bowiem zdania, że wybrane przykłady przedstawiają szerokie spektrum zjawiska celowości. Twierdził też, że celowość łączy się w jakiś sposób z subiektywnością. Nie oznacza to jednak, że celowość występuje tylko u bytów obdarzonych świadomością, rozumnością, refleksją czy wolnym wyborem.

Wyniki badań doprowadziły go do niekonwencjonalnych wniosków. Jonas, inaczej niż większość filozofów, dostrzegał obecność celów nie tylko w świadomym i wolnym działaniu człowieka, ale przypisywał ich istnienie także organizmom zwierzęcym, innym formom życia, a nawet całej przyrodzie. Uważał, że zdolność do wyznaczania i realizowania celów obecna jest w przyrodzie w stopniu proporcjonalnym do etapu ewolucyjnego rozwoju poszczególnych jej form. Ze względu na to, że dostrzegał silny związek między subiektywnością i celowością oraz uważał, że w całej materii znajdują się przynajmniej tendencje do subiektywności, przypisywał posiadanie celu lub przynajmniej tendencji do celu całej materii. Tendencja ta ujawniła się w przyrodzie szczególnie wyraźnie w momencie, gdy pojawiło się w niej życie. Jonas był przekonany, że celem przyrody jest troska o życie, które z niej wyewoluowało, oraz wspieranie najwyższego jego stadium – człowieka. Człowiek posiadał bowiem zdolność do wyznaczania sobie celów „wyższych” niż tylko cele egzystencjalne oraz jako jedyny był zdolny do troski o całą przyrodę. Jonas był zdania, że sama celowość jest celem przyrody, ponieważ bez celowości wszechświat byłby pusty.

<sup>48</sup> Por. L. Vogel, „The Outcry of Mute Things”: Hans Jonas's Imperative of Responsibility, dz. cyt., s. 180.

<sup>49</sup> Por. U. Melle, *Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas*, dz. cyt., s. 342.

Konsekwencją myśli nowożytnej i pozbawienia przyrody celów, godności i wartości, które zostały uznane za cechy ekskluzywnie ludzkie, była, zdaniem Jonasa, współczesna postawa człowieka wobec przyrody. Postawa ta doprowadziła do kryzysu ekologicznego na skalę niespotykaną w historii. W wyniku rozwoju nauk przyrodniczych człowiek zdobył wiedzę, która dała mu podstawy do niemal całkowitego zapanowania nad przyrodą. Używając tej władzy w sposób nieprzemyślany i nieodpowiedzialny, spowodował nieodwracalne szkody w środowisku naturalnym. Cel przyrody w postaci troski o życie był sprzeczny z celami, które wyznaczył sobie wyemancypowany z przyrody człowiek. Będąc częścią przyrody, człowiek realizuje swoje własne cele, godząc w przyrodę. Coraz wyraźniej widać, że jest to działanie autodestruktywne, którego efektem może być zniszczenie wszelkiego życia, którego wyłonienie zajęło przyrodzie miliardy lat i było niezmiernie wyjątkowym i prawdopodobnie niepowtarzalnym wydarzeniem.<sup>50</sup> Jonas, tworząc swą etykę odpowiedzialności z obecną w niej „heurystyką lęku”, uważał, że jedynym motywem, który jest w stanie wpłynąć na zmianę postawy człowieka, jest lęk przed unicestwieniem życia ludzkiego lub nawet życia w całości. Tylko ograniczenie „apetytu” człowieka i powściągliwość w dążeniu do zaspokajania swoich najbardziej wyszukanych celów może wpłynąć na harmonijne współistnienie człowieka i innych form życia. Musi to jednak prowadzić do kompromisów i uzgodnienia celów człowieka z celami całej przyrody i poszczególnych jej elementów.

Pomimo że zaproponowana przez Jonasa koncepcja celowości nie jest pozbawiona luk i budzi pewne wątpliwości, z pewnością przystaje do jego wizji świata i etyki odpowiedzialności. Wskazując na nowożytne zaakcentowanie mierzalnej strony rzeczywistości, Jonas zwrócił się ku klasycznej wizji świata z przysługującą światu świętością, wartościami i celami. W opinii Jonasa tylko powrót do klasycznej koncepcji świata jako *k o s m o s u* może pozwolić na realizację celu przyrody – jeżeli życie *j e s t*, zatem *n a l e ż y* zrobić wszystko, by nadal mogło istnieć i się rozwijać.

<sup>50</sup> Por. H. Jonas, *Co istnienie subiektywności wnosi do rozpoznania kosmologicznego?*, dz. cyt., s. 57.

ALEKSANDER BOBKO

## IDEA NIESKOŃCZONOŚCI W NOWOŻYTNEJ FILOZOFII PODMIOTU

Filozofia nowożytna, w przeciwieństwie do poprzedzających ją tradycji, za punkt wyjścia i centralny moment wszelkiej refleksji uznała myślący podmiot. Aby zobrazować tę znaną i oczywistą różnicę pomiędzy tradycyjnym i nowożytnym sposobem myślenia, porównajmy charakterystyczne teksty klasyków.

Arystoteles pisał: „Istnieje nauka, która bada Byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. (...) Otóż, ponieważ poszukujemy pierwszych zasad i najwyższych przyczyn, musi przeto istnieć jakiś Byt, do którego należą te zasady i przyczyny na mocy jego własnej natury”<sup>1</sup>. Sensowność wszelkich dociekań prowadzonych przez człowieka jest uzależniona od istnienia bytu. Natomiast istnienie bytu, czyli niezależnej od człowieka rzeczywistości, nie podlega dyskusji, stanowi bowiem pierwotną i niekwestionowaną oczywistość. W podobnym duchu pisał najbardziej reprezentatywny przedstawiciel filozofii średniowiecznej, św. Tomasz z Akwinu:

Każde dociekanie, czym coś jest, należy sprowadzić, jak ma to miejsce w dowodach, do pewnych zasad, które znane są intelektowi same przez się; inaczej postępowałyby się w nieskończoność, a w ten sposób zupełnie upadłaby nauka

<sup>1</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. Γ, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 71.



i [niemożliwe byłoby] poznanie rzeczy. Tym zaś, co intelekt pojmuję najpierw jako najbardziej znane i do czego sprowadzają się wszystkie pojęcia, jest „byt”<sup>2</sup>.

Także tutaj doświadczenie obiektywnego świata jako racjonalnego i poznawalnego bytu jest punktem wyjścia do budowania nauki. Człowiek, aby zrozumieć samego siebie i rozpoznać zasady, według których powinien działać, musi najpierw poznać obiektywną, niezależną od niego rzeczywistość. Ta rzeczywistość jest mu dana, jest poznawalna (jest dla intelektu najbardziej znana) – człowiek jest jej elementem i podlega prawom, które wpisane są w naturę bytu.

Jakże inaczej brzmią w tym kontekście słowa Kartezjusza z początku drugiej *Medytacji*:

Lecz już przyjąłem, że nic w świecie nie istnieje: ani niebo, ani ziemia, ani umysły, ani ciała, czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie istnieję? Ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem. Lecz istnieje zwodziciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie ludzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieje, skoro mnie ludzi! I niechajże mnie ludzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem<sup>3</sup>.

Doświadczenie świata nie jest wcale źródłem pewności; obcując z otaczającą go rzeczywistością człowiek skazany jest na uleganie iluzjom. Nie może wykluczyć nawet tego, że całe życie, które przyjmuje za coś realnego, jest tylko snem, z którego każe mu się kiedyś obudzić „złośliwy demon”. W tej dramatycznej sytuacji Kartezjusz odkrywa, że tak naprawdę może być pewny tylko własnego istnienia – wszystkie prawdy muszą być zatem ostatecznie ugruntowane na *cogito*. W sposób zasadniczy zmienia to relację człowieka do świata – doświadczenie bytu staje się czymś wtórnym w stosunku do myślenia, w którym podmiot odnajduje teraz klucz do właściwego rozumienia świata. Tak zaczyna się historia nowożytnej filozofii podmiotu, której najbardziej charakterystycznym wyrazem zdaje się być filozofia transcendentálna.

Pełne wyjaśnienie genezy tego zwrotu, który początek myślenia odrywa od doświadczenia świata i przenosi do wnętrza podmiotu, mogłoby stanowić temat do osobnej rozprawy. Jedno wszak wydaje się pewne – to niezwykle dowartościowanie myślącego podmiotu, a więc ostatecznie człowieka jako jednostki, ma swoje korzenie w chrześcijaństwie. Takie idee,

<sup>2</sup>Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 1998, t. I, s. 15.

<sup>3</sup>R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, s. 49.

jak wybranie człowieka przez Boga, wejście Boga w historię poprzez wcielenie i wreszcie jego obecność w ludzkiej duszy, znajdują po raz pierwszy swój filozoficzny wyraz u wielkiego poprzednika Kartezjusza, św. Augustyna. Myśliciel ten pisał:

w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz Prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem (...) A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku<sup>4</sup>.

Bóg – jako wewnętrzny nauczyciel – jest obecny w przestrzeni ludzkiej świadomości. Ten fakt istotnie zmienia dotychczasowy sposób rozumienia relacji poznawczych. Kontynuację tej myśli znajdujemy w *Medytacjach* Kartezjusza. Analizując naturę „rzeczy myślącej”, Kartezjusz odkrywa, że w obrębie jej struktury jest obecna idea Boga jako bytu nieskończonego. Kartezjusz pisze: „jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”<sup>5</sup>.

Pozostawmy na boku religijny kontekst idei, według której czynnikiem wyróżniającym człowieka spośród innych bytów i zapewniającym mu szczególny status poznawczy jest bezpośredni kontakt z nieskończonym Bogiem. Skupmy się natomiast na tym, jakie są faktyczne wpływy tej idei na sposób rozumienia podmiotu i jakie są konsekwencje tak radykalnego wyróżnienia człowieka spośród innych bytów dla refleksji filozoficznej.

Odczytując czysto formalnie intuicję Kartezjusza, możemy stwierdzić, że „czymś” szczególnym, co uobecnia się w ludzkim myśleniu, jest idea nieskończoności. Co ona właściwie oznacza, jaki charakter nadaje myśleniu? Jeżeli pominąć całą religijną symbolikę związaną z ideą nieskończoności, która w rozważaniach Kartezjusza zresztą wyraźnie dominuje,<sup>6</sup> to można wskazać na dwa momenty, dzięki którym myślenie skorelowane z ideą nieskończoności niejako otwiera się na nowy wymiar. Po pierwsze, Kartezjusz pisze: „gdy kieruję uwagę na siebie samego, to (...) pojmuję, że jestem rzeczą niezupełną i zależną od kogoś innego, rzeczą, która dąży

<sup>4</sup>Św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 477. Myśl, że wszelkie poznanie odwołuje się ostatecznie do Boga mieszkającego we wnętrzu człowieka, jest chyba najczęściej powtarzaną ideą św. Augustyna. Przykładowo pisze: „O tym bowiem, czy prawdą jest to, co słyszymy, pouczyć nas może tylko Ten, który przez słowa z zewnątrz przypominał nam, że mieszka w naszym wnętrzu” (tamże, s. 485).

<sup>5</sup>R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 66.

<sup>6</sup>Symbolika ta wyraża się najpełniej w stwierdzeniu, że idea nieskończoności jest „jak gdyby znakiem, którym artysta [Bóg] naznaczył swoje dzieło [człowieka]” (tamże, s. 71).

nieograniczenie do czegoś coraz większego, czyli lepszego”<sup>7</sup>. „Rzecz myśląca”, w przeciwieństwie do wszystkich innych rzeczy, ma możliwość odniesienia się do samej siebie – jednym z istotnych aspektów myślenia zdaje się być bowiem właśnie to, że myślenie jest „zwrotne”, to znaczy potrafi myśleć o samym sobie<sup>8</sup>. W tym ustosunkowaniu do samego siebie myślenie odkrywa „ideę nieskończoności”. Jest to odczucie własnego ograniczenia, a równocześnie świadomość, że ograniczenie to może zostać w jakiś sposób przewyżczone. Inaczej mówiąc, myślący podmiot odkrywa w sobie bodziec, który popycha go do ciągłego przekraczania samego siebie – człowiek „dąży do czegoś coraz większego”. Myślenie – jego zwrotność, umiejętność korygowania samego siebie – jest więc niejako nośnikiem mechanizmu, który umożliwia niczym nieograniczony rozwój.

Po drugie, idea nieskończoności ma ścisły związek ze świadomością wolności: „Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji, stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej”<sup>9</sup>. Doświadczenie wolności, poczucie autonomii jednostki jako myślącego podmiotu ma w dalszych dziejach filozofii, a także kultury, przełomowe znaczenie. Doświadczenie to stanowi fundament, na którym opiera się przekonanie, że człowiek jest zdolny do dokonywania sensownych i skutecznych przeobrażeń w otaczającej go rzeczywistości.

Problem obecności idei nieskończoności w strukturze ludzkiego myślenia, który Kartezjusz ujmuje jeszcze nie dość wyraźnie i właściwie tylko intuicyjnie, został podjęty przez kolejne pokolenia filozofów w XVII i XVIII wieku. Nie będziemy tutaj śledzić rozwoju tej idei u takich myślicieli, jak Spinoza, Malebranche, Locke czy Leibniz, a zajmiemy się od razu systemem, który odegrał kluczową rolę w historii nowożytnej filozofii i dał początek filozofii transcendentalnej. Pokażemy teraz mianowicie, jak idea nieskończoności funkcjonuje w filozofii krytycznej Kanta.

Kant bada naturę poznającego podmiotu w kontekście pytania: Jak jest możliwa nauka? W pierwszym tomie *Krytyki czystego rozumu* dowodzi, że źródłem racjonalnego porządku, który odkrywamy w otaczającej nas rzeczywistości jako prawa przyrody, jest aprioryczna struktura form i kategorii, tkwiąca we władzach poznawczych podmiotu. Pisze: „Prawo przyrody, że wszystko, co się dzieje, posiada przyczynę, (...) to prawo, dzięki któremu dopiero zjawiska stanowią przyrodę i mogą dostarczać przed-

<sup>7</sup>Tamże, s. 71.

<sup>8</sup>Na tę niezwykłą własność myślenia wskazywało wielu filozofów, między innymi wspomniany już św. Augustyn, a także – w bardzo interesujący sposób – S. Kierkegaard (por. zwłaszcza: *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 146-148).

<sup>9</sup>R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 76.

miotów dla doświadczenia, jest prawem intelektu”<sup>10</sup>. Równocześnie Kant zwraca uwagę na to, że potrzeby poznawcze człowieka nie zostają w pełni zaspokojone przez tworzenie nauki, która odkrywa prawa rządzące przestrzeganą rzeczywistością –

nasza władza poznawcza odczuwa znacznie wyższe potrzeby niż samo sylabizowanie zjawisk wedle jedności syntetycznej, (...) nasz umysł w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakikolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nim zgadzać<sup>11</sup>.

Bliższe określenie istoty tej „metafizycznej potrzeby”, a zwłaszcza zarysowanie perspektywy jej ewentualnego zaspokojenia stanowi wprawdzie ogromny problem, narzuca się jednak hipoteza, że „metafizyczna potrzeba” pojawia się wraz z otwarciem myślenia na nieskończoność. Co to oznacza w kontekście filozofii Kanta?

Władze poznawcze podmiotu mogą efektywnie działać tylko w odniesieniu do przedmiotów danych w doświadczeniu: „wszystko, co intelekt czerpie z siebie samego, nie pożyczając tego od doświadczenia, nie służy mu jednak do niczego innego, jak jedynie do stosowania w doświadczeniu”<sup>12</sup>. Wszelkie próby zastosowania apriorycznych pojęć intelektu (kategorii) poza granicami możliwego doświadczenia prowadzą wyłącznie do powstawania nierozwiązywalnych aporii, co najlepiej pokazuje wielowiekowa historia „błądzącej po omacku” metafizyki. Jednak podmiot ma możliwość odniesienia się do swego – zorientowanego na to, co skończone – myślenia, może dokonać na nim swoistej operacji, którą R. Malter nazywa „nieskończonym zintensyfikowaniem myśli jako takiej”<sup>13</sup>. „Produktem” tej operacji przeprowadzonej przez podmiot na własnym myśleniu są transcendentalne idee. Aby zobaczyć, na czym polega istota owego „rozszerzania myślenia”, które uwalnia myślenie od tego, co uwarunkowane, i otwiera na nieskończoność, musimy przeanalizować przedstawiony przez Kanta system idei transcendentalnych, w których realizuje się nieskończony wymiar myślenia.

Kant definiuje idee w następujący sposób: „Idee w najogólniejszym tego słowa znaczeniu to przedstawienie odniesione do pewnego przedmiotu podług pewnej (subiektywnej albo obiektywnej) zasady, ale w ten

<sup>10</sup>I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 286.

<sup>11</sup>Tamże, s. 23.

<sup>12</sup>Tamże, s. 421.

<sup>13</sup>R. Malter, *Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft, w: 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim 1981, s. 232.

„sposób, że mimo to nie mogą nigdy stać się jego poznaniem”<sup>14</sup>. Definicja ta wyraźnie odwołuje się do znanej Kantowskiej koncepcji mówiącej o tym, że nasze poznanie wypyływa z dwóch źródeł. Warunkiem wszelkiego poznania jest synteza dwóch elementów: zmysłowej naoczności i pojęcia intelektu. Teraz okazuje się, że możliwa jest taka relacja tych elementów – co ciekawe, relacja oparta także na zasadach – która z istoty rzeczy nie prowadzi do poznania. Jak należy to rozumieć? Aby odpowiedzieć na to pytanie, spróbujmy bliżej zinterpretować naturę idei.

Kant rozróżnia dwa rodzaje transcendentálnych idei: estetyczne i rozumowe. Na temat idei estetycznych znajdujemy tylko krótką wzmiankę w *Uwagach do Dialektyki estetycznej władzy sądzenia*. „Idea estetyczna nie może się stać poznaniem, gdyż jest pewną daną naoczną (wyobraźni), dla której nigdy nie można znaleźć adekwatnego pojęcia”<sup>15</sup>. Estetyczna idea jest produktem wyobraźni – zostaje przez Kanta określona jako „naoczność wyobraźni” (*Anschauung der Einbildungskraft*). Z drugiej strony wiemy jednak, że według Kanta pasywna zmysłowość podmiotu nie jest zdolna do samoczynnego wytworzenia naoczności – powstanie naoczności, „przynajmniej dla nas ludzi, jest tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza w pewien sposób nasz umysł”<sup>16</sup>. Idea estetyczna musi więc być owocem oddziaływania rozumu na samego siebie, czyli swoistą intensyfikacją wyobraźni, która wymyka się pojęciowym strukturom intelektu. Czym dokładnie jest to „maksimum wyobraźni” – tego się już od Kanta nie dowiemy. Pewną wskazówką może być to, że zdolność tworzenia estetycznych idei (*das Vermögen ästhetischer Ideen*) określa on także mianem geniuszu. Wydaje się zatem, że estetyczna idea jest jakimś trwającym mgnieniem oka oglądem – wyobrażeniem (intuicją), w którym podmiot ociera się o coś, co nieuwarunkowane i absolutne. Podmiot nie jest w stanie tej intuicji utrwalić, dokonać jej syntezy z pojęciem – pozostaje ona tylko „błyskiem geniuszu”, który świadczy o nieograniczonych możliwościach władz poznawczych.

Więcej uwagi poświęca Kant ideom rozumowym. Po pierwsze, stwierdza: „Idea rozumowa natomiast nie może nigdy stać się poznaniem, gdyż zawiera w sobie pojęcie czegoś nadzmysłowego, któremu nie może być nigdy dana w adekwatny sposób naoczność”<sup>17</sup>. Ten nadzmysłowy pierwiastek nie jest jednak czymś docierającym do podmiotu z zewnątrz, lecz

polega raczej na specyficznym nastawieniu się podmiotu do własnego procesu poznania. W wyniku tego nastawienia – „intensyfikacji myśli” – podmiot traktuje „wszelkie poznanie doświadczalne jako określone przez absolutną całość warunków”<sup>18</sup>. Poznanie doświadczalne ma miejsce wtedy, gdy intelekt za pomocą swoich czystych kategorii dokonuje syntezy materiału dostarczonego mu przez zmysły. W rezultacie konstytuuje się konkretne „coś”, przedstawienie, które jest elementem w całym szeregu tego, co występuje przed nim i po nim. Zmiana myślenia ma doprowadzić do uwzględnienia wymiaru nieskończoności. Używając dokładniej terminologii Kanta, zmiana ta polega na tym, że rozum uwalnia kategorie intelektu od tego nastawienia na konkrety tworzące szereg przyczynowo-skutkowy i przez to otwiera się na „bezwzględną jedność syntetyczną wszystkich warunków w ogóle”. Kant pisze: „Rozum nie wytwarza właściwie żadnego pojęcia, lecz tylko co najwyżej uwalnia pojęcia intelektualne od nieuniknionych ograniczeń możliwego doświadczania i stara się przeto rozszerzyć je poza granice tego, co empiryczne”<sup>19</sup>. Stąd też transcendentálne idee „nie będą niczym innym, jak tylko kategoriami rozszerzonymi aż na to, co nieuwarunkowane”<sup>20</sup>.

Kant konkretyzuje tę zdolność rozumu do rozszerzania skończonego, konkretnego poznania na nieskończoną i nieuwarunkowaną całość doświadczenia poprzez określenie systemu idei transcendentálnych. O nieskończoności możemy bowiem mówić w trzech wymiarach, a mianowicie: jako „absolutnej całości warunków” doświadczenia wewnętrznego podmiotu, doświadczenia zewnętrznego oraz wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle. Tym samym otrzymujemy trzy rozumowe idee transcendentálne: duszy, świata (kosmosu jako całości) oraz Boga. Idee te nie wnoszą właściwie do poznania niczego pozytywnego, bo to, co daje się poznać – konkretne „coś”, „to oto” ujęte w pojęcie – nie zmienia się w wyniku odniesienia go do absolutnej całości. Zmienia się jednak jego znaczenie, bo „poszerzone myślenie” jest świadome skończoności poznania, a więc tego, że każdy konkret można odesłać do czegoś poza nim, a te odniesienia tworzą nieskończony szereg. W tym sensie uzbrojony w transcendentálne idee rozum domaga się „stanowczo [znalezienia] dla tego, co jest dane jako uwarunkowane, tego, co nie jest uwarunkowane”<sup>21</sup>.

Kant jednak dodaje zaraz, że tego nie da się nigdy skutecznie zrobić – rozum, choć posiada w sobie „załączek nieskończoności”, nie jest w stanie

<sup>14</sup>I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 284.

<sup>15</sup>Tamże, s. 284.

<sup>16</sup>Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 1, s. 94.

<sup>17</sup>Tenże, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 284.

<sup>18</sup>Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 2, s. 35.

<sup>19</sup>Tamże, s. 146.

<sup>20</sup>Tamże, s. 147.

<sup>21</sup>Tenże, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 289.

ukonstytuować poznania, które uwzględniałoby całość wszystkich warunków. Najlepiej ilustruje to nierozwiązalność problemów, które związane są każdą z transcendentálnych idei. Zwrócenie się rozumu ku nieskończoności, próba uwzględnienia całości przedmiotu doświadczenia, generuje trzy – odpowiednio do trzech transcendentálnych idei – odwieczne pytania: o nieśmiertelność duszy, o naturę świata i możliwość istnienia w nim wolności, o istnienie Boga. Pytania te stanowią treść metafizyki, ale wszelkie próby znalezienia na nie odpowiedzi prowadzą jedynie do antynomii.

Wydaje się zatem, że związek ludzkiego myślenia z nieskończonością nie prowadzi do żadnego konstruktywnego rezultatu. To, że myśl może się intensyfikować i rozszerzać, że nie można jej zamknąć w skończonych granicach, brzmi, co prawda, bardzo zachęcająco. Jednak tego maksimum, do którego myślenie jest zdolne, nie daje się ustabilizować – genialnej naoczności nie jesteśmy w stanie uporządkować i ująć w pojęcia, a pod uwolnione od ograniczeń pojęcie nie podpada żadna naoczność. Otwarcie na nieskończoność z samej swojej istoty uniemożliwia poznanie. A nawet więcej, wprowadza w przestrzeń skończonego, uporządkowanego poznania pewien zamęt, generuje nieporządek, którego wyrazem są nie dające się rozwiązać antynomie ludzkiego rozumu.

Myśl, że obecność nieskończoności we wnętrzu skończonego człowieka jest źródłem poważnych problemów, pojawiła się już u Kartezjusza. Pisał on:

Skąd więc biorą się moje błędy? Otóż tylko stąd, że woli mającej szerszy zasięg niż intelekt nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję. A ona, będąc co do nich niezdecydowana, łatwo zbacza z drogi prawdy i dobra; i w taki to sposób powstają moje błędy i grzechy<sup>22</sup>.

Nieskończoność woli nie pasuje do pozostałych władz, rozbija ich wewnętrzną, skończoną strukturę. Ta niezgodność sprawia, że człowiek może popełniać bardzo poważne błędy. W tym kontekście dialektykę rozumu Kanta możemy interpretować jako doprecyzowanie Kartezjańskiej intuicji wskazującej na źródło ludzkich błędów.

Z drugiej strony, zarówno w tekstach Kartezjusza, jak i Kanta, zdaje się dominować przekonanie, że przynależna człowiekowi nieskończoność jest czynnikiem pozytywnym i nobilitującym. Nieskończona wolność ludz-

kiej woli to, według intuicji Kartezjusza, prawdziwe odbicie boskości. Co pozytywnego na temat nieskończoności można odczytać w Kantowskiej dialektyce rozumu?

Kant pisze o roli transcendentálnych idei w sposób dość tajemniczy: „one to, być może, umożliwiają przejście od pojęć przyrodniczych do pojęć praktycznych i mogą w ten sposób dostarczyć samym ideom moralnym oparcia i związku ze spekulatywnymi poznaniem rozumu”<sup>23</sup>. Jak wiadomo, jednym z nierozwiązanych problemów filozofii krytycznej jest sprawa relacji pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym. Mają one dwa rozłączne obszary działania: świat przyrody i wolności. Rozum teoretyczny odkrywa, że przyroda rządzona jest koniecznymi prawami, które nie pozostawiają miejsca na wolność; rozum praktyczny wydobywa z samego siebie prawo moralne, które może funkcjonować tylko w oparciu o wolność. Kant stara się wykazać, że determinizm tego, co jest, może bez sprzeczności współistnieć z wolnością tego, co być powinno, jednak sfery te pozostają w całkowitej separacji. W cytowanym stwierdzeniu Kant – co prawda, tylko w trybie przypuszczającym, mówiąc „być może” – wskazuje na transcendentálne idee jako coś, co może zniwelować przepaść dzielącą te dwa światy. Można to interpretować w ten sposób, że obecna w myśleniu idea nieskończoności stanowi swoisty załazek nieskończonego rozwoju, który ostatecznie doprowadzi do jakiegoś pojednania wolności i konieczności, a przez to umożliwi stworzenie w pełni spójnego systemu.

W podobnym tonie brzmią również tajemnicze słowa Kanta wypowiedziane w innym miejscu:

Na ostatek zauważmy, że między samymi ideami transcendentálnymi ujawnia się pewien związek i jedność i że czysty rozum układa za ich pomocą wszystkie swe poznania w pewien system. Przejście od poznania samego siebie (duszy) do poznania świata, a za jego pomocą do poznania Praistoty – stanowi tak naturalny postęp, że wydaje się bardzo podobny do logicznego przechodzenia rozumu od przesłanek do wniosku<sup>24</sup>.

I znowu brakuje tutaj konkretnego określenia tego, na czym właściwie polega związek pomiędzy ideami, który daje nadzieję na ułożenie wszelkich poznań rozumu w jeden system. Pewne jest tylko to, że zdolność do nieskończonej „intensyfikacji myśli”, która stanowi najbardziej wyjątkową własność podmiotu, w rozumieniu Kanta jest czymś, co musi przekładać się na jakąś racjonalną strukturę. Filozof próbuje odtworzyć tę strukturę,

<sup>22</sup>R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 77.

<sup>23</sup>I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 2, s. 39.

<sup>24</sup>Tamże, s. 47.

budując system transcendentálnych idei, ale rezultat jego poszukiwań nie ma statusu ukonstytuowanego poznania. Tam gdzie mówi o nieskończoności myślenia, jego stwierdzenia mają tylko hipotetyczny charakter.

W rezultacie przeprowadzonych analiz nasuwa się wniosek, że idea nieskończoności związana jest z czymś, co można określić jako moc. Przykładowo Kant, pomimo podkreślania hipotetycznego charakteru nieskończoności i idei transcendentálnych, w oparciu o nie próbuje formułować postulatory, które wyznaczają perspektywę nieograniczonego rozwoju ludzkiej myśli i samej ludzkości. Píše o tym w następujący sposób: „sama tylko możliwość pomyślenia sobie tego, co nieskończone, jako całości, świadczy o istnieniu władzy umysłu przekraczającej wszelką miarę zmysłu”<sup>25</sup>. Warto tylko wspomnieć, że o mocy kryjącej się u podstaw ludzkiej jaźni pisał Kierkegaard<sup>26</sup>; jako źródło „woli mocy” ujmował człowieka Nietzsche. W tym sensie intuicja, że źródło podmiotowości jest równocześnie źródłem energii – podmiot zdaje się być osadzony na „wulkanie”, który nieustannie eksploduje, dostarczając impulsów i sił do rozwoju – jest ideą charakterystyczną dla nowożytnej tradycji filozoficznej. Człowiek nie odkrywa nieskończoności w otaczającym go świecie, ale w głębi własnego jestestwa. Dzięki temu ma poczucie odrębności i niezależności od świata – własna autonomia staje się zaczynem rozwoju, którego główną siłą napędową nie są czynniki zewnętrzne, ale to, co stanowi kwintesencję podmiotowości.

Na koniec rysują się trzy pytania dotyczące tej tajemniczej mocy, którą w jakiś sposób wyraża idea nieskończoności: skąd ona pochodzi, czym jest i do czego ostatecznie zmierza.

Na pytanie o źródło nieskończoności nie sposób odpowiedzieć w ramach filozofii. Przy poszukiwaniu takiej odpowiedzi pewną wskazówkę może stanowić religijny kontekst, w którym rodziła się idea autonomii i niepowtarzalnej wartości człowieka jako osoby indywidualnie wybranej przez Boga. Jednak odwołanie się do Boga i uznanie, że On jest prawdziwym źródłem mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka, nie przybliży do filozoficznego rozstrzygnięcia tej kwestii i może mieć jedynie znaczenie religijne bądź egzystencjalne.

W czym leży istota nieskończoności? Otóż objawia się ona jako stosunek – czy raczej „pra-stosunek”, źródłowa wewnętrzna percepcja – pod-

miotu do samego siebie i tylko jako taki stosunek możemy ją ująć i opisać. To odnoszenie się do samego siebie rodzi możliwość nieograniczonego rozwoju – mówiąc słowami Kanta, uwalnia władze od empirycznych uwarunkowań. Uzewnętrznia się ono dalej przede wszystkim poprzez autonomiczne działanie człowieka, które podlega generowanym przez sam podmiot zasadom.

Do czego zmierza moc, jaki cel chciałaby zrealizować? Na to pytanie jest także bardzo trudno odpowiedzieć. W sposób bezpośredni nieskończoność nie przynosi podmiotowi żadnych konkretnych rezultatów – według Kartezjusza obecność nieskończonej woli stanowi wręcz źródło popełnianych błędów; zdaniem Kanta odwołanie do transcendentálnych idei, w których zostaje wyrażona nieskończona perspektywa ludzkiego poznania, wyklucza możliwość konkretnego poznania. W tym sensie nieskończoność wyraża coś niezwykle ważnego. Jeżeli nawet to „coś” zdaje się być nieuchwytnie i wymyka się wszelkiemu ujęciu, jeżeli nieskończony cel wyznaczany przez tkwiącą u źródeł podmiotowości moc wydaje się odsyłać w bliżej nieokreśloną nicość, to jest to nicość ze wszech miar ważna. Ta „ważna nicość” zdaje się być ostateczną instancją, na której opierają się niewyczerpane możliwości działania i niepowtarzalna godność ludzkiej osoby.

<sup>25</sup>Tenże, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 147.

<sup>26</sup>Niezwykle charakterystyczne pod tym względem są rozważania Kierkegaarda prowadzone na początku *Choroby na śmierć*, gdzie píše on, że istotą jaźni jest możliwość wejścia w relację z samą sobą, czyli ustosunkowania się do siebie, ale jaźń jako ten stosunek „opiera się przejrzycie na Mocy, która ją założyła” (tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 146-148).

MAGDALENA MICHALIK

## APORIE PONOWOCZESNEJ MORALNOŚCI

Mimo że książka Zygmunta Baumana, która stanowi materię tej pracy, zatytułowana jest *Etyka ponowoczesna*, to jednak, jak wskazuje m.in. A. Zieliński<sup>1</sup>, jej zasadniczym tematem jest ponowoczesna moralność, która ma być uwolniona z „jarzma” racjonalnej etyki. Innymi słowy, Bauman obwieszcza nadejście ponowoczesnej ery moralności bez etyki, a tym samym koniec tej ostatniej. Wpisuje się on w ten sposób w ponowoczesny sposób myślenia o moralności i etyce, który związany jest z deracjonalizacją moralności i dekonstrukcją wiedzy etycznej. „W »świecie« propozycji Baumana zanika specyfika refleksji etycznej, jako autonomicznej, metodologicznie uporządkowanej filozofii moralnej”<sup>2</sup>. Co więcej, postmodernistyczna krytyka etyki jest zasadniczo krytyką moralistyki, co najwyżej etyki normatywnej, a nie etyki filozoficznej. Oznacza to, „że przedmiotem intensywnej krytyki Bauman uczynił nieświadomie nie tyle faktyczną, złożoną tradycję europejskiej etyki, ile własną mocno uproszczoną jej wizję”<sup>3</sup>.

Powyższe okoliczności tłumaczą, dlaczego ponowoczesna moralność, a nie ponowoczesna etyka jest przedmiotem tego artykułu.

Celem tej pracy jest przedstawienie Baumanowskiej wizji ponowoczesnej moralności poprzez pryzmat kluczowych dla niej pojęć: odpowie-

<sup>1</sup> Por. A. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001, s. 229-235.

<sup>2</sup> Tamże, s. 229.

<sup>3</sup> Tamże, s. 228.

działności moralnej, jaźni moralnej i impulsu moralnego. Za interesujące, chociaż mniej istotne, uznałam rozważania autora na temat poznawczej, estetycznej i moralnej organizacji przestrzeni społecznej, dlatego tematyka ta znalazła swe miejsce w tej pracy. Zaprezentowane poglądy Zygmunta Baumana odnośnie moralności zostaną następnie poddane krytycznej analizie.

### PROBLEMATYCZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Odpowiedzialność moralną Bauman przeciwstawia odpowiedzialności opartej na kodeksualistycznej etyce. W tej ostatniej widzi on wyraz społecznej konwencji, która „redukuje zarówno zaufanie, jakim mamy darzyć innych, jak i wymóg, byśmy się o życie innych troszczyli”<sup>4</sup>. „Konwenanse ułatwiają życie: bronią życia spędzonego na pogoni za własnymi interesami. To tylko zdaje się (...), że konwencjonalne zwyczaje są narzędziem jednoczenia ludzi; ich rzeczywistym rezultatem jest separacja”<sup>5</sup>. Normy społeczne, reguły czy konwencje, jako względnie precyzyjne wskazówki odnośnie tego, co mamy czynić, a czego zaniechać, informując osobę, kiedy jest ona w porządku, a kiedy nie, czynią życie bezpiecznym i uspokajają sumienie. Tyle, że ich skutkiem ubocznym jest utrata autonomii przez podmiot moralny.

Etyczne reguły, skrojone na wzór prawa, za Lévinasem, Bauman proponuje zamienić na przedontologiczne wymogi, przed którymi, jak pisze, dzielnie nas bronią konwencje i normy. Te wymogi, które dalej określa jako „żądania”, są „nie zartykułowane” i nie wypowiedziane. Żądanie to jest każdorazowo adresowane do podmiotu moralnego ze strony Innego, którego Lévinas określa jako nagą i bezosobową Twarz, która sprzeciwia mi się przez sam fakt bycia Innym, a nie poprzez to, że stawia opór. Ten Inny, jako autorytet, nie potrzebuje siły. „Żądanie – dlatego właśnie, że jest nie wypowiedziane – jest radykalne (...) żądanie jest radykalne z tego powodu, że z natury sytuacji tylko ja, ja sam, poprzez moją niesamolubność, mogę wykrzyć, co jest dla drugiego człowieka najlepsze (...) Żądanie to czyni osobę, do której jest adresowane, »jednostką« w ścisłym tego słowa znaczeniu (...) Radykalność żądania objawia się też w tym, że osoba, o którą się troszczę, sama nie ma prawa niczego ode mnie żądać”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa 1996, s. 107.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Other wise than Being, or Beyond Essence*, tłum. A. Lingins, Haga 1981; cyt. za: Z. Bauman, dz. cyt., s. 46-47.

Owo płynące ze strony Innego „żądanie”, w przeciwieństwie do precyzyjnego rozkazu pochodzącego z etycznego kodeksu, jest nieznośnie mętne, niejasne, pogmatwane i ledwo słyszalne. Powoduje to, że jego adresat zmuszony jest do własnej interpretacji przekazu, nigdy nie wiedząc na pewno, czy jego interpretacja jest poprawna. Gnębi go ciągle niepokój, ciągle pytanie o to, czy nie mógł zrobić więcej – „nie ma takiej konwencji, takiego zbioru reguł, które zakreśliłyby »uznane granice« mojej powinności, ofiarując spokój ducha w zamian za obietnicę bezwzględnego posłuszeństwa (...)»Inny«, cały z mojej odpowiedzialności ulepiony, nie ma przeciw prawa czegokolwiek żądać (...) Gdyby żądał – głośno i niedwuznacznie – musiałby albo powołać się na zastane normy i przepisy, albo ustanowić nowe, a wtedy moglibyśmy pójść obaj do sądu, który sprawę by rozstrzygnął...”<sup>7</sup> Zdaniem Baumana okoliczność, że owo żądanie jest nie wypowiedziane, czyni zeń nakaz bezwarunkowy i jednocześnie niewzruszony fundament, na którym jaźń moralna może oprzeć swą niepewną pewność.

Zaskakujący to fundament, jako że jest urodzajną glebą dla moralnych niepokojów. Co ciekawe, „tylko na moralny niepokój jaźń moralna może liczyć. Czyni ją moralną pragnienie działania, a nie wiedza o tym, co działać trzeba; świadomość niespełnienia zadania, a nie poprawnie wykonanego obowiązku (...) Rozpoznaje się sytuację moralną po dręczącym poczuciu niespełnienia, a osobę moralną – po jej wiecznym z siebie niezadowolaniu. Jaźń moralną nęka nieustanne podejrzenie, że jest nie dość moralna”<sup>8</sup>.

Zdaniem Baumana żadne, nawet najbardziej humanitarne prawo nie może przewidzieć do końca konsekwencji płynących z decyzji „bycia dla”. Oznacza to, że niemożliwe jest ujęcie w kodeks wszystkich powinności moralnych. W konsekwencji moralność, by mogła sprostać dylematom moralnym i codziennym, winna być mierzona anormalną, heroiczną skalą świętych. Moralna praktyka, aby być tym, czym jest, musi zakreślać sobie standardy nie do osiągnięcia. Z powyższego nie wynika jednak, że aby być moralnym, trzeba być świętym.

Lévinasowe „bycie dla” Innego oznacza, że jestem za Niego odpowiedzialny w sposób bezwarunkowy, tj. niezależnie od okoliczności sprawy i od właściwości Innego. Tę bezwarunkową odpowiedzialność za Innego przyjmuje się na sposób moralny, a więc tak, jakby „owo przyjęcie nie było aktem mojej woli, jakby alternatywa »przyjąć ją czy nie przyjąć« nie istnia-

ła, jakby ta odpowiedzialność była i tak zawsze moja...”<sup>9</sup> Tak pojęta odpowiedzialność za Innego sama przez się nie ma „celu” ani „przyczyny”. Nie jest ona wytworem „woli” ani „decyzji”. Za Innego nie można nie ponosić odpowiedzialności, jeśli chce się uchodzić za osobę moralną. „Stosunek moralny nie polega na fuzji partnerów, utożsamieniu się ich ze sobą – ani na tym, że obaj zgodnie podporządkowują się czemuś trzeciemu (...) Nie polega on na rozpuszczeniu mojej odpowiedzialności i odrębności mojego partnera we wspólnym standardzie, który unicestwi indywidualność każdego z nas (a są takimi standardami i zasada wzajemności, i zasada jednakowego traktowania, i zasada zrównoważonej wymiany)”<sup>10</sup>.

### JAŹŃ MORALNA

Odpowiedzialność za Innego nie tylko odkrywa w Drugim Twarz, ale także tworzy podmiot moralny jako jaźń moralną. Etycznie rzecz biorąc, moralność jest przed bytem, w tym sensie, że jest od bytu lepsza, chociaż w perspektywie ontologicznej moralność przyjść może tylko po bycie, co wskazuje, że jest zdeterminowanym następstwem bytu. Bauman za Lévinasem zauważa, że pytanie o to, „dlaczego mam się troszczyć o Innego”, ma sens tylko wówczas, gdy się uprzednio założy, że „ja” zwykle się troszczy ze swej natury o siebie i tylko o siebie<sup>11</sup>. W świecie, w którym żyjemy, rządzi ontologia. W nim byt jest przed moralnością. Z tego „bytu z” trzeba się „przebudzić”, by możliwe stały się narodziny jaźni moralnej. To „przebudzenie” polega na odkryciu Innego jako Twarzy, a tym samym odkryciu, że „ja jestem dla” Innego. Zapoczątkowuje to wszelką moralność, a raczej jej możliwość. Przy czym nie ma konieczności, by tę możliwość, jaką jest przyjęcie postawy moralnej, urzeczywistnić, ponieważ postawa moralna, w sensie podjęcia odpowiedzialności za swą odpowiedzialność, jest szansą.

W opozycji do Sartre’a, według którego człowiek staje się „jaźnią” na drodze oporu wobec Innego, broniąc swej wolności, której Drugi zagraża i którego podmiotowość to tyle, co samowyobcowanie, Lévinas utrzymuje, że jaźń może się narodzić tylko z połączenia. Innymi słowy, dla Lévinasa i Baumana „ja” jest „ja”, o ile jest „dla” Innego. „Tylko, gdy zapomina się o tej ambiwalencji (...) pojawia się opozycja między egoizmem a altruizmem, interesem własnym a obopólnym, jaźnią moralną a społecznie stanowioną normą etyczną”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup>Tamże, s. 100.

<sup>10</sup>Tamże, s. 72.

<sup>11</sup>Tamże, s. 102.

<sup>12</sup>Tamże, s. 106.

<sup>7</sup>Z. Bauman, dz. cyt., s. 108-109.

<sup>8</sup>Tamże, s. 109.

DEKONSTRUKCJA PRZESTRZENI POZNAWCZEJ I ESTETYCZNEJ  
– TWORZENIE PRZESTRZENI MORALNEJ

Organizując poznawczo społeczną przestrzeń, tłumii się uczucia, bądź sprowadza się je do roli podrzędnej. Konstruowaniu przestrzeni poznawczej służą taktyki „niby spotkania” i uprzejmej nieuwagi. „Rozpuszczają» one niejako obcego w przestrzeni fizycznej, czyli nie obdarzonej jeszcze sensem społecznym (...) obcy jest w tym kontekście nie dająca się uniknąć przykrością (...) Jedyna wiedza, jaką chciałoby się w tym przypadku osiąść, dotyczy sztuki trzymania obcego na odległość...<sup>13</sup> Efektem poznawczej organizacji przestrzeni społecznej jest wyłonienie z niej „swoich” (podmiotów praw zawartych w kodeksie etycznym) i „obcych” (którzy są tych praw pozbawieni). W odróżnieniu od organizacji poznawczej, której przedmiotami są ludzie, „z którymi żyjemy”, przedmiotami organizacji moralnej są ludzie, „dla których żyjemy”. W tej ostatniej organizacji przestrzeni społecznej Inni wymykają się wszelkiej „typyfikacji”. Inny jako mieszkaniec przestrzeni moralnej jest szczególny i niezastępowalny. Stał się on przedmiotem stosunku moralnego nie dlatego, że miał do tego prawo z tytułu przynależności (zaliczenia) do kategorii „bliskich”, ale dlatego, że go osobiście wybrano, jako tę, a nie inną osobę. „Moralna konstrukcja przestrzeni nie liczy się z ustaleniami, jakie rządzą przestrzenią poznawczą. Lekce sobie waży społecznie obowiązujące zasady mierzenia bliskości czy dystansu. Nie wychodzi od wiedzy (...) zastanej, ani też nie wytwarza nowej...<sup>14</sup> Chociaż może się zdarzyć, że bliskość moralna pokryje się z bliskością poznawczą, a więc, że większej trosce moralnej o Innego będzie odpowiadać rozleglejsza i bardziej intymna wiedza o jej osobowym przedmiocie, to jednak będzie to tylko zbieg okoliczności. Zdaniem Baumana bowiem, korelacja tych dwóch przestrzeni nie jest konieczna. Uzasadnia on to tym, że te dwa różne, przestrzeniotwórcze procesy kierują się odmiennymi i niezależnymi od siebie zestawami reguł. Powoduje to, że groźba kolizji i wzajemnego wyniszczenia (a raczej zastępowania) jest stale obecna w ich niełatwym współżyciu.

Procesy kształtowania przestrzeni moralnej są, z natury swej, kapryśne i krnąbrne. Podobnie metody jej organizacji są „nierozsądne” – nie dba się tu o uzasadnienia, brak powoływania się na wiedzę, jaką można by innym

<sup>13</sup>Tamże, s. 226.

<sup>14</sup>Tamże, s. 222.

przekazać. Impulsy moralne, w roli budowniczych przestrzeni moralnej, ignorują ustalenia przestrzeni poznawczej.

W toku organizacji przestrzeni poznawczej wysiłki poznawcze zmierzają do zakreślenia ram „uniwersum zobowiązań społecznych”, poza które odpowiedzialność moralna nie sięga. „A zakreślanie ram to tyle, co wyłączenie pewnych kategorii istot ludzkich, dla których brak miejsca w projektowanym ładzie społecznym (np. przestępców, wrogów narodu, ludu, partii czy innych bytów nadrzędnych, lub »obcych«, a zatem wrogich »ras«), z zakresu istot, które mogą stać się przedmiotami odpowiedzialności moralnej; innymi słowy, ich »odczłowieczenie«<sup>15</sup>.”

Co ciekawe, ten wysiłek ścisłego wytyczenia granic „uniwersum zobowiązań społecznych”, podobnie jak dążenie mu przeciwne, czyli zmierzające do poszerzenia ram odpowiedzialności moralnej, rzadko jest w pełni skuteczny. Przestrzeń moralna, jako sfera uczuć i namiętności, głucha na intelektualne argumenty (niezależnie od ich treści), rzadko bywa skoordynowana z intelektualnym, poznawczym przestrzeniotwórstwem. Bierze się to stąd, że czym innym jest teoretyczne uznanie pewnych kategorii ludzi za obdarzone prawami istoty ludzkie, a czym innym poczucie, że jest się za ich los odpowiedzialnym.

W obrębie obu przestrzeni inne jest podejście do „obcego”. W przestrzeni poznawczej „obcy” jest tym, o którym wie się mało, a chce wiedzieć jeszcze mniej. Natomiast w przestrzeni moralnej „obcy” to ktoś, o kogo mało się dba, a chciałoby się dbać jeszcze mniej. Wyróżnieni „obcy” mogą, ale nie muszą się pokrywać. „Jesteśmy chyba skazani na to, by nadal popełniać czyny zarazem nierozsądne i niemoralne – ale też i czyny nierozsądne, ale moralne, a także – rozsądne, ale niemoralne<sup>16</sup>.”

W odróżnieniu od przestrzeni poznawczej, której horyzontem jest rozumienie, w przestrzeni estetycznej granicą jest siła indywidualnej wyobraźni. Celem jest nie wiedza, a zabawa. W przestrzeni estetycznej „obcy” nie jest wrogiem, ale źródłem nowych, przyjemnych i egzotycznych przeżyć, których gwarantem jest jego „inność”. „W przestrzeni estetycznej świat jest workiem pełnym epizodów, z których żaden nie jest jednoznaczny, zdeterminowany, nieodwracalny. Życie w takim świecie przeżywać można jak zabawę<sup>17</sup>.” W tej przestrzeni konsekwencje praktyczne związane z jej budową nie istnieją.

<sup>15</sup>Tamże, s. 224.

<sup>16</sup>Tamże, s. 225.

<sup>17</sup>Tamże, s. 228.



Mapy przestrzeni poznawczej i estetycznej nie muszą się pokrywać. Mimo to w obu z nich kryteria moralne są obcym wtrętem. W pierwszym wypadku, ponieważ podważają bezosobowość panujących w tej przestrzeni zasad i mącą klarowność rozumu domieszką nieprzejrzystych zasad. Natomiast w przestrzeni estetycznej kryteria moralne dążą do zatrzymania i utrwalania tego, co według kryteriów estetycznych winno pozostawać w ciągłym ruchu i znikać na pierwsze żądanie. W przestrzeni estetycznej bliskość mierzona jest nowością, ponieważ tylko ona zapewnia maksimum rozrywkowej intensywności. Odwrotnie jest w wypadku przestrzeni poznawczej, w której miernikiem bliskości jest posiadana wiedza. „Dramat przestrzeni estetycznej wynika głównie z irytującej tendencji rzeczy do tracenia powabu w momencie, gdy ów powab właśnie skłonił do intymnego zbliżenia obietnicą przeżyć niecodziennych: gdy tajemnica pryska – urok gaśnie i wędnie pożądanie”<sup>18</sup>.

Okoliczność, że w przestrzeni estetycznej nie uznaje się obiektów nieruchomych, a znieruchomienie, solidność i trwałość są niepożądane, wiąże się z tym, że owa przestrzeń „konsumowana” jest całkowicie w procesie swego ciągłego powstawania. Ten proces, jako wróg ciągłości, zatrzymywania czasu i tego wszystkiego, co do tego zmierza, stoi w jawnej opozycji do przywiązania moralnego, jako efektu wytworzenia przestrzeni moralnej. Przywiązanie moralne bowiem uniemożliwia swobodne przemieszczanie się i krótkotrwałość estetycznej uwagi, nastawionej na pogoń za ciągle nowym obiektem rozrywkowych doznań. W postawie moralnej uwaga zostaje zaangażowana na dłużej, a co gorsze, w postawie tej zmienia się charakter uwagi, czyniąc z niej źródło odpowiedzialności moralnej. Innymi słowy, odpowiedzialność jest trwałym następstwem tego (uwagi), co samo przez się jest ulotne.

Mimo że antagonizm między przestrzenią estetyczną a moralną jest wzajemny, to jednak niekiedy możliwe jest pomiędzy nimi współdziałanie, a nawet wzajemne wspomaganie. Zdaniem Baumana sytuacja taka występuje w modelu „miłości udanej”. Cechy tej miłości – np. szacunek żywiony dla sekretów partnera, jako tajemnicy, pielęgnowanie wzajemnej odmienności, poskramianie instynktu posiadania i dążeń do dominacji – utrzymują wszystko to, co w partnerze „wzniosłe”, a więc tajemne, podniecające, angażujące uwagę i niepokojące zarazem. Innymi słowy, w tej sytuacji estetyczne i moralne walory partnerstwa wzajemnie się wspierają. Tyle, że aby ten idealny stan osiągnąć, poszukiwacz estetycznych przeżyć musi być jednocześnie osobą moralną, a zatem musi zaakceptować ograni-

<sup>18</sup>Tamże, s. 244.

czenia, których bezwzględne łamanie domaga się popęd estetyczny. Jedynie w tym wypadku wyłonić się może względnie trwała przestrzeń społeczna. Będzie to jednak przestrzeń estetyczna, która jest jednocześnie przestrzenią moralną. Oznacza to, że współpraca obu popędów (estetycznego i moralnego) musi zakończyć się kapitulacją kryteriów estetycznych.<sup>19</sup>

## UWAGI KRYTYCZNE

Zaproponowana przez Baumana koncepcja ponowoczesnej moralności bez etyki była wielokrotnie krytykowana. W tej pracy ograniczę się do przedstawienia uwag krytycznych odnośnie odpowiedzialności moralnej, impulsu moralnego, jaźni moralnej i organizacji przestrzeni społecznej.

W. Zieliński, krytykując Baumanowską ideę odpowiedzialności moralnej, która „jest miarą a priori wszelkich obowiązków, nie będąc przez żadne obowiązki a posteriori mierzona”<sup>20</sup>, wskazuje, że idea ta, choć poetycko „zgrabna”, jest merytorycznie pusta i nieużyteczna społecznie, ponieważ budowane w oparciu o nią etyczne myślenie może być jedynie, podobnie jak jego rdzeń, skupione na sobie samym, a więc pozbawione odniesień do społecznej praktyki. Z drugiej strony, Zieliński zauważa, że tę ideę można traktować jako pewien horyzont życia moralnego, tyle że nie sposób zgodzić się z sugestią Baumana, że sensowność tej idei uzależniona jest od uwolnienia jej od wszelkich pokus praktycznego, wymiernego zastosowania. Zieliński pisze dalej, że rezygnacja z pewnego minimum „prawodawczego” charakteru etyki (tu dotyczącego rozumienia istoty odpowiedzialności moralnej) z racjonalno-krytycznej perspektywy nie wydaje się być uzasadniona<sup>21</sup>.

Podobnie cytowany tu krytyk występuje przeciwko irracjonalności ponowoczesnej moralności. Jego zdaniem taka moralność, podobnie jak irracjonalny ze swej natury impuls moralny, jest jedynie abstrakcyjną ideą. Atakując pogląd Baumana, zgodnie z którym życie społeczne może stać się bardziej moralne tylko wówczas, gdy moralność uwolniona zostanie z „jarzma” racjonalnej etyki, wskazuje, że prawdopodobieństwo osiągnięcia tego stanu, w którym moralność nie byłaby poddana żadnej racjonalnej refleksji, praktycznie równa się zeru.<sup>22</sup>

<sup>19</sup>Por. tamże, s. 244-245.

<sup>20</sup>Tamże, s. 115.

<sup>21</sup>Por. W. Zieliński, dz. cyt., s. 235.

<sup>22</sup>Por. tamże, s. 235.

Odnosnie popędu moralnego Zieliński zauważa, że trzymając się postawionego przez Baumana zakazu racjonalizowania moralności, można o tym popędzie mówić jedynie w sensie neutralnym. Jakikolwiek wartościowanie go, czyli orzekanie o tym, czy jest on dobry czy zły, byłoby efektem jego racjonalnej obróbki. Nierozpoznany w swym znaku popęd nie może być społecznie pożyteczny. Zieliński pisze dalej, że być może dzięki emancypacji popędu moralnego życie społeczne stanie się bardziej moralne. Jednak będzie ono moralne jedynie z definicji.

Zieliński wskazuje także, że Baumanowskie założenie, jakoby zjawiska moralności były ze swej istoty nieracjonalne i moralne dopóty, dopóki „wyprzedzają wszelkie rozważania nad celem uczynków i wszelkie rachunki zysków i strat”<sup>23</sup>, jest, z perspektywy krytycznego racjonalizmu, metodologicznie równoważne z założeniem mu przeciwnym, tj. mówiącym o „istotowej” racjonalności moralności. Oba przeciwne sobie założenia są niedowodliwe. Jednak przy uwzględnieniu pragmatyki etycznego myślenia i moralnego działania drugie założenie wykazuje zdecydowaną, instrumentalną przewagę nad założeniem pierwszym. Co więcej, to drugie założenie „pozwała kształtować owo myślenie etyczne i moralne działanie człowieka w oparciu o kryterium intersubiektywnej weryfikowalności, podczas gdy przyjęcie propozycji Baumana pozwala co najwyżej na uprawianie subiektywistycznej, etyczno-moralnej »poezji«, w obszarze której idea moralności społecznej, opartej na indywidualnej jaźni moralnej jednostki, pozostaje jedynie elementem ponowoczesnego »wyznania wiary«”<sup>24</sup>.

Andrzej Zachariasz zauważa natomiast, że proponowana przez Baumana „etyka bez kodeksów”, bazująca na zmyśle moralnym konkretnego człowieka, prowadzi do całkowicie subiektywistycznych, indywidualistycznych ocen i działań moralnych. Dopuszcza ona, a nawet zakłada różnorodność działań moralnych, ich chaotyczność, a przez to zawiera w sobie potencjał nihilizmu moralnego.<sup>25</sup>

Z drugiej strony, Zachariasz utrzymuje, że moralność normatywna, jako złożony twór kulturowy, którego normy są wyrazem dziejowego doświadczenia całych kultur, wykazuje pewną przewagę nad tzw. zmysłem moralnym konkretnego człowieka. Ten ostatni, mimo iż kształtuje się zawsze w określonym środowisku kulturowym, nie obejmuje jednak całej złożoności i kulturowego bogactwa tego środowiska. W tej sytuacji niepokoją-

ce jest postulowane przez postmodernistów odwołanie się do intuicji moralnej jednostek i dopuszczenie możliwości odrzucenia normy moralnej, wraz z jej kulturowym podłożem, w imię tzw. moralności prywatnej. Autor zauważa, iż fakt, że żadna etyka normatywna nie daje gwarancji na osiągnięcie moralnej doskonałości, nie może być wystarczającym argumentem na rzecz jej negacji.<sup>26</sup>

Z. Sareło zauważa natomiast, że w wypowiedziach dotyczących źródeł moralności, kompetencji osób do rozpoznawania wartości moralnych, statusu zasad etycznych itp. założeń antropologicznych uniknąć się nie da. Tej zależności poglądów na temat moralności od antropologii zdają się nie zauważać postmoderniści. Postulują oni wyzwolenie życia moralnego od etyki i wszelkich autorytetów i jednocześnie negują możliwość poznania prawdy w ogóle, a więc także prawdy na temat człowieka i istoty jego moralnego życia. W tej sytuacji zasadne jest postawienie pytania o to, na jakiej podstawie widzą oni w etyce „źródło przemocy społecznej nad jednostkami”. Tę podstawę, zdaniem autora, stanowią właśnie określone założenia antropologiczne.<sup>27</sup>

Z drugiej strony, Sareło wskazuje, że o ile można by się zgodzić z postmodernistycznym poglądem, w myśl którego w epoce nowoczesnej moralność ujęto tendencyjnie w kategoriach posłuszeństwa normom odgórnie stanowionym, o tyle ponowoczesność charakteryzuje inna skrajność – „jednostronne sprowadzenie moralności do absolutystycznie pojętej wolności wyboru”.

Anna Kaczor zauważa, że stanowisko Baumana, które sytuuje moralność poza i przed kulturą, niezależnie od tradycji i wychowania, nie daje się obronić, jeśli skonfrontujemy je z klasycznymi teoriami rozwoju człowieka (Piaget, Kohlberg, Erikson). Zgodnie z nimi ludzka podmiotowość tworzy się w procesach interakcji, poprzez identyfikację (najpierw z rodzicami i osobami bliskimi), a następnie poprzez różnicowanie się od nich i na tej drodze samookreślenie się. Natomiast autonomia moralna staje się możliwa dzięki temu, że jednostka może odwołać się do zasad konstytuujących jej tożsamość, które przyswoiła jako własne z kultury. Oznacza to, że faza socjalizacji (akulturacji) poprzedza w rozwoju osobowym jednostki fazę pokonwencjonalną (indywidualizacji).<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 18.

<sup>24</sup> W. Zieliński, dz. cyt., s. 232.

<sup>25</sup> Por. A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 30.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>27</sup> Por. Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, dz. cyt., s. 63.

<sup>28</sup> Dyskusja nad książką Z. Baumana *Etyka ponowoczesna* przeprowadzona w Zakładzie Etyki i Estetyki dn. 14. 03. 1997 roku; opublikowana w serii: „Studia Etyczne i Estetyczne”, zbiór V, red. T. Szkołut, Lublin 1999, s. 305.

Podobnie negatywnie na temat rzekomo nieugruntowanej jaźni moralnej wypowiada się Tadeusz Szkołut. Pisze on, że to, co Bauman nazywa „jaźnią moralną” człowieka, „nie jest jakimś pozaczasowym abstraktem, lecz stanowi skomplikowany spłot różnorodnych instynktów biologicznych, korygowanych i modyfikowanych na przestrzeni dziejów przez rozmaite mechanizmy socjokulturowe”. Oznacza to, że inną jaźnią moralną, a tym samym innym poczuciem odpowiedzialności dysponował Spartanin w czasach Sokratesa, a inną człowiek ponowoczesny.<sup>29</sup>

A. Mordka wskazuje, że Bauman mimo swej dekonstrukcji tradycyjnej ontologii „wprowadza niejako tylnymi drzwiami nową odmianę metafizyki”. Dzieje się tak za pośrednictwem jaźni moralnej, której przyjęcie jest rozstrzygnięciem metafizycznym – i z tej racji niepodważalnym.<sup>30</sup>

Przedstawioną krytykę koncepcji Baumana chciałabym w tym miejscu uzupełnić własnymi krytycznymi uwagami.

Bauman, jako wróg kodeksualistycznej etyki (etyka reguł), widząc w niej wyraz konwensu czy społecznej konwencji, wydaje się utożsamiać ją z obyczajem (opartej na sile tradycji normie postępowania, obowiązującej w danej grupie), a nie z niesprzecznym systemem norm regulującym sferę moralną i wyznaczającym stosunek jednostki do innych osób, grup i siebie samej.<sup>31</sup> Jeżeli można w ten sposób podchodzić do tego rodzaju etyki, to jedynie w jej ujęciu skrajnym, ponieważ w nim optuje się za tradycyjnym kodeksem, arbitralnym i kauzalistycznym. Natomiast zwolennicy tzw. kodeksualizmu umiarkowanego wskazują, że kodeksy winny mieć charakter otwarty, nadążający za istotnymi przemianami w świecie wartości. W konsekwencji zupełny system nakazów i zakazów kodeksu tradycyjnego winien być, ich zdaniem, zastępowany kodeksem odwołującym się do elementarnych norm moralnych i rozwiązującym jedynie tzw. sytuacje typowe.<sup>32</sup> Ograniczony do sytuacji typowych zasięg etyki kodeksu i stanowionego prawa oznacza, wbrew temu, co utrzymuje Bauman, że żaden kodeks etyczny nie może być traktowany jako zupełny inwentarz nakazów i zakazów, których przestrzeganie ma nam zapewnić spokój sumienia.

W innym miejscu, pisząc o „żądaniu” bycia „dla innego”, jako bezw warunkowym nakazie, Bauman stwierdza, że niemożliwe jest ujęcie w kodeks wszystkich powinności moralnych, będących konsekwencją decyzji „bycia dla Innego”. Istotnie, nie wydaje się być to możliwe, ale też (jak

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 300.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 307.

<sup>31</sup> Por. *Mały słownik etyczny*, red. St. Jedynak, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz 1999, s. 131-132.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 132.

wykazano wyżej) ani prawo, ani kodeksualistyczna etyka nie stawiają sobie tak wygórowanych celów, zostawiając tym samym miejsce dla indywidualnej decyzji i wrażliwości moralnej.

Podobnie zarzut, jakoby reguły moralne miały powodować utratę autonomii przez podmiot moralny, wydaje się być nieporozumieniem. Sugeruje to bowiem, że człowiek, pouczony w kwestii poprawności i naganności swoich uczynków, przyjmuje na wiarę te standardy zachowania, nie poddając ich refleksji ani też sprawdzeniu, jak „pracują” one w praktyce. Co więcej, sugeruje się tu, że wiedza etyczna jest jedynym determinantem zarówno wyznawanych poglądów moralnych, jak i odpowiadających im postaw i działań. Życiowe doświadczenie, kontekst sytuacji czy osobiste preferencje jednostki traktowane są tu jako nieistotne.

Kontrowersyjna wydaje się być odpowiedzialność za Innego jako konsekwencja decyzji o byciu „dla” Niego. Opór budzi np. niezależność tej odpowiedzialności od właściwości Innego, ponieważ oznacza to zgodę na brak wzajemności. Wprawdzie w sferze moralności, w przeciwieństwie do prawa, nie chodzi o zapewnienie sobie wzajemności (normy prawne są imperatywno-atrybutywne dwustronne – L. Petrażycki), a raczej o zbliżenie się do moralnej doskonałości, to jednak mimo to właściwości przedmiotu mojej odpowiedzialności nie są obojętne zarówno dla samego podjęcia tej odpowiedzialności, jak i dla jej trwania.

Podobnie wątpliwości budzi to, że ta odpowiedzialność nie ma „celu” ani „przyczyny”. Można się domyślać, że chodzi tu o zaakcentowanie, iż ma być ona bezinteresowna, przy jednoczesnym założeniu, że podmiot nie czerpie satysfakcji z tego, że jest moralny. Z drugiej strony, jeśli odpowiedzialność moralna (a więc także moralność, ponieważ to odpowiedzialność za Innego powołuje ją do życia) nie ma celu ani przyczyny, to znaczy to, że nie ma też racji, a zatem uzasadnienia dla swego istnienia. Może to „niegodne” i „małe”, jak sugeruje Bauman, domagać się od moralności, by dała rację za legalnością swego istnienia w świecie tego, co jest. Innymi słowy, możliwe, że „nieładnie” i niezręcznie jest przymuszać kogoś, by usprawiedliwiał się z tego, co czyni, i uzasadniał swoje wybory moralne, zwłaszcza gdy dotyczy to czynu uznanego za moralnie dobry, jak np. skok do wody, by uratować tonące dziecko. Jednak wydaje się, że jedynie odnośnie czynów określanych jednoznacznie jako moralnie dobre (np. czyny heroiczne) postawienie owego pytania o rację może uchodzić za nietakt. W sytuacji przeciwnej, tzn. wówczas, gdy mamy do czynienia z czynem nagannym, to samo pytanie wydaje się być jak najbardziej na miejscu. Niewiele jest rzeczy równie przerażających jak zło czynione bez powodu. W konsekwencji,

jeśli dla czynu naganego domagamy się racji, to uzasadnienia wymagają także działania przeciwne.

Inną niepokojącą kwestią, jaka wylania się z rozważań Baumana odnośnie odpowiedzialności moralnej za Innego, jest obraz podmiotu moralnego. Wydaje się, że jest to „skrupulant” etyczny i wieczny frustrat. Nieustannie troszczy się o Innego, nie dbając o wzajemność i nie mogąc liczyć na osobistą satysfakcję. Ciekawe, że we współczesnej psychologii winą za patologiczne zachowanie się i niedorozwój emocjonalny obarcza się właśnie frustrację psychicznych potrzeb. Tyle że dotyczy to okresu wczesnego dzieciństwa. Niemniej zarówno frustrację, jak i zjawisko etycznej skrupulantności, jako stany psychicznego dyskomfortu, należałoby uznać za niepożądane.

Kolejną wartą przemyślenia kwestią jest pojęcie tzw. jaźni moralnej. Trzeba się zgodzić z Baumanem, kiedy pisze, że pytanie o to, „dlaczego mam się troszczyć o Innego”, ma sens jedynie wtedy, gdy się uprzednio założy, iż „ja” zwykło się troszczyć ze swej natury jedynie o siebie i tylko o siebie. Problem w tym, że kwestionowanie zasadności postawienia owego pytania wskazuje na uprzednie założenie, iż „ja” ze swej natury jest skłonne być „dla” Innego. Oba założenia, funkcjonując jako aksjomaty, są niedowodliwe. Jednak moim zdaniem trudniej dowieść prawdziwości tego drugiego.

Podobnie trudno nie zgodzić się z Baumanem, który sugeruje, że jest coś sztucznego w określaniu bytu ludzkiego jako „bytu z”, ale równie sztuczne wydaje się definiowanie go jako „bytu dla”. Trafniejsze wydaje się być określenie człowieka jako „bytu wobec Innego”. Określam siebie nie tylko poprzez opozycję wobec zagrażających mej suwerenności Innych, ale także poprzez utożsamienie się z pewną grupą osób, osobą wiodącą czy też jej wizją mojej osoby. Określenie człowieka jako bytu wobec Innego wskazuje ponadto, że nie jest on po prostu dołączonym do pewnej grupy elementem, który w każdej chwili może tę grupę, bez żadnych konsekwencji, opuścić. Każdy jest czymś dzieckiem, partnerem, kolegą, podwładnym, rodzicem czy szefem, co nie pozostaje obojętne dla tego, jak on sam siebie określa.

W ten sposób doszliśmy do innej kwestii, którą dyskutuje w swojej książce Bauman. Chodzi o role społeczne pełnione przez jednostkę i o wpływ, który wywołuje ich pełnienie na jej poczucie odpowiedzialności. Autor stwierdza, że obecnie skala odpowiedzialności moralnej jednostki skurczyła się do rozmiarów pełnionej przez nią roli, wyznaczonej przez wykonywany zawód, miejsce zamieszkania, stopień pokrewieństwa czy pozycję społeczną. Zjawisko to uważa za niepokojące. Wydaje się, że ta

swoista specjalizacja moralności, analogicznie do specjalizacji wiedzy, niekoniecznie musi być negatywnie postrzegana. Mimo że, jak zauważa Bauman, żyjemy w czasach, w których, niezależnie od naszych chęci, za więcej niż kiedyś, tzn. w erze przednowoczesnej, odpowiadamy (np. za skażenie środowiska naturalnego i zaburzenie równowagi ekologicznej na Ziemi), to jednak wiedza o tym nie jest tym samym, co poczucie, że jest się za ten stan faktycznie odpowiedzialnym. Podobnie jak specjalizacja wiedzy zabezpiecza poszczególne mózgi przed „groźącym zwarciem przeciążeniem”, tak samo specjalizacja odpowiedzialności moralnej wydaje się zabezpieczać jaźń moralną przed odpowiedzialnością za dole i niedole całej ludzkości. Jak każde nowoczesne, technologiczne w swej istocie rozwiązanie, specjalizacja moralności, rozwiązując jeden problem, wytworzyła w jego miejsce inny. Mam tu na myśli konflikt, do którego dochodzi pomiędzy równocześnie pełnionymi przez daną jednostkę rolami. Co więcej, standardy poprawnego wywiązywania się z określonej roli, a tym samym zakres związanej z nią odpowiedzialności, systematycznie rosną.

Osobną kwestię stanowią tzw. impulsy moralne. Wydaje się, że Bauman, określając je jako „bezmyślne”, „nierozważne” i ignorujące ustalenia przestrzeni poznawczej odnośnie tego, kogo i w jakim zakresie dotyczyć ma moralna troska, chciał w ten sposób podkreślić rolę, którą w stosunku moralnym pełnią emocje, jako swoista przeciwwaga dla zimnego, bezosobowego rachunku ekonomicznego, który wystawia intelekt. Z drugiej strony sposób, w jaki autor posługuje się terminem „impuls moralny”, sugeruje, że mówi on w istocie o wrażliwości moralnej. Propozycja, by w sytuacji moralnej zamiast do etyki kodeksu odwołać się do impulsu moralnego wydaje się być problematyczna. Gdyby człowiek nie był potencjalnie wrażliwy moralnie, nie mogłoby być mowy o jej (wrażliwości moralnej) wykształceniu się w toku jego życiowej historii. Jednak czym innym jest potencjalna, niezdeteminowana treściowo zdolność, a czym innym konkretna, powstała w efekcie społecznego uczenia się, osobistych doświadczeń i często traumatycznych przeżyć, dojrzała w swej formie wrażliwość moralna. Wydaje się, że jedynie w wypadku tej ostatniej można mówić, iż jest ona (zresztą nie jedynym) determinantem postępowania moralnego. Właśnie ze względu na to, że ludzie różnią się między sobą pod względem charakteryzującej ich wrażliwości moralnej, można utrzymywać, że moralność jest czymś osobistym i w tym sensie niezależnym od odgórnie narzucanych jednostce norm etycznych. Chociaż nie możemy domagać się od innych, by mieli te same co my standardy moralne, bowiem te są w pewien sposób uzależnione od posiadanej przez nas wrażliwości moralnej, to jednak możemy oczekiwać, że będą oni respektować zarówno normy

prawne, jak i te, które pochodzą z określonej etyki kodeksu, stanowią składową społeczną świadomości moralnej. To tłumaczy zasadność występowania kodeksów etycznych, które wyznaczając wspólne dla pewnej grupy ludzi powinności, ustalają tym samym pewne moralne minimum.

Zaproponowany przez Baumana podział na poznawczą, estetyczną i moralną organizację przestrzeni społecznej, z uwagi na to, iż każda z tych organizacji została ujęta nie tylko jako antagonistyczna wobec pozostałych, ale nadto ignorująca ich ustalenia, każe sądzić, że te trzy sfery są wzajemnie od siebie niezależne, co nie wydaje się być prawdziwe.

Chociaż niekiedy wiedza hamuje moralne impulsy skłaniające do troski o konkretnego człowieka, np. żebraka na ulicy, to mimo to wydaje się, że nie można deprecjonować jej wkładu w budowę konkretnej, świadomie wyznawanej i realizowanej w praktyce moralności. Moim zdaniem, aby faktycznie komuś pomóc, nie wystarczy tylko czuć się do tego zobowiązanym. Trzeba jeszcze wiedzieć, w jaki sposób to zobowiązanie wypełnić.

Zastanawiające jest, że zdaniem Baumana postawę estetyczną, a nie poznawczą, można uzgodnić z orientacją moralną. Wydaje się, że poznanie, jako że jego celem jest zrozumienie, a nie nastawienie estetyczne zorientowane na rozrywkę, bardziej by się do tego celu nadawało.

HANS LENK

## TOLERANCJA A HUMANIZM (TOLERANTIA ET HUMANITAS)<sup>1</sup>

Idea tolerancji i idea humanizmu to wyobrażenia powiązane z prawami człowieka. Często apostroflowano je jako wynalazki Zachodu. Są one jednak, oczywiście, ważne powszechnie, obowiązują wszystkich ludzi, mają także – z moralnego punktu widzenia – specyficzną historię, wykraczającą zresztą poza kulturę Zachodu (wystarczy pomyśleć o tradycji konfucjańskiej).

W pierwszej części niniejszego przyczynku chciałbym poruszyć sprawę historii idei tolerancji. W drugiej, po przejściu do idei humanizmu, powiem parę słów o dziejach humanizmu, omówię kilka jego dzisiejszych przykładów i krótko skomentuję charakterystyczne cechy tej idei. Wzajemny związek tolerancji i humanizmu ujawni się przy tym zarówno pod koniec, jak i już na etapie przejścia od części pierwszej do drugiej.

### I

Przejdźmy zatem do części pierwszej: do tolerancji. Idea tolerancji jest rzeczywiście doniosłym pojęciem, które w ostatnim dziesięcioleciu na płaszczyźnie międzynarodowej stanowiło główny temat opracowań ONZ

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony 11.10.2004 na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w ramach cyklu wykładów im. Ks. Konstantego Michalskiego.

i UNESCO. Rok 1995 został ogłoszony przez ONZ „rokiem tolerancji”, a UNESCO, do której Niemieckiej Komisji sam wówczas należałem, uchwaliła w 1995 roku w Paryżu *Deklarację zasad tolerancji* (*Declaration of the Principles on Tolerance*), z której chciałbym przytoczyć kilka zdań. Tak oto brzmi jej początek:

- 1.1. „Tolerancja oznacza szacunek, akceptację i afirmację kultur naszego świata, naszych form ekspresji i sposobów jego kształtowania, naszego człowieczeństwa w całym jego bogactwie i różnorodności. Wspierana przez wiedzę, otwartość, komunikację oraz wolność przekonań, sumienia i wyznania. Tolerancja jest harmonią ponad różnicami. Jest nie tylko powinnością moralną, ale także koniecznością polityczną i prawną. Tolerancja jest cnotą będącą warunkiem pokoju, przyczyniającą się do wypierania kultu wojny przez kulturę pokoju.
- 1.2. Tolerancja nie oznacza uległości, protekcyjności czy pobłażliwości. Tolerancja jest przede wszystkim aktywną postawą, opierającą się na afirmacji powszechnie ważnych praw człowieka i podstawowych swobód innych”.

Jest ona, jak głosi *Deklaracja* nieco dalej:

- 1.3. „zwozniczem, spajającym prawa człowieka, pluralizm (również pluralizm kulturowy), demokrację i państwo prawa...”

Na temat praktykowania tolerancji *Deklaracja* głosi:

- 4.1. „Edukacja jest najskuteczniejszym środkiem na nietolerancję. Pierwszym krokiem przy upowszechnianiu tolerancji jest pouczenie jednostki ludzkiej o jej prawach i swobodach oraz związanych z nimi uprawnieniach, a także ukształtowanie woli poszanowania praw i swobód innych ludzi.
- 4.2. Wychowanie do tolerancji należy do najbardziej priorytetowych celów edukacyjnych...”

Od razu widać, że powyższe było i jest aktualne w naszych dzisiejszych, szczególnie trudnych czasach. Mamy więc już jakieś pierwsze pojęcie tolerancji.

Należy oczywiście nadmienić, że pojęcie to w istocie wywodzi się ze sfery religijnej i pełnych walk dziejów religii, z problematyki swobód religijnych, zwłaszcza zaś tej swobody, która winna być lub była zagwaranto-

wana dla mniejszości religijnych, a której przecież ciągle się im odmawiało. Obowiązywała zasada, aby jakoś kultywować akceptację drugiego, obcego wyznania, szacunek dla niego i innowierców.

Imperium Rzymskie w pewien sposób w kilku epokach częściowo brało religię w ochronę i tę ochronę instytucjonalizowało przez tolerancyjne ustawodawstwo. Jak wiadomo, były jednak, oczywiście, i prześladowania chrześcijan.

Za tolerowaniem innowierców w pewnych granicach opowiadali się także – przynajmniej w sposób ograniczony – teologowie chrześcijańscy. Św. Augustyn zalecał wszak poważnie rodzaj tolerancji społecznej wobec grzesznych chrześcijan oraz żydów – a nawet np. prostytutek: skutki nietolerowania byłyby większym złem niż tolerancja! Podobnie argumentował Tomasz z Akwinu. W odniesieniu do kacerzy, odstępców od prawdziwej wiary chrześcijańskiej, pozostawał jednak nieugięty. Był, co prawda, zwolennikiem tolerowania praktyk rytualnych, ale dla heretyków, a więc chrześcijan–odstępców, domagał się wykluczenia z Kościoła, a nawet kary śmierci. Mikołaj z Kuzy oraz Erazm z Rotterdamu pojmują tolerancję religijną szerzej, postulują ją jako postawę „uniwersalną”: wszędzie winno się tolerować „ryt innowierców”. Religia jest jednością w wielości różnorodnych koncepcji. Jeszcze ostrzej od tych teologów katolickich zareagował Luter, który przecież ukształtował niemieckie słowo *Toleranz*, tak jak zresztą wiele pojęć języka niemieckiego. Zrywa z popularnymi w jego czasach postulatami tolerancji i wzywa do prześladowania zarówno żydów, jak i „chrzcieli” – a dla innowierców nie wyklucza nawet kary śmierci. Wieczna tolerancja skończyłaby się, jego zdaniem, zniesieniem samej wiary, zwłaszcza wiary ewangelicko-protestanckiej, rzecz jasna. Luter był przecież przedstawicielem, prototypem „fundamentalizmu” (niem. *Standfestigkeit* w sensie *Hier stehe ich, ich kann nicht anders*, czyli „tu stoję, nie mogę inaczej”).

Tolerancję świecką oprócz Erazma wprowadzał z pewnością jako pierwszy J. Bodin – była to wolność sumienia i „tolerancja cywilna”. Rozgłosu nabrały oba te pojęcia około stu lat później, w 1689 roku, dokładnie 100 lat przed rewolucją francuską, kiedy to w Anglii dokonał się *Toleration Act*. W tym czasie Jon Locke pisał swój *Letter Concerning Toleration*. W nim to rozwinął racjonalne argumenty na rzecz zasługujących na uznanie państwa możliwości i metod ochrony odmiennych opinii (bez stosowania przemocy), przy czym nie opowiadał się za ochroną ludzi nietolerancyjnych. *Explicite* domagał się więc nietolerowania zachowań nietolerancyjnych. Ów tak często wymieniany „paradoks tolerancji” polega przecież na tym, że ten, kto jest tolerancyjny wobec osoby nietolerancyjnej, przegrywa i zo-

staje podbity. To właśnie teza, którą również spotykamy u Locke'a, a także u Pierre'a Bayle'a, który mniej więcej w tym samym czasie co Locke był jednym z teoretyków „tolerancji uniwersalnej” i szczególnie eksponował tezę o prawie do wolności sumienia.

W polityce pierwszym władcą państwa europejskiego, który w roku 1645, a więc jeszcze przed teoretycznymi uzasadnieniami Locke'a i Bayle'a, swobody religijne, względnie tolerancję, postawił na fundamencie prawa publicznego, a więc nadał im moc prawa, był elektor brandenburski Fryderyk Wilhelm.

Idea tolerancji cywilnej i intelektualnej wywodzi się z tradycji oświecenia (wystarczy wspomnieć o noweli Lessinga *Nathan der Weise*). Wolter próbował dać argumenty przemawiające za taką postawą. Słynny przedstawiciel francuskiego oświecenia był zdania, które odzwierciedla jego piękny *bonmot*: „Jestem, co prawda, skrajnie odmiennego zdania, ale przez całe swoje życie będę walczył o to, aby miał Pan prawo głosić własne”. A zatem to jest tolerancja, którą Wolter nazwał „posagiem człowieczeństwa”, humanizmu. W ten sposób znaleźliśmy się przy humanizmie.

Wróćmy do UNESCO i *Deklaracji zasad tolerancji*. Mój przyjaciel Werner Becker (Giessen) uważał, że tolerancja jest w istocie jedną z wielu albo jedyną „cywilno-moralną postawą” demokracji. Że na zasadzie koniecznych, choć w sobie jeszcze nie wystarczających, warunków sprzeczności umożliwia ona dopiero coś w rodzaju jedności podstawowych procedur społeczeństwa liberalno-demokratycznego. No tak, być może, jest to nawet w pewnym sensie słuszne, odnosi się jednak z pewnością tylko do jednej – choć naprawdę istotowej – idei tolerancji.

Idea tolerancji – jak już zapowiedziałem – jest różnorodniejsza. W moim przekonaniu – referowałem to zresztą w roku 1996 w trakcie kongresu Światowej Akademii Filozofii – można próbować podzielić tolerancję na warstwy i typy, na tolerancje cząstkowe i szczeble tolerancji, aby następnie móc lepiej przedstawić, uregulować, a może nawet rozwiązać niektóre z tych paradoksów i konfliktów. Chciałbym to bardzo krótko zarysować.

#### Typy tolerancji:

1. Tolerancja – pojęcie relacyjne, zwrócone na inne osoby i ugrupowania, na ich działania i postawy, normy i systemy wierzeń;
2. Tolerancja formalna (proceduralna) odnośnie praw i procedur;
  - 2.1. „negatywna” („niemolestowanie”);

2.2. „pozytywna”;

2.3. „horyzontalna”: „wertikalna”;

3. Tolerancja substancjalna („pozytywna”);

3.1. instytucjonalna;

3.2. zorientowana na jednostki (humanistyczna albo konkretnie-ludzka);

4. Tolerancja proceduralna: demokratycznie-konstytucyjna, ewentualnie polityczno-prawna;

5. Metatolerancja w odniesieniu do powszechnych reguł zachowania wobec odmiennych opinii, wyobrażeń, kultur (tolerancja proceduralna drugiego stopnia);

6. Konkretnie praktykowanie tolerancji w sensie konkretnego człowieczeństwa.

Te typy tolerancji pokazują najpierw, że tolerancja jest pojęciem relacyjnym: jestem tolerancyjny względem kogoś czy jakiejś postawy itd. Tolerowanie jest również pojęciem relacyjnym – właśnie tolerancja, która nabiera znaczenia między ludźmi, postawami, grupami, osobami itd., a także względem i między normami a systemami wierzeń; znamy to przecież z tolerancji wyznaniowej.

„Tolerancja formalna” jako funkcja albo jedynie postawa, tym razem bez uwzględniania spraw treściowych, jest tworem pojęciowym odnoszącym się do praw i określonych procedur; dlatego też można mówić o „tolerancji proceduralnej”. Wyraża się ona najczęściej w sposób negatywny, kiedy właśnie zabrania się czegoś takiego, jak dyskryminacja osób innego wyznania, lub gdy się żąda „niemolestowania”.

„Tolerancja pozytywna” jest dla odróżnienia postawą aktywną (zob. niżej). Oczywiście zarówno w odniesieniu do tolerancji pozytywnej, jak i negatywnej można rozróżniać między tolerancją horyzontalną a wertykalną. Tolerancja polityczna, o której była już mowa, odnosi się zawsze do równoprawnych partnerów; odmiennie tolerancja religijna czy religijno-państwowa, od której idea tolerancji wzięła swój początek, odnosiła się zawsze do władcy, który tolerował lub tolerancyjnie traktował swoich poddanych czy podwładnych. Była więc nastawiona nie na równostronność, równą rangę czy symetrię, lecz na asymetrię z góry na dół; stąd wyrażenie „tolerancja wertykalna”.

Tolerancji „substancjalnej” lub „pozytywnej” żąda się często jako pewnego rodzaju instytucjonalnie tolerowanej, domaga się jej na przykład Zespół Badawczy Niemieckiej Komisji UNESCO z 1988 roku. Mówił on o tolerancji „instytucjonalnej”, a nawet „etatystycznej”, z ramienia pań-

stwa lub z ramienia prawa, by tak rzec – oficjalnie dozwolonej. To specyficzna forma tolerancji, odnosząca się nie tylko do jednostek, a więc zorientowana jednostkowo, lecz do subgrupowań, subkultur, innych instytucji itd.

Przeciwną do tych podtypów jest „humanistyczna orientacja” – czy jak chętnie ją nazywam – konkretnie ludzka tolerancyjna postawa, zwłaszcza w ludzkiej i społecznej praktyce (do tego powrócę jeszcze później).

Polityczno-prawna tolerancja proceduralna jest oczywiście warunkiem państwa konstytucyjnego i demokracji. Tutaj chodzi o uprawnienie obywatela do tego, aby jego interesy były równoprawnie uwzględniane; elementem tego jest zagwarantowanie, przestrzeganie i poszanowanie pewnego sposobu rozwiązywania konfliktów bez użycia przemocy. W naszych społeczeństwach jest to wszak ustawowo i prawnie ustanowione. Na koniec trzeba jednak wspomnieć jeszcze o tolerancji w praktycznych sytuacjach: sytuacjach odniesienia do reguł postępowania czy też reguł proceduralnych wyższych szczebli w obcowaniu z odmiennymi postawami. Można więc być tolerancyjnym także na wyższym szczeblu (metatolerancyjnym) wobec reguł procedury „z drugiej strony”.

Trzeba oczywiście pamiętać, że im bardziej formalna jest jakaś dyskusja czy orientacja na tolerancję, tym większe zachodzi niebezpieczeństwo zmylenia, zapomnienia, zignorowania rzeczywistych specjalnych okoliczności konkretnego humanizmu. Dlatego moja główna teza w tym kontekście brzmi: „W razie wątpliwości [działaj] w imię praktycznej tolerancji połączonej z konkretnym humanizmem”, a więc konkretnie ludzkie tolerowanie – stosowanie ogólniejszej zasady w realnych indywidualnych przypadkach: *In dubio pro tolerantia practica et humanitate concreta* (słowo *concreta* nie jest oczywiście zbyt piękną łaciną, zdanie winno właściwie brzmieć... *humanitate practica*). W razie wątpliwości chodzi o żywą tolerancję praktyczną i owo konkretne człowieczeństwo, które trzeba kulturować w relacjach jednostki do jednostki, a także żywe człowieczeństwo w relacjach jednostki do cudzej lub własnej grupy.

Właściwie jest to już przejście do kwestii humanistycznej orientacji i odpowiedniej postawy, zarówno teoretycznie i ogólnie, jak i praktycznie w odniesieniu do konkretnego działania w rzeczywistych sytuacjach, a przede wszystkim w sytuacjach konfliktu wartości. Założeniem większości dyskusji na temat tolerancji jest istnienie jakiegoś rodzaju napięcia lub jakiegoś konfliktu między postawami czy też odpowiednimi argumentacjami itd. Przechodzę więc do zagadnień konkretnego humanizmu.

## II

Aby uzasadnić konieczność konkretnego humanizmu i humanizacji w naszym dzisiejszym społeczeństwie, opiszę najpierw dwa fakty, które zdarzyły się rzeczywiście:

W trakcie jednego z seminariów fakultatywnych Fundacji Stypendialnej Narodu Niemieckiego (Studienstiftung des deutschen Volkes), organizacji RFN zajmującej się promowaniem wysoko uzdolnionych, chodziło o przyjęcia przyszłych studentów medycyny. Jeden z kierowników kursu opowiedział mi następującą rzecz – i nie mam powodu w to nie wierzyć. Po sprawdzanie końcowym zatrzymał wychodzącego kandydata, aby zwrócić mu uwagę na to, że inny egzaminowany zabrał ze sobą kartkę z zadaniami (gdy tak się zdarzy, nie można ocenić sprawdzianu). Poprosił go, aby zawołał tamtego i sprawił, by zwrócił on ową kartkę. Kandydat wzbraniał się i powiedział: „Tym lepiej, o jednego konkurenta mniej”. Podchwyciłem to i zacytowałem w swojej książce *Eigenleistung*, oczywiście bez nazwisk. W reakcji na to otrzymałem protestujący list dyrektora Fundacji Stypendialnej Narodu Niemieckiego: coś takiego nie zdarza się w fundacji i na jej seminariach fakultatywnych. Tutaj nie myśli się w kategoriach tego rodzaju pospolitej konkurencji. Niestety, tak nie jest – już nie jest!

To samo dotyczy nie tylko sektora akademickiego. Na dowód tego jeszcze jedna krótka anegdota z przemysłu – również na temat „awansu” i mentalności rozpychających się łokciami.

Jest to wypowiedź świadcząca wszechobecnym rozpychaniu się łokciami – nowo mianowany dyrektor w przemyśle powiedział: „Zarzucano mi ostatnio, jakobym do łokci przypinał ostrogi. Tych, których zraniłem, po osiągnięciu moich celów proszę o wybaczenie”. Nie jest przecież aż tak źle, można by rzec, przecież ten nowy władca przemysłowych zastępów ma jeszcze jakieś ludzkie odruchy, jakieś resztki humanitarnych odczuć, nie przeszkodziły mu one jednak w używaniu łokci okutych w ostrogi. Niezbyt *fair*?<sup>2</sup> A może właśnie *fair*?

<sup>2</sup> Uczciwa rywalizacja (*Fairness*) to wynalazek sportu – jak więc wygląda sytuacja w sporcie? Faule taktyczne są na porządku dziennym; trenerzy – z tzw. Kaiserem (cesarzem) włącznie – propagowali ostatnio wręcz „uczciwy faul” (nie powodujący kontuzji). A przecież: „Každy akt poważnych przeprosin czy żalu po faulu oznacza *Fair Play*”, tak wypowiada się Manfred Freisler, były reprezentant Niemiec w piłce ręcznej. Przepros tylko, a wszystko jest dozwolone? „Gdy cię sfaulują, potem podejda do ciebie i powiedzą: „ej, sorry, przepraszam”, wtedy uważam, że to bardzo *fair*” – przyznała Sylvia Schmidt, była reprezentantka Niemiec w piłce ręcznej. Czy przeprosiny załatwiają prawie wszystko? Czyżby słowo *fair* oznaczało tylko „przecież przeprosił”? Nic więcej?

Z pewnością to „uważanie za *fair*” – zachowanie *fair*? – jest nie tylko wyrazem pewnego systemu w sporcie, któremu pojedynczy atleta – przynajmniej, gdy materialnie „o coś idzie” – czuje się bardziej lub mniej podporządkowany albo do którego czuje się nakłaniany. Wszystko to wydaje się być systemowym efektem całego naszego



Mentalność społeczeństwa konkurencji prowadzi do tego, że faktycznie można by mówić w tym surowym klimacie społecznym o „dominacji łokcia”. Użyłem tego niezbyt estetycznego wyrażenia po to, abyśmy je dłużej zapamiętali. Można je sobie łatwo przypomnieć, mimo że – a może raczej: zwłaszcza że – ma ono właściwie bardzo brzydkie brzmienie. Społeczeństwo rozpychających się łokciami – o tym się przecież często mówi – społeczeństwo współzawodniczące, stawiające konkurencję ponad wszystko, szczególnie eksponujące rywalizację, wyścigi, uzyskiwanie przewagi, dokładnie tak jak w sporcie. Jest dzisiaj ogólnie przyjęte: społeczeństwo współzawodnictwa (*wetteifernde*), a czasami nawet (w niektórych dziedzinach można by powiedzieć) społeczeństwo „rywalizujących pieniaczy” (*wettgeifernde*). Zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych trzeba koniecznie być numerem jeden; tam w wielu dziedzinach społecznych, zawodowych, sportowych panuje konkurencja, która jest o wiele twardsza niż u nas, nie mająca społecznego „resorowania” (mówi się tam o *hire-and-fire-society*). W życiu zawodowym trzeba walczyć w twardych bandażach. *De facto* trzeba – stwierdzić silne przesunięcie w kierunku tzw. społeczeństwa osiągnięć, cechującego się silną konkurencją, które wymaga osiągnięć i promuje je niemal za wszelką cenę, a więc w kierunku społeczeństwa „rozpychających się łokciami”, które coraz mniej troszczy się o tych, którzy odpadają z rywalizacji, o tych, którzy nie mają (nie mogą mieć) osiągnięć. Społeczeństwa, które tendencyjnie staje się społeczeństwem „dwóch trzecich” – jak się je nazywa – i pokazuje efekty desolidaryzacji, „ochładzającej” się postawy społecznej, chłodniejszego klimatu społecznego. Moglibyśmy powiedzieć, że żyjemy w społeczeństwie cierpiącym na „przeziębienie”, które ma skłonność do tego, aby ludzi, którzy nie wytrzymują rywalizacji, nie biorą udziału w konkurencji, spychać do określonych gett – zwłaszcza ludzi chorych, starych, a zwłaszcza umierających. Ale tymi spychanymi są także często dzieci, na przykład przed monitory, które uzależniają je od obrazów. Społeczeństwo będące społeczeństwem aspiracji, a zarazem twierdzące, że jest rodzajem społeczeństwa maksymalizacji przyjemności czy *fun-society* (przyjemność, konsumpcja w pewnym sensie jest „musem”),

społeczeństwa rozpychających się łokciami, które, jak pisałem przed ponad dwudziestu laty w książce *Eigenleistung* (Wyczyn) (1983), jest „społeczeństwem sukcesu”, społeczeństwem sukcesu obnoszonego na pokaz – często chętnym się pozorami i kwalifikacjami, a więc sukcesami wirtualnymi, zamiast być społeczeństwem autentycznego wyczynu (autentycznych osiągnięć) czy wręcz społeczeństwem wyczynu w sensie zhumanizowanym – bo za takim, mianowicie, można z pewnością orędować. (Również w sektorze akademickim zauważamy pod wieloma względami, że to pozór (*Schein*) określa świadomość, w przypadku wyższych rang świadectwo publikacji (*Publizitätsschein*), w przypadku studentów – zaliczenie (*Seminarschein*) (w języku niemieckim gra słów: słowo *Schein* oznacza „zaświadczenie”, ale także „pozór”).

nazywa siebie często „społeczeństwem osiągnięć”, mimo że jest w najlepszym wypadku społeczeństwem stawiającym na pierwszym planie zewnętrzny sukces, czy wręcz publiczny wizerunek, niż rzeczywiście autentycznie wypracowane, własne osiągnięcie. Obecność w mediach liczy się bardziej niż autentyczny osobisty sukces: często jest wręcz tak, że pozór osiągnięcia dąży do jego zastąpienia, albo dopiero czyni je zauważalnym – czasami jest nawet tak, że myśli się, iż można już zrezygnować z samego osiągnięcia, jeśli się zadbało o sam jego pozór. Publiczny wizerunek i sukces medialny widocznie są wszystkim.

Z drugiej strony – i to kolejne niepokojące znamię naszego przeziębionego społeczeństwa – istnieje też coś w rodzaju żądzy zobaczenia, przeżycia szczególnych sensacji, zwłaszcza tych negatywnych (chodzi np. o ciekawskich, którzy gromadzą się przy okazji jakiegoś pożaru, wypadku samochodowego itp.), oraz niewielka gotowość do osobistego udzielania pomocy w razie konieczności. Dla ilustracji przedstawię dwa zdarzenia. Pierwsze z nich to przypadek Kitty Genovese z 1964 roku – odbił się on szerokim echem w publikacjach, zwłaszcza w filozofii społecznej i filozofii moralnej:

Krzyczącą o pomoc dziewczynę zamordowano w Nowym Jorku (dzielnica Bronx) o trzeciej w nocy – w obecności obserwatorów, 38 sąsiadów, którzy wszystko to widzieli z okna; morderca potrzebował 30 minut, aby zabić krzyczącą dziewczynę. Nikt nie interweniował, nikt nie przyszedł z pomocą i nikt nawet nie wezwał policji.

U nas myśli się oczywiście: „No tak, ale to jest w Ameryce, tam niebezpiecznie jest w ogóle chrząknąć, nie mówiąc o interweniowaniu”, ale można było przynajmniej wezwać policję. Tak straszna demonstracja obojętności i braku miłosierdzia jest oczywiście *signum* niehumanitarności naszego społeczeństwa. Nasuwa się pytanie, czy faktycznie żyjemy w społeczeństwie „beze-mnie”, społeczeństwie przechodzenia obok, odwracania wzroku, chęci nie bycia zaczepianym, chęci nieinterweniowania, osobistego niezaangażowania. Myślałem, że w Niemczech coś takiego by się nie zdarzyło, a przynajmniej nie coś tak straszego, ale są przykłady, w których nieinterweniowanie można postrzegać także jako typowe dla realiów niemieckich.

Kolejną sytuacją jest wypadek w Monachijskim parku olimpijskim, kiedy to pod trzema chłopcami załamał się łód na jeziorze głębokim na 1,30 m i żaden z kilkudziesięciu przechodniów spacerujących wokół stawu nie wskoczył, by ich ratować. Wszyscy trzej utonęli. Lekarz pogotowia wezwany na miejsce zdarzenia – ktoś przynajmniej pobiegł do telefonu – mógł jedynie stwierdzić zgon trzech chłopców! Oczywiście tych, którzy

zaniechali udzielenia pomocy – a jest to u nas nawet czyn karalny – nie udało się potem ustalić.

To straszne: mamy społeczeństwo, w którym „gapie” chcą tylko oglądać coś sensacyjnego, ale nie chcą czynnie interweniować, udzielając pomocy (dlatego zjawisko to nazywa się w psychologii społecznej „efektem gapiów”, względnie *bystander effect*).

Jeszcze jeden przykład z Niemiec: w Hamburgu, w pobliżu jednej ze stacji metra, słychać było z otwartego okna (realistycznie odtwarzany przez głośniki) ryk wściekłego faceta, klaskające odgłosy uderzeń i przejmujące wrzaski dzieci. Dźwięki te rozbrzmiewały na całej ulicy. W przeciagu godziny przeszło tam 989 przechodniów, którzy musieli słyszeć te krzyki, tylko czworo zbulwersowanych przechodniów poszło na pobliski posterunek policji i zgłosiło to zdarzenie, troje zadzwoniło do drzwi mieszkania. Tak więc 982 przeszło sobie obojętnie, głuchych na dolatujące z mieszkania wrzaski.

Czy rzeczywiście żyjemy w tego rodzaju społeczeństwie nieangażowania? I czyż nie są to symptomy zimnej, zdehumanizowanej mentalności „beze-mnie”? Niemcy uchodzą za szczególnie skrupulatnych i zawsze dbają o własne prawa i interesy; a poza tym są jak wiadomo, mistrzami świata w narzekaniu. Jednak w tych sytuacjach ludzie skłonni są raczej myśleć, że to przecież inni „są odpowiedzialni za te sprawy”. Dlaczego właśnie ja mam się angażować i ryzykować, że sam będę miał potem kłopoty? Przecież to inni winni się tym zająć: lekarz pogotowia, ekipy ratownicze, ogólnie państwo, zrzeszenia interesów, kościoły, fundacje, to przecież „oni” są odpowiedzialni za coś takiego. W rzeczywistości tego rodzaju niehumanitarne tendencje promuje się poprzez szczególne podkreślanie tego, co formalne, zewnętrzne, instytucjonalne, a także sensacji, skuteczności publicznej, jak również poprzez wszechobecną w społeczeństwie dominację prawa we wszystkich sferach zawodowych i życiowych, we wszystkich kwestiach, we wszystkich problemach.<sup>3</sup>

Nawet w medycynie zachodzi niebezpieczeństwo, że promowane będą niehumanitarne tendencje, na przykład poprzez osławioną „medycynę aparatów” i poprzez w pewnym sensie konieczny „dystans ról”, który lekarz zachowuje do swoich pacjentów, względnie do swoich przypadków, o których mówi „rak płuc w sto dziesiątce”. Problemom sprzyja to, że organizację klinik można uporządkować tylko przy dużym nakładzie formal-

<sup>3</sup> Aczkolwiek wydaje się, że zostało to już zauważone przez społeczeństwo: pojawiające się w pociągach podmiejskich plakaty w stylu „Odwracanie głowy to żadne rozwiązanie!” wzywają bezpośrednich świadków zdarzeń do telefonicznego alarmowania. W epoce telefonów komórkowych nie jest to wcale utopijne napomnienie!

ności i wszędzie występuje totalne przeciążenie. Mój syn pracował na oddziale intensywnej terapii w jednej z klinik i może to w każdej chwili potwierdzić. Także dlatego, że lekarze częstokroć pracują po 70 godzin tygodniowo i więcej i faktycznie są mocno, a nierzadko nawet totalnie przepracowani, w bezpośrednim ludzkim kontakcie, odpowiednim zaopatrzeniu pacjentów ponad absolutne minimum występuje tu wiele deficytów. Odnosi się to w szczególności sposób do granic życia i śmierci. Dyskusja wokół eutanazji i opieki nad umierającymi czy śmiertelnie chorymi podlega również tym determinizmom i właściwie można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z sytuacjami granicznymi i doświadczeniami granicznymi, których nie da się rozwiązać jedynie na drodze ich legalnego, ustawodawczego, li tylko formalnego potraktowania i myślenia. *In dubio pro humanitate*, można by o tym napisać. „W razie wątpliwości – za humanizmem” i *de facto* za konkretnym człowieczeństwem. *In dubio pro humanitate practica*, wypadaloby rzec, a więc „w razie wątpliwości – za konkretnym humanizmem”. Oczywiście w tym kontekście *In dubio pro patiente* oznacza: za i n d y w i d u a l n y m pacjentem.

Nie tylko tutaj, ale wszędzie w życiu społecznym musi powrócić na pierwszy plan pewien rodzaj męznego humanizmu – i do niego musimy także w y c h o w y a ć. Konieczne jest, aby odważni, wyposażeni w odwagę cywilną, ludzie w każdej takiej sytuacji dawali przykłady ludzkich decyzji i działań oraz myślenia w kategoriach bliźniego. Jest ważne, abyśmy poprzez zbyt abstrakcyjne, instytucjonalne reguły nie ulegli tresurze, która nas odczyzy takiego myślenia i własnego odważnego humanitarne działania. W rzeczywistości musimy dostrzegać to, że wielkie szanse, które niosą technika i jej postęp, zwłaszcza na przykład w dziedzinie opieki nad chorymi i w innych podobnych dziedzinach, zwiększa szanse ilościowej humanizacji, ale ten rozwój nie pociąga za sobą automatycznie jakościowej humanizacji człowieczeństwa. Nie wolno zapominać o szansach i doniosłości tej jakościowej humanizacji i należy ją na nowo wysuwać na pierwszy plan.

Działania na rzecz jakościowej humanizacji w sensie solidarnej pomocy bliźniemu nie można przedstawić ani świadczyć jedynie za pośrednictwem abstrakcyjnych, ogólnikowych kazań czy zasad, potrzeba tu bezpośredniej, osadzonej w sytuacji, konkretnej odpowiedzialności jednostki, odpowiedzialności, której żąda sytuacja i która nie pozwala zapomnieć pod przykrywką formalności czy instytucjonalności, a tym samym i przegrać tego, co ludzkie. Żyjemy przecież w społeczeństwie, które coraz silniej kształtuje instytucje, decyzje wtórne, uregulowania, przepisy prawa, ustawy i umowy. Jednostce z pewnością byłoby łatwiej, gdyby ściśle trzy-

mała się litery prawa i umów, ale sama litera prawa czy reguła nie jest jeszcze oczywiście jakościowym humanizmem, o którym tutaj mówię. W rzeczywistości humanizm jest czymś osobistym, praktycznym, konkretnym i właściwie tylko jako taki w międzyludzkim kontekście jest autentycznym, rzeczywistym humanizmem w prawdziwym sensie tego słowa. To jeden z głównych punktów odnośnej refleksji dla stosowanej filozofii moralności. Myślę, że ten rodzaj konkretnej odpowiedzialności rozumianej jako humanizm, konkretny humanizm w odpowiednich sytuacjach, które go wymagają, należałoby eksponować i promować w o wiele większym stopniu. To bez wątplenia nakaz konieczności / „obrotności w biedzie” (w j. niemieckim gra słów: *Notwendigkeit* = konieczność, *Not* = potrzeba, *bieda*, *Wendigkeit* = zwinność, obrotność).

Mówiąc o humanizmie, można byłoby oczywiście cały wykład poświęcić starożytnym korzeniom humanizmu, etosu humanitarności, mentalności *caritas* oraz wspomnianym efektom socjopsychologicznym, które prowadzą do tego, że humanizm przynajmniej w niektórych sferach wydaje się popadać w zapomnienie, ale nie tylko w oficjalnych sferach zawodowych, lecz *de facto* również częściowo w życiu rodzinnym, co wszyscy wiemy. Starożytne korzenie z pewnością sięgają do chińskich mędrców i teoretyków społeczeństwa, na przykład słynny Konfucjusz czy MoZi eksponowali myśl humanitarną czy humanistyczną, jednak u pierwszego była ona ściśle związana z uregulowaniami instytucjonalnymi i państwowymi, prawnymi. Tymczasem MoZi (lub jak pisano dawniej: Meti, MoDi czy Motse) i jego szkoła Mohistów (mniej więcej IV-V w. przed Chrystusem) silnie eksponowali konkretną filantropię. Wzywał on wręcz do tego, aby konkretnie ćwiczyć się w powszechnej filantropii wobec wszystkich – także obcokrajowców, a nie tylko Chińczyków. Ze swoją powszechną filantropią był on jeszcze na długo przed chrześcijańską miłością bliźniego kimś, kto zasadę tę stawiał w centrum swojej etyki. Później, zwłaszcza na terenach oddziaływania tradycji chińskiej, a także buddyjskiej i indyjskiej, reguły humanitarności stosowano i wypracowywano także po części w relacji do innych istot, na przykład odnoszono je do zwierząt. Kojarzy się to zwłaszcza ze sferą wpływów indyjskich, gdzie wierzono, że w duszy zwierzęcia może czasami znajdować się dusza brata. *Tat twam asi* („To ty”) to przecież jedna z głównych reguł etyki hinduistycznej i buddyjskiej, a także uzasadnienie „etyki niekrzywdzenia” i „etyki niezabijania” (nakaz Ahimsy) wobec wszystkich istot żywych, zwłaszcza zwierząt.

Humanizm można, oczywiście, znaleźć również w kulturze Zachodu, w szczególności już w starożytności; na przykład odkrycie indywidualium jako konkretnego, cywilizowanego człowieka, jako osoby (rozumianej w zna-

czeniu empatycznym) wiąże się tradycyjnie z nazwiskiem Sokratesa – no i oczywiście Jezusa. Jezus i Sokrates są tu pierwszoplanowymi postaciami. Sokrates także był twórcą szkoły; jego kontynuatorami w pewnych dziedzinach byli na przykład m.in. stoicy, zwłaszcza średnia Stoa. Szkoła stoicka z takimi myślicielami jak Posejdonios, Panaitios oraz oczywiście Cyzero, który był uczniem tych myślicieli, zwłaszcza Panaitiosa, stawiała „humanizm” jako pojęcie centralne swojej doktryny. Panaitios był tym, który stworzył pojęcie „humanizmu” (*humanitas*), Cyzero zaś wprowadził to pojęcie do myśli społecznej i rozwinął koncepcję humanizmu (*homo humanus*).

Poza etyką chrześcijaństwa jako powszechną i czynną miłością do człowieka – na przykład w niektórych zakonach, a na pewno u świętego Franciszka, który domagał się także dobrego traktowania zwierząt – model ten w dziejach kultury Zachodu nie utworzył zbyt trwałego stylu. U wielu myślicieli chrześcijańskich humanizm jako (chrześcijańska) miłość do człowieka odgrywał pewną rolę – podobnie jak później jako cnota moralna w dobie oświecenia u myśliciela francuskiego Vauvenargues’a w XVIII wieku, który człowieczeństwo pojmował jako najwyższą z cnót. Jednak wszystko to to tendencje, które nie określały głównych rysów etyki ogólnej w tradycji zachodniej, lecz często widniały na marginesie.

Właściwa tematyżacja humanizmu dokonała się dopiero w nowożytności za sprawą Johanna Gottfrieda Herdera, współczesnego Kantowi (XVIII) – a konkretnie w jego *Briefe zur Beförderung der Humanität*. W listach tych twierdzi on, że towarzyskość – i powiedzielibyśmy dzisiaj – społeczne usytuowanie czy społeczne zakotwiczenie są racjami humanizmu i kształtują lub winny kształtować duszę człowieka. Herder (zwłaszcza w liście 27 i 28) próbował w szczególności bliżej opisać, *quasi*-zdefiniować humanizm poprzez podanie jego cech, pisząc:

Humanizm jest charakterem naszego rodzaju ludzkiego. Jest on nam jednak jedynie przyrodzony w załączkach i musi być dopiero właściwie ukształtowany przez wychowanie. Tym, co boskie w naszym rodzaju ludzkim, jest więc wychowanie do humanizmu. Humanizm jest skarbem i łupem wszystkich ludzkich wysiłków, a zarazem sztuką naszego rodzaju ludzkiego, wychowanie do niego jest dziełem, które trzeba nieustannie kontynuować, w przeciwnym razie łatwo z powrotem stoczymy się w zwierzęcość lub brutalność.

Nieco później wprowadza on jeszcze pojęcie „człowieczeństwa” w sensie litującego się współczucia dla cierpień bliźnich w celu uczestnictwa w niedoskonałości ich natury i wspomina, że – zwłaszcza w nawiązaniu do idei humanitarnej człowieka, *homo humanus*, jak powiedział Cyzero – ko-

nieczny jest pewien rodzaj wyjścia w zachowaniu poza to, co tylko sprawiedliwe, pewna postawa pochylenia się ku drugiemu i otwartości wykraczająca poza to, czego się wymaga (dzisiaj mówi się odnośnie tego o działaniach i motywacjach supererogacyjnych w analitycznej filozofii moralności). Nie będę teraz szerzej tego omawiał, lecz chciałbym krótko przedstawić dziesięć cech humanizmu rozpoznanych przez Herdera, a następnie odniosę je do nowocześniejszych aspektów.

Oto dziesięć istotnych elementów, które składają się na humanizm:

1. pokojowe usposobienie, uступliwość;
2. towarzyskość, orientacja wspólnotowa;
3. uczestnictwo, współczucie, widzenie w drugim człowieku i bliźniego, empatia;
4. wzajemny związek godności ludzkiej i filantropii;
5. powiązanie praw człowieka z obowiązkami człowieka;
6. sprawiedliwość (chodzi tu o nowoczesne rozumienie sprawiedliwości jako uczciwej, proporcjonalnej, adekwatnej dystrybucji dóbr społecznych, szans itd., które oczywiście było obce Herderowi. John Rawls zasadę równego traktowania w porównywalnych okolicznościach uzupełnia zasadą społecznej kompensacji wobec osób poszkodowanych przez los. W przeciwnym duchu liberałowie amerykańscy uprawomocniają bardzo duże różnice dochodów, wskazując, że owo rozwarstwienie i zróżnicowanie przyczynia się do takiego wzrostu powszechnego dobrobytu, przy którym osobom poszkodowanym przez los i tak po wodzi się lepiej, niż gdyby tych różnic nie było.);
7. tolerancja (rozumiana jako poszanowanie innych przekonań, innych postaw, innych sposobów wartościowania, ma ona oczywiście swoje granice – trzeba dyskutować, jak zapobiegać sytuacjom, w których nietolerancyjni forsują swoje sprawy, wykorzystując tolerancję innych);
8. zdolność i gotowość do supererogacji, do czynienia dobra „ponad miarę”;
9. praktyczna filantropia;
10. „jedność prawdziwego skutecznego czystego charakteru moralnego”.

Ta pierwsza nowożytnie zróżnicowana ekspozycja napisana jest w stylu listów; *Briefe zur Beförderung der Humanität* są bardzo przystępnie sformułowane, nie doczekały się jednak do tej pory przenikliwej analizy i niedostatecznie jasno rozróżnia się jeszcze między definicjami a odpowiednimi kombinacjami czynników itd. Mimo to można nawiązać do Herdera i wyliczyć pewne aspekty humanizmu, które również dzisiaj – zwłaszcza

dla konkretnego humanizmu – odgrywają pewną rolę i winny być wysuwane na pierwszy plan. Spróbowałem kiedyś sporządzić listę takich elementów i chciałbym wyeksponować w sumie piętnaście spośród nich.

### ZNAMIONA KONKRETNEGO HUMANIZMU

(Konkretny) humanizm oznacza dzisiaj przynajmniej:

1. przestrzeganie ludzkiej miary, skromność, mądre samoograniczenie, uprawianie i ćwiczenie się w mądrości (w znaczeniu starożytnego *meden agan*, „nic w nadmiarze”);
2. uwzględnianie uwarunkowań i ograniczeń związanych z naszym stosunkiem do innych, szacunkiem do innych i do siebie samych;
3. całościowe widzenie każdej osoby, nierozszczepianie człowieka na segmenty, role i funkcje (nieinstrumentalizowanie);
4. argumentowanie możliwie personalne, osobiste, uwzględnianie osobliwości osoby partnera i osobliwości sytuacji, takie samo kształtowanie naszych ocen, wartościowań;
5. pozostawienie innym osobom swobody, zagwarantowanie tolerancji, kultywowanie swobody również dla nas samych;
6. sprawiedliwość jako uczciwość (*Fairness*) w sensie Johna Rawlsa, bycie *fair* w życiu codziennym;
7. stawianie „współczesności” na centralnym miejscu;
8. pojmowanie samych siebie nie tylko jako podmiotów poznających, lecz także jako istot współczujących, współcierpiących (to pod adresem filozofów);
9. utrzymywanie środowiska i jakości życia w stanie wartym życia;
10. ludzkie traktowanie innych stworzeń – postrzeganie naszego środowiska nie tylko w kategoriach zasobów, ale i w duchu partnerstwa;
11. rozpoznawanie i podejmowanie osobistej odpowiedzialności w sferze własnego działania;
12. szacunek wobec istniejącego życia (Schweitzer) winien towarzyszyć szacunek dla własnego ja i odpowiedzialność za własną osobę;
13. uszlachetnianie estetyczne własnych gustów, osobistego przeżywania i osobistej twórczości, wartościowanie zawsze z uwzględnieniem spraw międzyludzkich;
14. konkretne ludzkie formy współżycia we wspólnocie i ich udoskonalanie, w tym kulturalną erotykę w postaci wzajemnych relacji przesyconych stylem, wrażliwość na potrzeby drugiej osoby, osobistą otwartość, przyjaźń oraz miłość: charytatywną, bliźniego, egzystencjalną;

15. w stosunkach międzyludzkich postawę konkretnie ludzką i konkretnie etyczną: konkretny humanizm jest w swojej głębi spotkaniem z innymi ludźmi w konkretnej sytuacji, chociaż dzisiaj możliwość „ludzkiego” oddziaływania wykracza poza wąskie ramy *face-to-face group* w stylu przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Wdobie globalizacji każdy z nas może nieść pomoc potrzebującym na innym kontynencie. Spotkanie między osobami to sytuacja prototypowa, w której humanizm się konkretyzuje.

Należy tu jeszcze dodać i podkreślić to, co zawsze widzieli i wiedzieli mędrzy i aktywiści konkretnego humanizmu, a co w XVII wieku wyraził Gottfried Seume: „Wartość ma nie kaznodziejstwo humanizmu, lecz czynny”. Podobnie mawiał Erich Kästner: *Es gibt nichts Gutes, außer man tut es*. O wiele łatwiej rozprawiać o etyce i mówić innym, jak lepiej postępować etycznie, niż samemu tak postępować. Jest nie tylko o wiele łatwiej, ale – jak mówi Mark Twain – często przynosi to o wiele więcej społecznego uznania.

Na koniec chciałbym odwołać się do etyki humanizmu Alberta Schweitzera, wielkiego myśliciela minionego stulecia. Jego etykę czci dla życia należy traktować jako przykład etyki konkretnego humanizmu. Już w 1923 roku w pierwszym wydaniu swojej książki *Kultura a etyka* konsekwentnie wskazywał konieczność humanistycznej reorientacji etyki w kierunku „zapasów o humanizm”. Książka powstała przecież dziesięć lat wcześniej, podczas pierwszej wojny światowej. Na temat etyki humanizmu znajduje się w niej szereg wywodów, które poniżej przytoczę. Nie da się nie zauważyć, że wszystkie jego wypowiedzi etyczne wyrastają z praktyki i odnoszą się do humanizmu. I tak pozostało aż do jego śmierci, czego świadectwem jest wypowiedź Schweitzera z 1961 roku, w której jeszcze raz z naciskiem podkreśla, że humanizm jest w etyce najważniejszy. Schweitzer posługuje się bardzo zdecydowanym pojęciem humanizmu: polega on na tym, że człowieka nigdy nie poświęca się dla jakiegoś innego celu. Koncepcja wywodzi się od Kanta i opiera na przekonaniu, że człowiek jest „celem w sobie” i tak należy go zawsze traktować. Oznacza to, że człowieka nigdy nie można traktować jako instrument. Etyce Kanta Schweitzer zarzuca jednak – moim zdaniem, zupełnie słusznie – zbyt rygorystyczny, który czasami może prowadzić do spychania humanizmu na margines wykonywania obowiązków i kierowania się powszechnym „prawem obyczajów”, „imperatywem kategorycznym” („Działaj reprezentatywnie!”).

„Wielką pomyłką” dotychczasowej myśli etycznej jest – zdaniem Schweitzera – to, że nie chce ona uznać istotowej odmienności między „etyką osobowości etycznej” a etyką z punktu widzenia społeczeństwa, lecz upiera się

przy tym, że obie można i należy odlewać w jednej i tej samej formie. Schweitzer zawsze konfrontuje oficjalną, powszechną „etykę społeczeństwa” z konkretną, osobistą moralnością, humanistyczną ideą osobowości. Jego ideą jest to, że właściwa, osobista etyka to „etyka osobowości etycznej”, indywidualnego samozaangażowania humanizmu, a dokładniej: konkretnego humanizmu i tylko taką etykę należy uznać za autentyczną. Autentyczna etyka to etyka humanizmu, etyka będąca konkretnym człowieczeństwem. Powszechnie znana jest jego wypowiedź: „Spokojne sumienie to wynalazek diabła”. Trzeba bronić się przed moralnym „stępieniem”.

Trzeba pielęgnować postawę, wedle której „człowiek nigdy nie będzie traktowany jak ludzki przedmiot” i „nigdy nie będzie poświęcony układowi”. Ta zasada humanizmu u Schweitzera jest *de facto* zasadą konkretnego humanizmu. Schweitzer nawiązuje do prekursorów, takich jak Franciszek z Asyżu, oczywiście Schopenhauer ze swoją etyką współczucia, a w aspekcie ludzkiego traktowania zwierząt do starożytnej chińskiej księgi *Kan Yin Pien* z XI w.: „bądźcie ludzcy wobec zwierząt, nie zadawajcie cierpienia owadom, roślinom i drzewom”. Zresztą pewien rodzaj etyki ekologicznej funkcjonował również w apokryficznej tradycji chrześcijańskiej w tzw. Ewangelii Esseńskiej, zwalczanej przez oficjalne Państwo Kościelne. W Ewangelii tej jest napisane: „Drzewa są naszymi braćmi”, a bratu nie odrąbuje się ramienia czy gałęzi. Tutaj w pewnym typie etyki ekologicznej wyraźnie ujęta jest holistyczna jedność życia, również stworzeń pozaludzkich, nawet roślin. W czasach nowożytnych podnoszono postulaty konkretnej etyki humanistycznej także w relacji do zwierząt. Schweitzer systematycznie i skutecznie je odnowił, a także spopularyzował. W ostatnich czasach prawie powszechnie akceptuje się je w etyce postępowania ze zwierzętami, etyce środowiskowej, na przykład Gotthart Teutsch od dziesięcioleci wzywa do „humanizmu ponadgatunkowego”, czegoś, czego załączki znajdują się już u Schweitzera. Sformułowania występujące u niego są czasami trochę drastyczne. Tradycyjnie rozumiane człowieczeństwo i tradycyjna etyka humanistyczna – jak mówi – zakazują nam „być podobnymi gospodyni, która zabijanie węgorka pozostawia kucharce”. Upowszechniła się tendencja, zrodzona z odpowiedzialności ponadindywidualnej, społecznej, że niektóre (często nieprzyjemne) obowiązki się deleguje, na przykład obowiązki towarzyszące relacjom ze zwierzętami lub innymi istotami, które tradycyjnie nie mieszczą się w zakresie tego, co etyczne. Kant wypowiedział to nader wyraziście w swoim ostatnim piśmie z etyki, w paragrafie 17 swojej *Metafizyki moralności*: człowiek nie ma żadnych powinności moralnych wobec zwierząt, a okrucieństwa wobec zwierząt, które Kant traktuje jak rzeczy, zakazują jedynie względy przyzwoitości – okrucieństwo takie mogłoby zgor-

szyc ludzi, a zwłaszcza dzieci. Tylko z tego względu mamy pewną pośrednią, wtórną powinność „ludzkiego” obchodzenia się ze zwierzętami. U Schweitzera sprawa postawiona jest zupełnie inaczej. „Etyka jest żywą relacją do żywego życia” – zasadę tę odnosi on nie tylko do życia ludzkiego, lecz do wszelkiego życia.

Etykę czci dla życia poddano wielostronnej krytyce, w której toku wykazywano trudności w rozgraniczaniu, konflikty itp. Wszystko to jednak wydaje się być chybione, bo Schweitzerowi przede wszystkim chodziło o zasadniczą postawę konkretnego humanizmu, o generalną orientację, natomiast konkretną odpowiedzialność w konkretnej sytuacji musi ponosić każdy sam. Ta konkretna etyka jest osobistą etyką decyzji, nie można tu niczego kazuistycznie wyprowadzić z systemu praw panujących obyczajów. Abstrakcja jest śmiercią etyki. Śmiercią etyki konkretnego człowieczeństwa, etyki osobistej.

Abstrakcja – można by było powiedzieć ogólniej – jest śmiercią konkretnego człowieczeństwa. Wspomniana na początku tendencja do instytucjonalizacji i legalizacji oraz regulacji jest „śmiercią” konkretnego człowieczeństwa. A tam, gdzie kończy się człowieczeństwo, zaczyna się pseudoetyka.

Na koniec chciałbym wyznać, że – według Schweitzera, a ja podpisałbym się pod tym w pełni – dopiero konkretne człowieczeństwo w opisanym sensie czyni zrozumiałą i operacjonalizuje ogólną ideę humanizmu w tym sensie, że konkretną odpowiedzialność moralną rozumie ono równocześnie w sposób adekwatny do sytuacji, otwarty na uczestnictwo i perspektywny (a więc ukierunkowany na przyszłe decyzje i procesy rozwoju), a nie tylko w sensie retrospektywnego obwiniania. *In dubio pro humanitate practica, pro humanitate concreta.*

*tłumaczenie dr Krzysztof Michalski*

Hans Lenk (ur. 1935) – od 1969 roku profesor filozofii Uniwersytetu w Karlsruhe. Doktor h.c. Uniwersytetów w Kordobie (Argentyna), Budapeszcie, Pecs (Węgry), Moskwie, Rostowie. W latach 1991-93 przewodniczący Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego, 1998-2002 wiceprzewodniczący Światowego Towarzystwa Filozoficznego. Mistrz olimpijski (wioślarstwo) na Olimpiadzie w Rzymie (1960). Ważniejsze publikacje: *Handlungstheorien*, Monachium 1977; *Philosophie und Interpretation*, Frankfurt 1993, *Interpretationkonstrukte: Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt 1993, *Schemaspiele*, Frankfurt 1995, *Konkrete Humanität*, Frankfurt 1998, *Erfassung der Wirklichkeit*, Würzburg 2000, *Denken und Handlungsbindungen*, Freiburg 2001, *Bewusstsein als Schemainterpretation*, Padeborn 2004. W języku polskim: *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.

## Z WARSZTATU MŁODYCH

S. TERESA OBOLEVITCH

### METAFIZYKA JAKO APOLOGETYKA. O METODZIE W ROSYJSKIEJ FILOZOFII RELIGIJNEJ

Historycy jednomyślnie podkreślają, że myśl filozoficzna w Rosji zrodziła się w wyniku spotkania dwóch wielkich tradycji o odmiennych założeniach i stylach myślenia – wschodniobizantyjskiej oraz zachodniej. Z tej racji filozofia rosyjska oscyluje pomiędzy teoretyczną spekulacją Zachodu a egzystencjalnie nastawioną teologią Wschodu. Nim rozpatrzymy metodę rosyjskiej filozofii religijnej, na wstępie niniejszego szkicu przedstawimy jej ogólną charakterystykę, co pozwoli uświadomić sobie, jakie problemy stały przed myślicielami rosyjskimi oraz w jakim kierunku zmierzały próby ich rozwiązania. Przyjrzymy się także głównemu zadaniu filozofii rosyjskiej z przełomu wieku XIX i XX, którym było dążenie do uzgodnienia doktryny wschodniego chrześcijaństwa z autonomicznym racjonalnym dyskursem. Po tych propedeutycznych uwagach przejdziemy do bezpośredniej analizy metody metafizyki, którą posługiwali się myśliciele rosyjscy dla realizacji owego zadania.

#### SPECYFIKA ROSYJSKIEJ FILOZOFII

Zgodnie z doktryną hezychazmu, zatwierdzoną na Synodzie Konstantynopolitańskim w r. 1351, do kluczowych idei rosyjskiego prawosławia aż

do XIX w. należało przekonanie o wyższości Objawienia nad dociekaniem rozumowym. Nawiązujący do teologii apofatycznej hezychazm (m.in. Pseudo-Dionizego Areopagity) – jak wskazuje sama nazwa (gr. *ἡσυχία* – wyciszenie) – utrzymywał, iż wiedza o Bogu jest całkowitym darem Jego samego. Dotyczy ona tylko poznania Jego „energii” (*energeia*), ale nie istoty (*ousia*).<sup>1</sup>

Doktryna o niepoznawalności Boga ludzkim rozumem zamykała drogę do szczegółowej interpretacji chrześcijańskich dogmatów. Wedle czołowego przedstawiciela hezychazmu, św. Grzegorza Palamasa, „utwierdzać raz tę rzecz, raz inną, gdy obie są prawdziwe, jest właściwością każdego dobrego teologa”<sup>2</sup>. Prawda znajduje się ponad poznawczymi możliwościami rozumu, stąd funkcja racjonalnego dyskursu może być jedynie negatywna, polegająca na oddzieleniu sfery transcendencji od doczesności, a nie na opisanie rzeczywistości Boskiej. Teologia wschodnia nie zajmuje się formułowaniem precyzyjnych definicji. Filozoficzna metoda Bizantyjczyków

nie jest dedukcyjna, ale postulatyczna, i postulaty mają cechy dogmatycznej oczywistości. Potwierdza to Dionizy, mówiąc, że taka filozofia „nie dowodzi prawdy, lecz ukazuje ją pod postacią symboli i pomaga przeniknąć ją duszy, która nie rozumuje, lecz jest przepojona świętością i światłością”<sup>3</sup>.

Teognoza – poznanie energii Boskich – nie służy zaspokojeniu czysto teoretycznych aspiracji wiernego, ale ma prowadzić do upodobniania się do Boga (*theosis*).

Jest rzeczą znamionną, że nie wszyscy filozofowie rosyjscy wprost odwoływali się do doktryny hezychazmu. Ich pisma zdradzają natomiast zainteresowanie zachodnią tradycją apofatyczno-mistyczną. Tak np. Włodzimierz Sołowjow (1853-1900) czuł się spadkobiercą J. Boehme’a i E. Swedenborga.<sup>4</sup> Lew Karsawin (1882-1952) oraz Siemion Frank (1877-1950) za swego „filozoficznego ojca chrzestnego” uważali Mikołaja z Kuzy.<sup>5</sup> Nie można wszakże zaprzeczyć, że teologia prawosławna przesiąkała całą twórczość religijnych myślicieli rosyjskich. Nie zawsze dochowywali oni wier-

ności ortodoksji (tak, w ich rozważaniach często pojawiają się motywy pan(en)teizmu), niemniej jednak chrześcijańskie dogmaty w ich bizantyjskiej redakcji znajdowały się w polu ich refleksji. Niedookreśloność sformułowań, nieostrość terminologii otwierała szerokie możliwości dla stworzenia rozmaitych filozoficzno-teistycznych wariacji na ten temat. Apofatyczny charakter teologii prawosławnej znajdował swój wyraz także w przekonaniu o transracjonalnej naturze „prawdziwego bytu”, w którym zostają przekroczone wszelkie antynomie obecne w świecie empirycznym.

Rosja zaczęła aktywnie przyswajać filozoficzną myśl Zachodu od czasów Piotra Wielkiego. Wobec różnorodnych, nieraz sprzecznych poglądów powstała konieczność ich selekcji, uzgodnienia z ortodoksją nauki prawosławnej. Już działający w 30. latach XIX wieku słowianofile byli świadomi, iż należy nie tylko treść filozofii, ale „sam proces myślenia wznieść ku harmonijnej zgodności z wiarą”<sup>6</sup>. Także przedstawiciele tzw. duchowno-akademickiej filozofii (profesorowie seminariów i akademii duchownych) – Fiodor Gołubiński, Wiktor Kudriawcew-Platonow, Fiodor Sidoński, Bazyli Karpow, Pamfil Jurkiewicz (nauczyciel W. Sołowjowa) i in. dostrzegali potrzebę racjonalnego uzasadnienia religii chrześcijańskiej, pojednania jej z filozofią nowożytną. Religijnie nastawieni myśliciele musieli zarówno krytycznie ustosunkować się do ówczesnych poglądów filozoficznych, jak też zaproponować swoistą syntezę Objawienia i *ratio*, dokonać „filozofizacji teologii prawosławnej” pod przewodnictwem – według wyrażenia słowianofila Iwana Kiriejewskiego – „nowych zasad” wiary religijnej.<sup>7</sup>

Tym założeniom w największym stopniu odpowiadał antyczny ideał filozofii jako „terapii duszy”, praktycznej sztuki życia moralnego,<sup>8</sup> a przede wszystkim hasło Platona (a za nim całej filozofii greckiej)<sup>9</sup> – „upodobnienie do Boga jak tylko jest to możliwe”<sup>10</sup>. Grecki mędrzec był dla myślicieli rosyjskich mistrzem idealizmu, wyrażającym się z przekonaniem o istnieniu ponadempirycznej zasady wszelkiego bytu. Już w 1826 roku, antycypując słynną sentencję Whiteheada, na łamach jednego z moskiewskich czasopism została wyrażona opinia, iż cała filozofia jest tylko komentarzem

<sup>1</sup> Na marginesie odnotujmy, że koncepcja hezychazmu odegrała ważną rolę w praktyce Kościoła prawosławnego – tradycji modlitewnej (tzw. Modlitwa Jezusowa), oficjalnej liturgii, pisaniu ikon, ćwiczeniach ascetycznych itp.

<sup>2</sup> Cyt. za: P. Ewdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, PAX, Warszawa 1964, s. 16.

<sup>3</sup> Tamże, s. 19.

<sup>4</sup> W. S. Sołowjow, *La Sophia*, tłum. A. P. Kozyriew, w: *Połnoje sobranije soczinenij soczinienij i pismem w dwadcati tomach* (dalej skrót PSS), red. A. A. Nosow, t. 2, Moskwa: Rossijskaja Akademija Nauk. Institut Filozofii, izd. „Nauka” 2000, s. 150 (fr.), 151 (ros.).

<sup>5</sup> S. Frank, *Niepostizimje* (dalej skrót NP), w: tegoż, *Socziniennija*, Charwest, Minsk, AST, Moskwa 2000, s. 248.

<sup>6</sup> I. Kiriejewski, *Wiarą jako warunek integralności duszy* (frg. pracy *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*), tłum. H. Zielnikowa, w: *Filozofia i myśl społeczna rosyjska. Antologia*, red. A. Wałicki, PWN, Warszawa 1961, s. 147.

<sup>7</sup> Szerzej zob. L. E. Szaposznikow, *Prawosławie i filozofia: granicy wzajemnejstwiija*, „Wieczes” (almanach ruskiej filozofii i kultury) 2002, nr 13, red. A. F. Zamalejew, s. 43-51, 64-78.

<sup>8</sup> Por. J. Domański, *Metamorfozyz pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996.

<sup>9</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 435.

<sup>10</sup> *Theitit* 176b, *Państwo* 613a.

do Platona.<sup>11</sup> Interesowano się także myślą neoplatoników – Plotyna, Proklosa, a także platonizujących myślicieli chrześcijańskich – Eriugeny, Mikołaja z Kuzy czy Eckharta. To właśnie platonizm odegrał największą rolę w kształtowaniu się samodzielnej myśli filozoficznej w Rosji. Platońskie motywy spotykamy w twórczości Włodzimierza Sołowjowa, Siemiona Franka, o. Pawła Floreńskiego, Mikołaja Łoskiego, Aleksego Łosiewa i wielu innych.

Myśl rosyjska znajdowała się także pod mocnym wpływem gnostycyzmu, w którym obecna jest tendencja do nadawania sakralnego charakteru wszelkiej wiedzy w ogóle. Był to jeden z powodów, dla którego „prawda filozoficzna otrzymuje (...) charakter religijny i równocześnie rozplywa się jakby w religijnej prawdzie”<sup>12</sup>. Posłuchajmy, co na temat związku filozofii i religii mówią sami myśliciele rosyjscy. W. Sołowjow głosił, że religia i filozofia „mogą posiadać tę samą treść (...), ale różną formę: religia uznaje te prawdy jako dogmaty wiary, (...) filozofia zaś uznaje je jako wywody rozumu na drodze swobodnego badania”<sup>13</sup>. M. Bierdiajew pisał, że religia jest podstawą filozofii.<sup>14</sup> Z kolei S. Frank, parafrazując słowa Hegla (aczkolwiek bynajmniej nie uważając się za jego zwolennika), twierdził, iż jedynym przedmiotem tak religii, jak i filozofii jest Bóg.<sup>15</sup> Listę podobnych wypowiedzi można przedłużać.

Jak zauważył wybitny rosyjski filozof Mikołaj Bierdiajew, „prawosławie nie przeszło przez wiek scholastyki, tylko przez wiek patrystyki”. Na skutek tego braku, w warunkach epoki nowożytnej, „rosyjska filozofia religijna XIX w. próbuje budować filozofję chrześcijańską, posługując się filozofią niemiecką, tak jak wschodni nauczyciele cerkiewni posługiwali się filozofią grecką”<sup>16</sup>.

Także najbardziej konserwatywni słowianofile byli świadomi, że nie wystarczy tylko naśladować myśl antyczną czy patrystyczną. Aktywnie przyswajano także dorobek ówczesnej filozofii Zachodu. Z myślicieli zachodnich, którzy wywarli największy wpływ na myślicieli rosyjskich, należy przywołać Leibniza, Wolffa, wspomnianych już mistyków niemieckich, zaś nade wszystko – Kanta i germańskich idealistów: Fichtego, Schel-

linga i Hegla. Kant wskazał filozofom rosyjskim na znaczenie problematyki epistemologicznej, konieczność uzasadnienia możliwości poznania na drodze racjonalnego dyskursu. „Filozofia Objawienia” Schellinga stanowiła inspirację dla wyrażenia wiary chrześcijańskiej w kategoriach filozoficznych; z kolei od Hegla została zaczerpnięta m.in. idea o dialektycznym rozwoju absolutu.

Paradoksalnie to właśnie Hegel – aczkolwiek mocno krytykowany przez myślicieli rosyjskich za skrajny racjonalizm – w znacznej mierze przyczynił się do „filozofizacji” prawosławnej teologii. Nawet słowianofil Jerzy Samarin twierdził, że pomiędzy teologią a myślą heglowską istnieje organiczne pokrewieństwo.<sup>17</sup> Podobnie Borys Wyszesławcew pisał, iż przekonanie o tożsamości przedmiotu filozofii i religii „jest bardzo bliskie duszy rosyjskiej i zarazem wiernie odzwierciedla tradycję hellenizmu”<sup>18</sup>. Widzimy więc, że za zainteresowaniem się Heglem kryje się nie tyle oryginalna koncepcja (często krytykowana) niemieckiego filozofa, co pewne ogólne tendencje do ujmowania całej rzeczywistości jako sfery sakralnej.

Podsumowując dotychczasowe uwagi, należy zauważyć, że narodzenie się filozofii w Rosji było swoistą reakcją na stan teologii, której teoretyczny aspekt znajdował się w impasie. Przełom wieków XIX i XX jest czasem aktywnej racjonalizacji doktryny chrześcijańskiej, wyrażenia jej w kategoriach filozoficznych. Filozofia rosyjska posiada najściślejszy, wewnętrzny, a nawet „genetyczny” (uwzględniając środowisko jej powstania) związek z teologią. Stąd zarówno treść, jak i metodę jej uzasadnienia, mającą wyraźnie apologetyczny charakter, a także wiele terminów albo wprost zapożyczono z teologii, albo powstały one w wyniku modyfikacji pojęć religijnych. Niemniej jednak przybrały swoje własne, specyficzne znaczenie, niekiedy daleko odbiegające od ortodoksyjnej nauki.

Egzegeza dzieł myślicieli rosyjskich nie jest zadaniem łatwym. Należy pamiętać o ich teologicznych (lepiej: teistycznych) założeniach, nie usiłujących wszakże „odtworzyć” konkretnych prawd wiary. Często napotyka my na niejednoznaczność ich wypowiedzi, pomieszanie różnej terminologii, nieprzestrzeganie kompetencji teologii, filozofii oraz nauki – by przywołać tylko niektóre trudności. Pomimo to nie ulega wątpliwości, że racjonalny dyskurs nad dziedzictwem wschodniego chrześcijaństwa stanowi ciekawą próbę wyrażania prawd religijnych za pomocą rozważań metafizycznych, jak też świadectwem, iż teologia potrzebuje filozofii, któ-

<sup>11</sup> W. W. Sierbinienko, *K woprosu o tradicii platonizma w russkoj filozofii i w tworczezwie Wl. Solowjowa (pamiati A. I. Abramowa)*, „Woprosy filosofii” 2003, nr 6, s. 128.

<sup>12</sup> B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Instytut Naukowo-Badawczy Europy Wschodniej, Wilno 1933, s. 87.

<sup>13</sup> W. S. Sołowjow, *Riecz o filozofii skazanujaja na doktorskom dšputie w Pietierburgskom uniwersitetie 6 aprielja 1880 g.*, w: PSS, t. 3, red. N. W. Kotrielow, Moskwa 2001, s. 399.

<sup>14</sup> M. Bierdiajew, *Filozofija swobody*, w: *Sud'ba Rossii. Soziniemija*, Moskwa 1999, s. 37.

<sup>15</sup> S. Frank, *Filozofija i religija*, w: <http://vehi2.by.ru/>, dostęp 02.12.02.

<sup>16</sup> M. Bierdiajew, *O charakterze filozofii rosyjskiej*, „Przełęcz Filozoficzny” 1927 (XXXI), s. 42. Zachowuję oryginalną ortografię.

<sup>17</sup> S. S. Choruzij, *Filozofija i teologija: starije i nowyje paradigmy otnoszenij*, w: *tegoz, O starom i nowom. Aletheia*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 305.

<sup>18</sup> B. N. Wyszesławcew, *Etika priebrożonnogo erosa*, Moskwa 1994, s. 154.



ra – w opinii autora XIX-wiecznego podręcznika dla seminariorów duchownych M. A. Ostroumowa – oczyszcza ją z przesądów i błędów.<sup>19</sup>

### METAFIZYCZNE POSZUKIWANIA W. S. SOŁOWJOWA I S.L. FRANKA

Przejdźmy teraz do metody metafizycznej doktryny wszechjedności, będącej „najstarszym filozoficznym kierunkiem w Rosji”<sup>20</sup>. W niniejszym szkicu ograniczymy się do dwóch myślicieli – inicjatora tej koncepcji W. Sołowjowa<sup>21</sup> oraz S. Franka, działającego nieco później, w pierwszej połowie XX w., ale nawiązującego do idei swego poprzednika. Nie będziemy tu szczegółowo przedstawiać koncepcji wszechjedności, tym bardziej, że pomysły obydwóch myślicieli różnią się między sobą. Dla zrozumienia ogólnej tezy tego nurtu filozofii przytoczymy niemalże słownikową definicję wszechjedności: jest to kategoria ontologiczna, oznaczająca wewnętrzną zasadę całkowitej jedności wielu elementów, zgodnie z którą wszystkie te elementy znajdują się w organicznym związku, ale zarazem nie zlewają się ze sobą w indyferentną całość, lecz tworzą „szczególną polifoniczną strukturę”<sup>22</sup>. Sołowjowska koncepcja wszechjedności została wypracowana w jego *Krytyce zasad abstrakcyjnych i filozoficznych zasadach wiedzy integralnej*, zaś należąca do tego nurtu metafizyka Franka – w dziełach *Przedmiot wiedzy* oraz *Niepojęte*<sup>23</sup> (pomijamy szereg innych pism filozofów).

Nietrudno zauważyć, że same nazwy wymienionych prac sugerują, iż pierwszorzędnym przedmiotem zainteresowań Sołowjowa i Franka jest epistemologia. Istotnie, filozofowie rosyjscy nie mogli pozostać obojętni na Kantowską krytykę możliwości metafizycznego poznania. Jest to zrozumiałe: teza o niepoznawalności „rzeczy w sobie”, która zdawała się odpowiadać postulatowi tradycyjnej teologii apofatycznej, stała na przeszkodzie pogodzenia tej ostatniej z nowopowstałą tendencją racjonalistyczną. Wszelako filozofia miała ukierunkowywać intelektualne wysiłki człowieka w stronę Boga, dostarczyć potrzebnych narzędzi do Jego poznania: jeśli nie do całkowitego zgłębienia Boskiej natury, to przynajmniej do wskaza-

<sup>19</sup> L. E. Szaposznikow, dz. cyt., s. 70.

<sup>20</sup> S. Chorużyj, *Nieopatrystyczny syntez i russkaja filozofija*, „Woprosy filosofii” 1994, nr 5, s. 79.

<sup>21</sup> Jej początków można doszukiwać się już w starożytności czy też u wcześniejszych myślicieli, ale dopiero Sołowjow stworzył spójną (nie znaczy niepodatną na krytykę) doktrynę.

<sup>22</sup> Por. S. S. Chorużyj, *Ideja wsiejedninstwa ot Heraklita do Bachtina*, w: tegoż, *Posle pierierjwa. Puti russkoj filosofii*, Aletheia, Sankt-Pietierburg 1994, s. 33.

<sup>23</sup> Ros. *Niepostizimije*. To trudno przetłumaczyć pojęcie można przełożyć także przez „niepoznawalne”, „nieuchwytnie”, „nieodoczone”. Por. L. Augustyn, *Myslenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, wyd. UJ, Kraków 2003, s. 101.

nia prawomocności racjonalnego dyskursu nad prawdami wiary. Pytanie, do jakich wyników zaprowadził ten projekt i czy będą one zgodne z pierwotną intencją filozofów, rozważymy w końcowych partiach niniejszego szkicu. Na razie należy przyjąć, że główne zadanie, które stało przed rosyjskimi myślicielami, sprowadzało się do ukazania możliwości poznania rzeczywistości pozaempirycznej. Dopiero wtórnie dyskutowano nad samą treścią przedmiotu religijnie zabarwionej, teistycznej metafizyki.

Ogólnie rzecz ujmując, tok dociekań filozofów rosyjskich wyglądał następująco. Punktem wyjścia była analiza poznania, którą uważano za wstęp do metafizyki właściwej, onto-teologii. Jak pisał Sołowjow, „pytanie o prawdę przedmiotu zakłada pytanie o prawdziwość poznania, zadanie metafizyczne domaga się uprzedniego rozwiązania zadania gnoseologicznego”<sup>24</sup>. *Prima facie* inną kolejność rozważań proponuje autor pracy *Przedmiot wiedzy*, nazywanej „rosyjską krytyką czystego rozumu”. Usiłując ustalić przedmiot poznania, Frank wysuwa przypuszczenie, iż zagadnienie gnoseologiczne można rozwiązać za pośrednictwem badań ontologicznych, stąd „nie ma »gnoseologii« bez »ontologii«”<sup>25</sup>. W trakcie swych rozważań powie nawet, że „wszelka filozofia jest ontologią”<sup>26</sup>. Jednak *de facto* Frank podąża tropem Kanta i Sołowjowa, rozpoczynając swe dociekania od badania poznania, które doprowadzą go do stwierdzenia ontologicznego zakorzenienia „przedmiotu wiedzy”, do pewnej metafizycznej koncepcji. Ścisłe powiązanie ontologii z teorią poznania otrzymało za sprawą Franka nazwę „ontologizacji gnoseologii”.

Sołowjow i Frank z różnych pozycji przystępują do realizacji tego programu. Sołowjow, zamierzając przewyciężyć agnostycyzm filozofa z Królewca, pragnie zarazem obalić dwa skrajne postkantowskie rozwiązania: „abstrakcyjny” (pozbawiony wszelkich innych cech) racjonalizm Hegla oraz „abstrakcyjny” empiryzm pozytywistów. Na dodatek tezę Kanta traktuje on jako swoisty „abstrakcyjno-dogmatyczny agnostycyzm”, który – jak można przypuścić – jest analogatem „abstrakcyjnego” dogmatyzmu teologii. Niemożliwość poznania noumenów prowadzi bowiem do wykazania nieprawomocności zastosowania metafizycznych dociekań wobec rzeczywistości Boskiej, którą należy przyjąć na innej drodze niż racjonalny dyskurs, mianowicie tylko przez wiarę. (Jak wiemy, sam Kant ostatecznie sprowadził teologię do sfery „praktycznego rozumu”.) Celem Sołowjo-

<sup>24</sup> W. S. Solowjow, *Kritika otwleczonnych naczal* (dalej skrót KON), w: PSS, t. 3, red. N. W. Kotriew, Moskwa 2001, s. 177.

<sup>25</sup> S. Frank, *Priedmiet znanija. Obosnowach i priedielach otwleczonno znanija* (dalej skrót PZ), w: tegoż, *Priedmiet znanija. Dusza czelowieka*, Charwest, Minsk, AST, Moskwa 2000, s. 8.

<sup>26</sup> NP, s. 425.

wa jest wskazać, iż w samym procesie poznania uczestniczą wszystkie trzy „abstrakcyjne” (wyróżnione jako samodzielne zasady) czynniki. Tym samym zostają przezwyższone roszczenia zarówno radykalnego racjonalizmu, jak też empiryzmu czy teologicznego „dogmatyzmu” na prawo wyłącznego dostępu do przedmiotu wiedzy (Sołowjowskiej „prawdy rzeczy”). Prowadzi to do stwierdzenia, iż ów przedmiot („prawda rzeczy”) posiada takie atrybuty, które pozwalają traktować go zarówno jako obiekt spekulacji, jak też empirycznego i „mistycznego” (w osobliwym znaczeniu tego pojęcia) doświadczenia. Krótko mówiąc, metafizyczna „prawda rzeczy” zawiera powszechną treść, wspólną dla wszystkich dziedzin poznania, nie wyłączając teologii. Nie stanowi ona niepoznawalnej „rzeczy w sobie”; przeciwnie, jest poznawalna *par excellence*. Uniwersalizm treści spełnia właśnie koncepcja wszechjedności – takiej metafizycznej struktury, która gwarantuje istnienie organicznego związku między wszystkimi poszczególnymi elementami rzeczywistości z jednej strony, nie przekreślając ich indywidualnego charakteru z drugiej.

Nieco upraszczając myśl Sołowjowa, można powiedzieć, że cały świat empiryczny („rzeczywistość”) ma swe podłoże w sferze absolutu („realności”), czyli Bogu. Poszczególne akty empirycznego doświadczenia lub racjonalnego poznania danego fragmentu rzeczywistości jest możliwy dzięki istnieniu pierwotnego, bezpośredniego związku między przedmiotem a podmiotem na najbardziej podstawowym, metafizycznym poziomie, ujmowanym w akcie „intuicji mistycznej”. Innymi słowy, poznanie świata jest zarazem drogą do poznania Boga. Nie oznacza to, że Sołowjow proponuje swoisty „dowód kosmologiczny” istnienia Boga. Filozof wyraźnie pisze, że kwestia istnienia stanowi przedmiot wiary w sensie religijnym, a nie epistemologicznym. Natomiast „t r e ś ć Boskiej zasady, podobnie jak treść zewnętrznej przyrody, jest dana na drodze doświadczenia. Wierzymy, że Bóg j e s t, ale to, czym On jest – doświadczamy i poznajemy”<sup>27</sup>. Poznanie Boga jest związane z poznaniem świata, zaś Boska, absolutna rzeczywistość stanowi uprzywilejowany przedmiot metafizyki. Można ją porównać z „filozofią pozytywną” późnego Schellinga, który, wychodząc od „czystej rzeczywistości”, zmierza do transcendentnego bytu<sup>28</sup>.

W filozofii Sołowjowa następuje swoiste zapętlenie: swe dociekania rozpoczyna on od analizy empirycznego i racjonalnego poznania, próbując wskazać na przedmiot, który transcenduje pierwotną treść wiedzy.

<sup>27</sup> Człowiek o Bogoczości, w: *Sobranije sočinienij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. III, red. S. M. Sołowjow, E. L. Radlow, Żyżn’ s Bogom, Bruxelles 1966, s. 35.

<sup>28</sup> F. C. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986, s. 217.

Zarazem to właśnie ów wszechobejmujący, absolutny obiekt, dany *posteriori in ordine cognoscendi*, wyznacza perspektywę epistemiczną, znajdując się *prius in ordine essendi*. Przytoczmy w tym miejscu wypowiedź Schellinga, która dobrze oddaje sugestie obydwóch myślicieli: „Zasada filozofii to nic innego, jak tylko jej przedmiot. (...) Zasada filozofii leży w jej zakończeniu, jest ona bowiem realizacją własnych idei”<sup>29</sup>. Sołowjowska absolutna zasada, będąca przedmiotem jego metafizyki, jest dana „w zakończeniu” jako przezwyższenie „zasad abstrakcyjnych”. Zarazem w zastosowaniu do tych ostatnich, *ex post* uzasadnia ona zarówno ich skuteczność w poznawaniu konkretnych atrybutów bytu, jak też ukazuje ich ograniczony charakter.

Sołowjow zamierza znaleźć wspólną podstawę („zasadę”) wszystkich bytów, a tym samym także wszystkich dziedzin wiedzy. Taka perspektywa – jego zdaniem – pozwala należycie zrozumieć sens (platoński *logos*) każdej rzeczy. Wielość empiryczno-racjonalnych danych należy sprowadzić do wszechogarniającej, uniwersalnej jedności, mającej transcendentny, boski charakter.

Rozważania Sołowjowa, „wyprowadzające” absolut z empirycznych i racjonalistycznych przesłanek, nie są wystarczająco rzetelne. Trudno oprzeć się wrażeniu, że filozof już ma przed oczyma gotowy wynik, do którego usiłuje dopasować swe dociekania. Lecz, jak pamiętamy, to właśnie teistyczne założenie, w nieściśłym, co prawda, „sformułowaniu”, wyznacza cały tok jego refleksji. „Ontologizacja gnoseologii” nie tyle formalnie „dowodzi”, co „eksplikuje”, że przedmiot metafizyki – wszechjedność – jest zarazem przedmiotem teologii (a nawet innych dyscyplin). Oczywiście, zarówno samo podejście, jak i wynik budzi wiele zastrzeżeń, ale w niniejszym tekście pominiemy ich analizę. Posłuchajmy jeszcze raz Sołowjowa, który, uzasadniając swe stanowisko, powie:

prawda [rzeczy] nie może być określana tylko jako myśl rozumu lub tylko jako fakt doświadczenia, nie może ona też być określana tylko jako dogmat wiary. Prawda winna być i jednym, i drugim, i trzecim. (...) Stąd zadanie nie polega na tym, by przywrócić tradycyjną teologię w jej wyłącznym znaczeniu, lecz przeciwnie, aby uwolnić ją od abstrakcyjnego dogmatyzmu, wprowadzić prawdę religijną w formę swobodnego, racjonalnego myślenia i urzeczywistnić ją w danych nauki empirycznej, wprowadzić teologię w wewnętrzny związek z filozofią i nauką i tym samym organizować całą dziedzinę prawdziwej wiedzy w ca-

<sup>29</sup> F. W. J. Schelling, *Filozofia Objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. I, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 2002, s. 77.

łościowy system swobodnej i naukowej teozofii [wiedzy integralnej – przyp. T.O.]<sup>30</sup>.

Frank w pierwszym okresie swej twórczości nie kierował się teistycznymi założeniami. Jego rozprawa magisterska *Przedmiot wiedzy. O podstawach i granicach wiedzy abstrakcyjnej* (1915) jest w całości poświęcona teorii poznania. Religijny charakter jego filozofia zaczęła przybierać nieco później. *Opus vitae* Franka – wspomniana książka zatytułowana *Niepojęte* – jest już z zamierzenia dziełem z „filozofii religii” (poprawniej byłoby powiedzieć: filozofii Boga). Jednak już w pracy magisterskiej pojawia się koncepcja absolutu, aczkolwiek traktowanego nie jako kategoria religijna, ale jako najwyższa, najbardziej adekwatna treść wszelkiej wiedzy. Nie będziemy referować tej obszernej, liczącej ponad sześćset stron, pracy Franka. Przyjrzyjmy się pokrótce tylko jej głównym ideom, wyznaczającym tok rozumowań filozofa. Jak wspomnieliśmy, Frank pragnie odpowiedzieć na Kantowskie pytanie o warunki możliwej wiedzy. Autor analizuje nie tyle konkretne epistemologiczno-metafizyczne koncepcje (jak to miało miejsce u Sołowjowa), co sam proces poznania. Frank wskazuje, iż na każdy jego akt składa się, z jednej strony, pewien nieznan, poszukiwany przedmiot ( $x$ ), z drugiej natomiast, uniwersalne, transcendentne wobec tego przedmiotu źródło wiedzy, pozwalające określić, zareprezentować owe  $x$  na szerszym, wręcz nieskończonym tle (kontekście). Oznacza to, iż, *per paradoxum*, „znamy to, czego nie znamy”<sup>31</sup>, mamy potencjalny dostęp do absolutnej rzeczywistości, zawierającej wszystkie poszczególne przedmioty poznania i będącej warunkiem jego możliwości. W opinii Franka, jest to obiektywny, niezależny od warunku intencjonalności (wbrew fenomenologii Husserla), stan rzeczy. „Absolutna wszechjedność”, leżąca u podstaw każdego epistemicznego aktu, stanowi „prawdziwy przedmiot wiedzy”. W swej pracy magisterskiej filozof tylko wspomina, iż tak rozumianą rzeczywistość absolutną, wykraczającą poza konkretne byty empiryczne, Mikołaj z Kuzy nazywa Bogiem. W książce *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii* (1938)<sup>32</sup> Frank całkowicie przyjmuje pogląd swego niemieckiego mistrza, utożsamiając absolut z rzeczywistością Boską. Absolut stanowi początek, zasadę określoności, czyli poznania rzeczy, ale *in se* wykracza poza jakiegokolwiek pozytywne definicje, wymyka się opisowi,

<sup>30</sup> KON, s. 312.

<sup>31</sup> PZ, s. 39.

<sup>32</sup> W 1935 r. w Berlinie Frank napisał tę pracę po niemiecku, lecz nie znalazł wydawcy. Wersja rosyjska (opublikowana w Paryżu w 1939 r.) jest po części tłumaczeniem, po części dopracowaniem wersji niemieckiej. Por. Ph. Boobyer, S. L. Frank. *Zizn' i tvorczestwo russkogo filozofa*, tłum. L. J. Pantina, Rosspen, Moskwa 2001, s. 187.

jest „jednością metalogiczną”, w której ma miejsce *coincidentia oppositorum*. Swoją metafizyczno-teologiczną koncepcję Frank nazywa mianem „antynomicznego monodualizmu”<sup>33</sup>, który – w jego przekonaniu – stanowi przewyższenie nie tylko epistemologicznego idealizmu i empiryzmu (w duchu Sołowjowa), ale także ontologicznego dualizmu i monizmu – które upraszczają i fałszują prawdziwą, metalogiczną, Boską rzeczywistość.

Koncepcja wszechjedności Franka przypomina Sołowjowską pod względem struktury, ale różni się w aspekcie charakterystyki jej treści. Podczas gdy Sołowjow przytacza szczegółową interpretację rzeczywistości absolutnej, Frank w nie mniej spekulatywny sposób wykazuje niemożliwość jej adekwatnego opisu, zaznaczając, iż właściwą wiedzą o niej jest *docta ignorantia*.

#### ZAKOŃCZENIE: ZNACZENIE METAFIZYKI DLA TEOLOGII

Nie będziemy tu zagłębiać się w analizę porównawczą obydwóch myślicieli. Pora na krótkie podsumowanie ich projektu. Jak zauważyliśmy, zarówno Sołowjow, jak Frank, startując od zagadnień gnoseologicznych, dochodzą do stwierdzenia absolutnej, wszechogarniającej zasady, tożsamej z Bogiem chrześcijańskiego Objawienia. Niechybnie powstaje pytanie: jaką wartość dla teologii mają ich rozwiązania – przesadnie spekulatywne (Sołowjow) lub też będące kontynuacją tradycji apofatycznej (*docta ignorantia* Franka). Nie udzielimy na to pytanie wyczerpującej (jeśli taka jest w ogóle możliwa) odpowiedzi. Powróćmy w tym miejscu do początku naszych rozważań. Myśliciele rosyjscy pragnęli uczynić miejsce dla metafizyki w sferze teologii, filozoficznie uzasadnić wiedzę teologiczną. Niezależnie od tego, czy uzasadnienie to jest podszyte apriorycznymi teistycznymi założeniami, czy też sprowadza się do wykazania niemożliwości adekwatnego poznania (opisu) rzeczywistości Boskiej, pozostaje faktem, iż metafizyka (wyłaniająca się z epistemologii) znajduje swe zastosowanie w uprawianiu teologii: przejmując, w pewnej mierze, na siebie jej funkcję (Sołowjow) bądź wyjaśniając (wbrew dogmatycznemu „fideizmowi”) jej apofatyczny charakter (Frank). Wysiłki omawianych filozofów skierowane są nie tyle na „obronę” prawd wiary, co na „apologię” teologii jako „wiedzy możliwej”, i to takiej wiedzy, której Absolutny przedmiot warunkuje wszelkie inne poznanie.

<sup>33</sup> NP, s. 441.

## WARTOŚĆ NIEPOKOJU EGZYSTENCJALNEGO – DWIE ETYKI WITTGENSTEINA

### I.

*Wykład o etyce*<sup>1</sup> zajmuje w spuściźnie Wittgensteinowskiej miejsce szczególnie zarówno z racji tematyki, jak i czasu powstania. Jest to bowiem jedyny tekst Wittgensteina traktujący bezpośrednio o sferze religijno-etycznej, a zarazem tekst, który powstał w okresie, gdy autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* rozpoczynał radykalną rewizję swych młodzięcych poglądów. Często powtarzaną tezą jest to, że pomimo poważnej zmiany punktu widzenia tego filozofa na język i znaczenie jego myśli o etyce, estetyce i religii pozostały w zasadzie te same. Tej tezie zamierzam przyjrzeć się bliżej. Sądzę, że dobrym punktem wyjścia jest właśnie *Wykład o etyce*.

Co takiego chce powiedzieć Wittgenstein w tym tekście? Chce unaocznić pewien paradoks, który, według niego, uwidoczni się w każdej naszej wypowiedzi mającej coś wspólnego z etyką rozumianą w sensie ścisłym.

Autor *Wykładu* pokazuje najpierw dwa różne przykłady funkcjonowania pojęć „dobry”, „wartościowy”, „właściwy”, które nazywa względny i absolutny. Mówi:

Żałowałbym, że grałbym w tenisa, a ktoś z was powiedziałby, przyglądając się grze: „Cóż, grasz dość kiepsko”, ja zaś bym odparł: „Wiem, że gram kiepsko, ale wcale nie chcę grać lepiej”; temu człowiekowi pozostałoby stwierdzić jedynie:

<sup>1</sup>L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, w: tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995.

„Ach, więc wszystko w porządku”. Ale założmy, że kogoś z was beczelnie okłamałem, on zaś podszedł do mnie i rzekł: „Postępujesz jak bydlę”, na co ja bym odparł: „Wiem, że postępuję źle, ale wcale nie chcę postępować lepiej”; czy wtedy stwierdziłby on może: „Ach, więc wszystko w porządku”? Z pewnością nie; powiedziałby: „No, p o w i n i e ś chcieć postępować lepiej”<sup>2</sup>.

Wittgenstein mówi tu, że zazwyczaj robimy coś po to, żeby osiągnąć coś innego, na przykład opanowujemy sztukę gry w tenisa, staramy się być w tym dobrzy, aby osiągnąć mistrzostwo, imponować innym swoją grą, wygrywać. Jeśli jednak naszym celem jest tylko i wyłącznie przyjemne spędzanie wolnego czasu, mamy prawo nie przejmować się tym, że gramy źle. Pojęcia wartościujące bywają jednak używane w sposób, który wykracza poza zwykły horyzont celowy działań człowieka. I ten sposób jest przez autora *Wykładu* określany jako etyczny w ścisłym sensie.

Wczesny Wittgenstein twierdzi, że sądów i wartościowań prawdziwie etycznych nie można dalej uzasadniać. Nie istnieje bowiem żaden opisywalny cel, dla którego realizacji należałoby działać etycznie. Konsekwencją tej myśli jest odrzucenie etyki eudajmonistycznej, a także jakiegokolwiek etyki nagrody. Z drugiej strony zestawienie ujawnia, że nic w świecie nie skłania nas do oceniania działań z etycznego punktu widzenia. A jednak dokonujemy takich ocen. Coś nas musi zatem na nie naprowadzać. Co?

Starając się odpowiedzieć na to pytanie, Wittgenstein przechodzi od analizy języka do analizy fenomenów świadomości: opisuje słuchaczom wrażenie, które zawsze nasuwa mu się w sytuacji, skłaniającej go do użycia pojęcia „wartość” w sensie absolutnym. Zaznacza, że jest to jego osobiste wrażenie, które nie musi pokrywać się z doświadczeniami innych ludzi. Mówi:

Opiszę to doznanie, aby, jeśli to możliwe, pobudzić was do przywołania takich samych lub podobnych doznań, tak aby nasze dociekania opierały się na wspólnej podstawie. Uważam, że najlepiej można opisać je, mówiąc, że kiedy je mam, dziwię się istnieniu świata. I czuję wtedy skłonność do używania zwrotów w rodzaju: „jakiż to nadzwyczajne, że coś istnieje” lub: „jakiż to nadzwyczajne, że świat istnieje”<sup>3</sup>.

Wittgenstein przytacza jeszcze dwa podobne doznania: poczucie absolutnego bezpieczeństwa i poczucie winy.<sup>4</sup> Wszystkie one odnoszą się i współtworzą nasze pojęcie Boga: pierwsze oznacza to samo, co stwier-

<sup>2</sup>Tamże, s. 77.

<sup>3</sup>Tamże, s. 80.

<sup>4</sup>Por. tamże, s. 81-82.

dzenie, że Bóg stworzył świat, drugie – że jesteśmy bezpieczni w ręku Boga, trzecie – że Bóg potępi nasze złe uczynki.

Paradoks polega na tym, że doznania, o których mówi Wittgenstein, są faktami takimi samymi jak inne fakty. Jednocześnie, przyznaje, mają one dlań wartość absolutną, pozafaktualną. Powracając na grunt analizy języka, stwierdza, że wszystkie wypowiedzi etyczne i religijne są z punktu widzenia logiki języka bezsensowne. Wyglądają one na pewne porównania – wydaje się, że zachodzą analogie między użyciem absolutnym pojęć „dobry”, „wartościowy”, „właściwy” a ich użyciem względnym (trywialnym).

Ale porównanie musi być porównaniem do czegoś. I jeśli mogę opisać fakt za pomocą porównania, to muszę również być w stanie porównanie to opuścić i opisać fakt bez jego pomocy. W naszym zaś przypadku, gdy tylko próbujemy porównanie opuścić i po prostu wyrazić kryjące się za nim fakty, stwierdzamy, że faktów takich nie ma<sup>5</sup>.

Wittgenstein dowodzi zatem, że wypowiedzi te nie mają sensu. Jednocześnie mimo to utrzymuje, że zwroty etyczne (w tym sensie) i religijne dla niego rzeczywiście wyrażają coś absolutnego. Dochodzi więc do sprzeczności.

Gdzie szukać rozwiązania? Nie istnieje rozwiązanie – odpowiada Wittgenstein. Absolutnie ważne wypowiedzi etyczne i religijne są z istoty niedorzeczne. Ich istotą jest bowiem dążność do wykraczania poza granicę świata faktów, a zatem granicę samego języka.

Wszystkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, sprowadzały się do zmagania z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne. Etyka, na tyle, na ile wypływa z pragnienia, by powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia, o absolutnym dobru, o tym, co ma wartość absolutną, nie może być nauką<sup>6</sup>.

Ostatnie zdanie tego cytatu zasługuje na szczególną uwagę. Pokazuje, w jakim paradygmacie porusza się tu jeszcze Wittgensteinowskie myślenie o języku. Nauka jest czystą realizacją istoty języka. Język jest odzwierciedleniem rzeczywistości, a ta zawiera fakty i tylko fakty. Wspomniane wyżej doznania, powiada Wittgenstein, są doznaniem postrzegania świata jako cudu. Reguły języka faktów nie pozwalają wyrazić cudu istnienia

<sup>5</sup> Tamże, s. 82-83. Tym samym Wittgenstein odmawia jakiegokolwiek wartości poznawczej metodzie analogii stosowanej w teologii.

<sup>6</sup> Tamże, s. 84-85.

świata. Nauka, stwierdza, poprzez swoje procedury wyjaśniające nie demaskuje cudów jako zwyczajnych faktów przyrodniczych – nauka jest takim patrzeniem na rzeczywistość, które *a priori* wyklucza istnienie cudów i od początku traktuje je jako fakty. Cud istnienia świata nie może być wyrażony przez żadne zdanie, „wyraża” go istnienie samego języka, istnienie nauki dostrzeżone w zupełnie innej niż naukowa perspektywie.<sup>7</sup> Co to jednak ma właściwie znaczyć, że w jakimś szczególnym momencie uświadamiamy sobie tę cudowność? – pyta Wittgenstein i sam sobie odpowiada:

Wszystko bowiem, co powiedziałem, przenosząc wyrażenie tego, co cudowne, z wyrażenia za pomocą środków językowych, na wyrażenie za pomocą istnienia języka, wszystko, co powiedziałem, to znów tyle, iż nie możemy wyrazić tego, co wyrazić chcemy, i że wszystko, co mówimy o tym, co cudowne w sensie absolutnym, pozostaje niedorzecznością<sup>8</sup>.

Nie ma nadziei wyjścia z paradoksu.

## II.

Cały przedstawiony w *Wykładzie* wywód wyrasta z tzw. „wątku mistycznego” *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Od samego początku można było tu budować paralele z poszczególnymi jego тезami. Zdania typu: „Powinieneś chcieć postępować lepiej” można opisać jako bezsensowne z punktu widzenia traktatowej logiki języka. Używają one konstrukcji gramatycznych wymagających dookreślenia bez możliwości podania tego dookreślenia.

Z drugiej strony bezcelowość Etyki wyraża pierwsza część tezy 6.422:

Pierwszą myślą, jaka nasuwa się przy formułowaniu prawa etycznego o postaci „powinieneś...”, jest to: a co, gdy tego nie zrobię. Jest jednak jasne, że etyka nie ma nic wspólnego z karą i nagrodą w zwykłym rozumieniu. A więc kwestia następstw czynu musi być tu nieistotna<sup>9</sup>.

Opis osobliwego doświadczenia dziwienia się istnieniu świata, jego „cudowności”, posiada z kolei swoje bezpośrednie odbicie w tezie 6.44.<sup>10</sup> Zdziwienie istnieniem świata jest warunkowane tym samym, co poczucie

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>8</sup> Tamże, s. 84.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997, s. 80.

<sup>10</sup> „Nie to, ja ki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”. Tamże, s. 81.

jego bezwartościowości: widzeniem go jako ograniczonej całości, *sub specie aeterni*; w swej istocie są to pokrewne doznania: wiąże je założenie niekonieczności istnienia świata, która implikuje zarazem bezwartościowość i problematyczność. W końcu samo słowo „cud” przełożyć można na traktatowe wyrażenie *das Mystische*. Tezy od 6.4321 do 6.522 włącznie (zwłaszcza 6.52) dotyczą właśnie tego, co musi wymykać się nauce o faktach.<sup>11</sup>

Różnicą wobec *Traktatu logiczno-filozoficznego* jest położenie w *Wykładzie* znacznie większego nacisku na związek etyki z religią, uwidoczniające się choćby w zmianach terminologicznych (pojęcie cudu nie występuje w *Traktacie*).

„Wątek mistyczny” *Traktatu* wiąże się ściśle z przedstawioną w tym dziele koncepcją podmiotu. Przyjrzyjmy się jej dokładniej.

Jest ona bliska myśli Kanta – jej istotą jest podział na „ja” empiryczne (psychologiczne) i „ja” metafizyczne. Pierwsze po analizie logicznej sprowadza się do konglomeratu struktur pojęciowych (faktów psychicznych) i jest dostępne badaniom naukowym. Jest to redukcja, faktyczne usunięcie podmiotu z opisywalnego świata. Wittgenstein *explicité* stwierdza to w tezie 5.5421.<sup>12</sup>

Drugie występuje w powiązaniu z pojęciem granicy świata, lecz jego stosunek do całości systemu *Traktatu logiczno-filozoficznego* jest bardziej złożony i sięga samej metody projekcji stanowiącej odpowiedź na fundamentalny problem stosunku języka (i myśli) do świata. Istnienie tego związku sugeruje tekst Wiesława Walentukiewicza pt. *Definicje deiktyczne w Traktacie*.<sup>13</sup> Autor ten pisze:

Jeśli dobrze rozumiem sens tej tezy [tezy 3. *Traktatu*], to myśleć sens zdania znaczy utworzyć w umyśle obraz możliwego stanu rzeczy (TLP 3.001). Aby móc go utworzyć, należy wiedzieć, co reprezentują elementy możliwego stanu rzeczy i czy taki obraz można utworzyć (czy całość została utworzona zgodnie z formami logicznymi przedmiotów, które są połączone z elementami obrazu) (TLP 4.0311). Metoda projekcji obejmuje nie tylko stosunek odwzorowujący, ale także zapewnia, że konfiguracja elementów obrazu jest dozwolona. Umysł (czy też myśl) łączy elementy obrazu z przedmiotami oraz elementy znaku zdaniowego z elementami myśli (TLP 2.13, 3.01, 3.02, 3.2).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 80-81.

<sup>12</sup> Tamże, s. 61. Por. też tamże, 5.542. Kontekstem jest wykazanie własności ekstensjonalności języka – Wittgenstein pokazuje, że wszystkie zdania opisujące intelektualne akty podmiotów (typu: „Jan sądzi, że...”, „Jan mówi, że...”) można z powodzeniem przekształcić do postaci, w której brak jest momentów intensjonalnych, a zatem podmiot jest wyeliminowany.

<sup>13</sup> W. Walentukiewicz, *Definicje deiktyczne w „Traktacie”*, w: *Wittgenstein w Polsce*, red. M. Soin, Warszawa 1998.

<sup>14</sup> Tamże, s. 44.

Walentukiewicz używa tu pojęcia „umysł”. Inaczej mówiąc, jest to „ja” konstytuujące język, czyli zdania sensowne. Pojawia się zatem pytanie: czy owo „ja” można utożsamić z „ja” w sensie psychologicznym?

Uzasadnienie negatywnej odpowiedzi na to pytanie jest bardzo proste: „ja” psychologiczne, będąc zespołem myśli – zdań sensownych – samo jest warunkowane możliwością sensu, a więc wymaga metody projekcji, której nie może przecież samo sobie zapewnić. Poza zarzutem błędnego koła do odrzucenia tego utożsamienia skłania fakt, że nie sposób w czystej strukturze syntaktycznej dopatrzeć się niczego, co by zapewniało metodę projekcji.<sup>15</sup>

Pojęcie „ja” niepsychologicznego pojawia się też w kontekście granicy świata w tezie 6. i tezach po niej następujących. Zgodnie z *Traktatem logiczno-filozoficznym* stwierdzenie, że podmiot metafizyczny może zostać wyprowadzony z istnienia mojego świata, jest oczywiście wybitnie sprzeczne z zasadami sensownego mówienia, ale właśnie o coś takiego chodzi. Wittgenstein pisze, że zgodnie z tymi zasadami można powiedzieć jedynie, iż jest to granica świata, a nie żadna jego część, jednak faktycznie także pojęcie granicy świata jest nedorzeczne (nie ma bowiem możliwości jego sensownej analizy, ponieważ zawiera ono stosunek świata – całości faktów – do tego, co jest poza tą całością, czyli nie jest faktem).

Pierwotna przyczyna, dla której nie da się sensownie wypowiedzieć podmiotu w sensie niepsychologicznym, jest dość dobrze znana co najmniej od Kierkegarda – „ja” to absolutny konkret, a zarazem absolutna prostota, nie ma w sobie żadnej treści możliwej do wyabstrahowania, a więc niczego, co można zawrzeć w słowa lub poznać. Samorozpoznanie podmiotu dokonuje się poprzez świat i w świecie.<sup>16</sup> Mój świat jako całość, utożsamiony z życiem (teza 5.621), jest również w pewnym sensie absolutnie konkretny, niepowtarzalny. Możliwość wypowiedzenia czerpie ze swej złożoności podporządkowanej formie logicznej.

W *Wykładzie o etyce* Wittgenstein nie zawiera *explicité* tej koncepcji podmiotu. Jest ona jednak obecna *implicité* jako warunek możliwości paradoksu: „ja” metafizyczne umożliwia mi widzenie świata *sub specie aeterni*, którego „ja” empiryczne (złożona struktura językowa) nie może przedstawiać w pojęciach stosowanych do opisu faktów w świecie.

Błędem byłoby jednak stwierdzenie, że dualistyczna koncepcja „ja” jest jakimś wyjaśnieniem, rozwiązaniem sprzeczności opisywanej w *Wykładzie* – ona sama zawiera bowiem element wymykający się wyjaśnieniu.

<sup>15</sup> Por. skonstruowany nieco inaczej wywód Brockhousa (R. R. Brockhaus, *Pulling up the Ladder. The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus*, La Salle 1991, s. 291-292).

<sup>16</sup> Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., 5.63.

Wittgenstein to wie – pytanie o sens uświadamiania sobie cudu opatruje dookreśleniem akcentującym czasowy aspekt wszelkiego uświadamiania sobie: „Co jednak wobec tego znaczy, że uświadamiamy sobie ten cud w tym a nie w innym czasie?”<sup>17</sup>

Czasowość jest momentem, którego podmiot empiryczny nie dzieli z podmiotem metafizycznym. Uświadamianie sobie cudu dzieje się na styku „ja” psychologicznego i niepsychologicznego, w przestrzeni mrocznej, tajemniczej i paradoksalnej, stanowiącej piętę achillesową każdej dualistycznej antropologii – jest to styk bezczasu metafizyki z ciągłym przemijaniem doświadczenia. Co faktycznie tam się dzieje? F a k t y c z n i e – wszystko to jest oczywiście niedorzecznością.

### III.

Zmiana perspektywy w spojrzeniu na język, która dokonała się w myśli Wittgensteina między rokiem 1929 a 1933, nie jest tak głęboka, jak się niekiedy sądzi. Przede wszystkim trudno tu – za Bogusławem Wolniewiczem – ujmować jej istotę jako odwrót od racjonalizmu, chyba że przez racjonalizm (również za Wolniewiczem) rozumie się myślenie systemowe. Niesystemowość jest bowiem głównym rysem charakterystycznym myśli „późnego” Wittgensteina.<sup>18</sup>

W dalszym ciągu autorowi Traktatu chodzi o znaczenie, o wyeliminowanie pseudoproblemów filozoficznych i wskazanie ich źródła w języku. Wciąż uważa, że szczególna klasa zdań odzwierciedlająca „rusztowanie”, na którym opierają się sensowne wypowiedzi, sama jest pozbawiona sensu. Przede wszystkim jednak pozostaje w stałym dialogu z samym sobą, poddając rewizji poglądy wyrażone wcześniej w *Traktacie* – taki dialog nie byłby możliwy bez jakiegoś jednoczącego horyzontu myśli.

Odrzucając dwa podstawowe traktatowe „przesady” – wymogu ścisłej jednoznaczności sensu i istotowej homomorficzności języka – Wittgenstein wymienia metafizyczną i aprioryczną ideę odwzorowania logicznego na wywiedzioną z praktyki życia luźną koncepcję „gier” językowych i gramatyki opartej na umowach ich użytkowników. Nie ma żadnej wyróżnionej, ostatecznej metody projekcji ani żadnego apriorycznego kryterium sensowności, zatem „analiza” rozumiana jako dążenie do określonej, absolutnie jasnej i jednoznacznej formy językowej traci rację bytu. Zostaje

zastąpiona dążeniem do formy adekwatnej w konkretnej sytuacji, „grze” – Wittgenstein nie jest bowiem anarchistą. Aby można było mówić sensownie, muszą zawsze funkcjonować jakieś reguły.

Można domniemywać, że jednym z impulsów do nowego przemyslenia kwestii znaczenia była nagminnie ujawniająca się rozbieżność między postulowaną traktatową koncepcją sensu (i bezsensu) a faktycznym działaniem języka „podczas pracy”. Wracając jeszcze raz do paradoksu wyrażonego w *Wykładzie o etyce*, łatwo możemy tę rozbieżność dostrzec. „Cudowność” świata faktów „wyrażalna” ma być przez samo istnienie języka faktów. Ale „cudowność” tę udało się przecież Wittgensteinowi wyrazić wewnątrz samego języka, w niezanalizowanej potocznej mowie, w której przedstawił kilka frapujących przykładów użycia pewnych słów. Z punktu widzenia gramatyki języka faktów mówił wówczas niedorzeczności, a jednak miał prawo zakładać, że zostanie przez odbiorców dobrze zrozumiany. Co w tym przypadku jest gwarantem zrozumiałości, skoro forma logiki stanów rzeczy jest wyraźnie lekceważona?

Na ten rodzaj pytań stara się odpowiadać Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*. W dziele tym, po zakwestionowaniu prawomocności wszelkich apriorycznych reguł sensu oraz istnienia faktów mogących przesądzać o znaczeniu wyrażen językowych wskazuje on na fakt funkcjonowania publicznych reguł, które dają użytkownikom możliwość rozgrywania między sobą konkretnych „gier”, to znaczy podejmowania różnorodnych działań przy pomocy języka.<sup>19</sup> Reguły te opierają się na porozumieniach budujących społeczności oraz na wspólnych użytkownikom „sposobach życia”.<sup>20</sup> To one stanowią konieczne i wystarczające ugruntowanie sensu poszczególnych wypowiedzi.

Metafora „gier” oznacza, że nie ma uniwersalnego zestawu reguł. Dotyczy to zarówno ogółu istot rozumnych, całości gatunku ludzkiego, konkretnej grupy, jak i poszczególnych ludzi. Mogą oni zmieniać „gry”, w których uczestniczą, przechodząc momentalnie z jednej „gry” w inną, podobnie jak w trakcie zabawy mogą zmieniać reguły gry w piłkę.<sup>21</sup> „Gry” językowe są ze sobą w jakimś sensie związane (w podobnym sensie jak związane są ze sobą różne zwyczajnie rozumiane gry), nie tworzą jednak żadnego uporządkowanego systemu, język jest polimorficzny.

Wobec tego logika stanów rzeczy traci swoją absolutną pozycję i spada do poziomu specyficznej „gry” o bardzo precyzyjnych regułach grama-

<sup>17</sup> Tenże, *Wykład o etyce*, dz. cyt., s. 84.

<sup>18</sup> Por. B. Wolniewicz, *O Dociekaniach*, w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2000, w szczególności s. XV-XVII.

<sup>19</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 199-202.

<sup>20</sup> Por. tamże, § 241.

<sup>21</sup> Por. tamże, § 83.

tycznych, w którą „gra” współczesna cywilizacja zachodnia (czy raczej usiłuje w nią „grać” pewna grupa ludzi do niej należąca). Wittgenstein pisze w *Dociekaniach*:

§108. Dostrzegamy, że to, co zwiemy „zdaniem”, „językiem”, nie jest tą formalną jednością, jaką sobie wyobrażałem, lecz rodziną mniej lub bardziej spokrewnionych ze sobą tworów. – A co stanie się teraz z logiką? Jej ścisłość zdaje się rozplýwać. – Czy tym samym nie zniknie ona zupełnie? – W jakim bowiem sposób logika mogłaby utracić swą ścisłość? – Oczywiście nie w taki, że się z jej ścisłości coś uszczknie. – Przesąd kryształowej czystości może być tylko w ten sposób usunięty, że odwróci się cały nasz sposób patrzenia. (Można by rzec: cały sposób patrzenia trzeba obrócić, ale wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby.)<sup>22</sup>

Logika formalna nie zostaje jednak zastąpiona żadną nową jednorodną logiką „gier” – Wittgenstein bardzo stara się nie wpaść w pułapkę budowy po prostu nowej teorii znaczenia. Jego praca – praca filozofa – ma polegać na objaśnianiu sposobów funkcjonowania konkretnych wyrażeń, by pomóc ludziom wydostać się z językowych pułapek<sup>23</sup>. Wszystkie konstrukcje pojęciowe, używane przez niego w tym celu, są niczym więcej jak użytecznymi metaforami, których stosowalność jest zawsze ograniczona.

§130. Nasze jasne i proste gry językowe nie są studiami wstępnymi do przyszłej reglamentacji języka – niejako pierwszymi przybliżeniami nie uwzględniającymi tarcia ani oporu powietrza. Gry te są raczej obiektami porównawczymi, które dzięki podobieństwu albo niepodobieństwu mają rzucić światło na panujące w naszym języku stosunki<sup>24</sup>.

W takim paradygmacie niemożliwa jest żadna ogólna teoria znaczenia, nawet taka, która opiera owe znaczenia o sposób użycia (i do której często redukuje się późne poglądy Wittgensteina):

§ 43. Wielką klasę przypadków, w których stosuje się słowo „znaczenie” – choć nie wszystkie jego zastosowania – można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku.

Znaczenie nazwy zaś objaśnia się niekiedy przez wskazanie jej nosiciela<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, s. 71.

<sup>23</sup> Por. tamże, §109.

<sup>24</sup> Tamże, s. 77.

<sup>25</sup> Tamże, s. 34.

## IV.

W tym świetle zupełnie inaczej przedstawia się sprawa niedorzeczności wypowiedzi religijnych i etycznych. Paradoks *Wykładu* okazuje się iluzoryczny. Kiedy mówimy o doznaniach absolutnego bezpieczeństwa, cudowności świata, lęku przed potępieniem, nie musimy wcale stosować logiki dyskursu faktualnego charakterystycznego dla nauk przyrodniczych. Wchodzimy bowiem w inny dyskurs, w którym znaczenie nie jest oparte na prawdzie (a przynajmniej na prawdzie rozumianej w sensie logiki ekstensjonalnej).

Z pola widzenia znika problem dychotomii podmiotu. Z jednej strony „ja” metafizyczne nie jest już potrzebne, ponieważ istota języka nie opiera się na logicznej metodzie projekcji sensu. Z drugiej strony nie jest już ono możliwe, gdyż nie można patrzeć na język jak na jakąś ograniczoną całość, nie ma on żadnych zastanych granic.<sup>26</sup>

Porzucenie tezy ekstensjonalności powoduje, że wypowiedzi o żyjących w czasie podmiotach nie muszą być redukowane do postaci obiektywnych struktur pojęciowych. Jest mnóstwo różnych „gier” językowych o ludziach, a także „gier” z użyciem słów „ja” czy „moje”.<sup>27</sup>

Pozostaje nam zatem człowiek w swej jedności psychofizycznej, używający polimorficznego języka. W obrębie tego języka może wypowiadać się o doznaniach mających dlań wartość absolutną, może rozwijać precyzyjną pojęciowo naukę, może też uczestniczyć w zwyczajnych międzyludzkich sytuacjach. Dorzeczność zdań etyki czy religii zapewniana jest przez publiczne gramatyczne reguły rządzące etycznymi czy religijnymi wypowiedziami.<sup>28</sup> Można naświetlać te reguły, badając funkcjonowanie wyrażań, rozjaśniać mroki fałszywych paradoksów. Jest to wskazane, by pozbyć się poczucia filozoficznej „głębi”, o której Wittgenstein niejednokrotnie wypowiada się ironicznie. Źródłem poczucia głębi jest, według niego, błędna interpretacja form językowych.<sup>29</sup>

Filozoficzne odczytywanie polega głównie na traktowaniu jako sensownych i podważalnych zdań będących wyrazami reguł ustalających sensowność w danej „grze” językowej. Filozof „wyjaśnia” ich sens (lub „demaskuje” bezsens) za pomocą reguł należących do innej „gry”, z jakichś względów – psychologicznych, socjologicznych – traktowanej prze-

<sup>26</sup> Por. tamże, §68.

<sup>27</sup> Por. np. tamże, §409-411. Zauważyć należy, że jest między nimi „gra” opisująca podmioty jako użytkowników języka prowadzących między sobą „gry” językowe. Gdyby Wittgenstein chciał i mógł stworzyć teorię filozoficzną, musiałby zawrzeć w niej również pewną określoną antropologię.

<sup>28</sup> Por. tamże, §373.

<sup>29</sup> Por. tamże, §387, §583, a przede wszystkim §111.



zeń wyjątkowo. W ten właśnie sposób powstał paradoks z *Wykładu o etyce*, choć najczęściej podobna działalność prowadzi do redukcjonizmu i jednostronnego, zawężającego ujęcia.<sup>30</sup>

Totalizujące filozoficzne ujęcie – uważa Wittgenstein – obecne jest także w myśleniu wierzących, którzy przyjmując paradygmat logiki faktów starają się nadać swoim religijnym wypowiedziom charakter sądów o rzeczywistości, podczas gdy poprawne ich rozumienie wyłącza z nich zawartość kognitywną; nieprzezwyciężenie tego rozróżnienia prowadzi do tworenia przesądów.<sup>31</sup> Mówi: „Wiara religijna i przesąd są całkowicie różne. Jedno z nich jest skutkiem strachu i jest czymś w rodzaju fałszywej nauki. Drugie jest ufnością”<sup>32</sup>.

W tym momencie dochodzi, rzecz jasna, do konfrontacji między Wittgensteinem a większością ludzi wierzących (przynajmniej tą częścią chrześcijan, którzy nie przyjmują tez chrystologii Bultmanna<sup>33</sup>). Stanowisko autora *Wykładu o etyce* od początku jest bowiem niezmiennie w jednej kwestii – nie ma faktów o etyce, a to oznacza także, że nie ma faktów o wierze. W konsekwencji nie może być wiedzy o etyce ani wiedzy o przedmiotach wiary innej niż gramatyczna, wyjaśniająca właściwe znaczenie wyrażań etyki i religii w kontekście etycznych i religijnych działań ludzi i ich określonych sposobów życia.<sup>34</sup>

## V.

Czy można mówić o czymś takim jak etyka Wittgensteinowska? Dotychczas mówiliśmy o tym, czy etyka jest możliwa, czy jej wypowiedzi mogą być sensowne. Wykład Wittgensteina był o etyce w tym sensie, że przedmiotem tego wykładu była etyka jako pewien rodzaj aktywności językowej, który częstokroć – pozornie, zdaniem filozofa z Wiednia – przyjmuje formę naukową. Zarówno pierwsza, jak i druga filozofia Wittgensteina jest krytyką naukowej etyki, przy czym w przypadku *Traktatu* jest to równoznaczne z krytyką wszelkich wypowiedzi etycznych.

Wypowiedzi takie można jednak odnaleźć w *Dziennikach 1914-1916*, a czytając *Tractatus logico-philosophicus* również dostrzega się ślady prowadzące do pewnych etycznych treści. 11 czerwca 1916 roku Wittgenstein zapisuje taką uwagę:

<sup>30</sup> Por. tamże, § 593.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Remarks on Frazer's „Golden Bough”*, New York 1979, s. 8.

<sup>32</sup> Tenże, *Culture and Value*, The University of Chicago Press 1984, s. 72.

<sup>33</sup> Por. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 169.

<sup>34</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 373.

Nie mogę wedle mojej woli kierować zdarzeniami w świecie, jestem zupełnie bezsilny.

Tylko w ten sposób mogę się uniezależnić od świata – a tym samym w pewnym sensie nad nim zapanować – że zrezygnuję z wpływu na zdarzenia.<sup>35</sup>

A pod datą 6 lipca tego samego roku znajduje się notatka:

I w tym sensie Dostojewski ma rację, kiedy powiada, że ten, kto jest szczęśliwy, wypełnia cel istnienia.

Można by też powiedzieć, że ten wypełnia cel istnienia, komu już nie potrzeba żadnego celu poza samym życiem. To zaś znaczy, kto jest zaspokojony.

Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu.

Ale czy można żyć w taki sposób, by życie przestało być problematyczne? By żyć w wieczności, nie zaś w czasie?<sup>36</sup>

Wreszcie z 8 lipca pochodzą zdania: „By żyć szczęśliwie, muszę być w zgodzie ze światem. A to wszak znaczy »być szczęśliwym«. (...) Żyć szczęśliwie!”<sup>37</sup>

Powyższe cytaty pochodzą z tej partii *Dzienników*, z których Wittgenstein „wykroił” później wiele tez z „wątku mistycznego” *Traktatu*. „Doktryna” etyczna, którą Wittgenstein w nich prezentuje, to rodzaj odwróconego eudajmonizmu. W klasycznej arystotelesowskiej etyce cnota prowadziła do szczęścia, które samo już uzasadnienia nie wymagało. Tu przeciwnie: aby żyć cnotliwie (zgodnie z absolutnym porządkiem, który stanowi ostateczne, niewypowiadalne uzasadnienie), trzeba być szczęśliwym.

Szczęście oznacza, jak wskazują cytowane fragmenty *Dzienników*, stan zaspokojenia, w którym życie nie jest już problematyczne. Pamiętajmy w tym miejscu o tożsamości *m o j e g o* życia ze światem – szczęście oznacza również, że sens świata jest dany. A to z kolei można rozumieć jako wiarę w Boga.

Wierzyć w Boga znaczy rozumieć pytanie o sens życia.

Wierzyć w Boga znaczy widzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego.

Wierzyć w Boga znaczy widzieć, że życie ma sens.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Tenże, *Dzienniki 1914-1916*, Warszawa 1999, s. 120.

<sup>36</sup> Tamże, s. 121.

<sup>37</sup> Tamże, s. 123.

<sup>38</sup> Tamże, s. 121-122.

Brak celów (poza życiem samym) oznacza, że moja wola nie wybiega w przyszłość, nie czyni z teraźniejszości środka, który poświęca dla uzyskania czegoś innego. Życie samą teraźniejszością jest życiem poza czasem, a więc w wieczności.<sup>39</sup> Wieczność jest więc nagrodą za cnotliwe życie, nagrodą zawartą już w samym tym życiu.

Jest to ideał etyczny mistyka, który Wittgenstein dzielił z wieloma czytanyimi przez siebie intensywnie myślicielami, przede wszystkim z Arturem Schopenhauerem. Osiągnięcie stanu wittgensteinowskiej cnoty przypomina opis oświecenia:

6.521. Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu.

(Czy nie to sprawia, że ci, dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym on polega.)<sup>40</sup>

Objawienie sensu życia ma dla wierzącego w osobowy charakter absolutnego porządku wymiar religijny – jest mistycznym kontaktem z Bogiem. Posiada jednak przede wszystkim konsekwencje praktyczne: wyznaczane sobie zwykle w życiu cele nie zaburzają już doświadczenia nieuwarunkowanej powinności etycznej, która bez przeszkód skłania wolę do dobra. Tylko zło bowiem wymaga uzasadnień, których dostarczają cele, do których dążymy. Jest to idea, z jednej strony, pesymistyczna – chęć jakiegokolwiek zmiany świata na własną korzyść nieuchronnie prowadzi do uświęcania i wewnętrznego rozgrzeszania nikczemności, kiedy pojawi się ona jako sposób dokonania tej zmiany. Z drugiej strony przeziiera przez nią ufny optymizm: wola Boga, absolutny porządek jest po prostu widoczny, dany, tak jak dana jest forma logiczna, ogólna forma zdania. Dlatego Wittgenstein nie musi formułować żadnej szczegółowej dyrektywy etycznej – właściwe rozwiązania wszystkich konkretnych sytuacji objawia się każdemu, kto wyzbył się dążeń.

## VI.

Rozumując w duchu *Dociekań filozoficznych*, z jednej strony, nie możemy już przyjmować absolutnej oczywistości właściwych rozwiązań, z drugiej strony możemy mówić o sensownych „grach” zdaniami etycznymi.

<sup>39</sup> Tenże, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., 6.4311.

<sup>40</sup> Tamże, s. 82.

Sensowność wypowiedzi tego rodzaju, tak jak sensowność całego języka, zależna jest od publicznych reguł stosowania ich w konkretnych sytuacjach praktycznych. Zapewne możliwe jest uprawianie etyki, podobnie jak teologii, jako badania reguł użycia wyrażań etycznych. Są one nam dane tak samo, jak dane są reguły życia, czyli normy zachowań konkretnej społeczności.

Konsekwentne rugowanie absolutnego fundamentu sprawia, że łatwo ujmować późną filozofię Wittgensteina jako formę – także etycznego – relatywizmu. Jednak to, że nie możemy wskazać żadnego absolutnego systemu norm, nie znaczy wcale, że nie ma żadnego fundamentu. Albo że możemy sami – i to zarówno w znaczeniu jednostkowym, jak i grupowym – ustalać wszystkie normy. Wyrażenia zawarte w *Dociekaniach* i innych późnych tekstach filozofa z Wiednia, częstokroć zdają się wskazywać na „twarde” elementy rzeczywistości, które wyzierają spoza konwencjonalnie ustalonych reguł.<sup>41</sup> Coś pozwala bowiem na przykład rozróżniać między przesądem a wiarą.<sup>42</sup>

Istnieją wypowiedzi „późnego” Wittgensteina dotyczące właściwego sposobu życia, a zatem etyczne. Jedną z najbardziej frapujących jest notatka z roku 1937 zawarta w zbiorze *Culture and Value*:

Sposobem na rozwiązanie problemu, który dostrzegasz w swoim życiu, jest życie tak, aby to, co problematyczne znikło.

Fakt, że twoje życie jest problematyczne, pokazuje, że nie wpasowuje się ono do formy życia (*Die Form des Lebens*). Musisz zatem zmienić swoje życie i przypasować je do formy, wówczas to, co problematyczne, zniknie.

Lecz czyż nie mamy uczucia, że ktoś, kto nie dostrzega problemu, jest ślepy na coś ważnego, coś wręcz najważniejszego? Czyż nie mam chęci powiedzieć, że człowiek taki żyje bez celu – ślepo, jak kret, i gdyby tylko mógł widzieć, dostrzegłby ten problem?

Czy raczej nie powinienem powiedzieć: dla tego, kto żyje właściwie, ten problem nie jest smutkiem (*Traurigkeit*), nie doświadcza on niczego problematycznego, raczej jest to dlań radością (*Freude*); innymi słowy: jest świetlistym eterem wokół jego życia, a nie jego wątpliwym tłem<sup>43</sup>.

Wypowiedź ta wyraźnie rozpada się na trzy części: w pierwszej Wittgenstein sugeruje, że przyczyna problematyczności życia leży w swoistym

<sup>41</sup> Por. np. tenże, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 567.

<sup>42</sup> Rozróżnienie to jest dla D.Z. Phillipsa podstawą rozwijania neowittgensteinowskiej filozoficznej krytyki religii w oparciu o kryterium spójności. Por. np. Dewi Zephanian Phillips, *Religion in Wittgenstein's Mirror*, w: tegoż, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin Press, New York 1993.

<sup>43</sup> L. Wittgenstein, *Culture and Value*, dz. cyt., s. 27.

„niedopasowaniu się” do formy – w domyśle: właściwej formy.<sup>44</sup> Problem zniknie, gdy przekształcę odpowiednio moje życie (pobrzmiwają tu etha cytowanej wyżej tezy 6.521 *Traktatu*). W drugiej części przychodzi jednak wątpliwość – czy na prawdę chodzi nam o zniknięcie problemu? Czy właściwe jest życie bez celu (kolejna aluzja do wczesnej mistycznej etyki)? W końcowej części Wittgenstein przedstawia rodzaj syntezy – życie we właściwy sposób nie usuwa problemu, lecz przekształca go w coś radosnego i świetlistego.

W cytacie chodzi zapewne o tę samą problematyczność, która spowodowała wątek mistyczny *Traktatu logiczno-filozoficznego*, a także myśli z *Wykładu o etyce*. Można zatem przyjąć, że po przemianie z lat 1929-1933 Wittgensteinowska diagnoza wyjściowej sytuacji egzystencjalnej człowieka pozostała niezmienną. Usunięcie „głębi” filozoficznej polegającej na niewłaściwej interpretacji pewnych wyrażań języka nie likwiduje głębi prawdziwej problematyczności życia. Zmieniła się za to wizja rozwiązania, a także droga do niego. Już w 1930 roku Wittgenstein pisał bowiem:

Mógłbym powiedzieć: jeśli miejsce, do którego pragnę się dostać, może być osiągalne jedynie dzięki drabinie, zaniechałbym prób dostania się tam. Ponieważ miejsce, do którego naprawdę muszę dojść, jest miejscem, w którym już muszę się znajdować.

To, co jest osiągalne dzięki drabinie, nie interesuje mnie<sup>45</sup>.

Z punktu wyjścia – niepokoju egzystencjalnego – prowadzą zatem dwie drogi. Pierwsza wiedzie po „drabinie” *Traktatu*, dzięki której osiągamy zdolność jasnego i wyraźnego widzenia świata, a przez to postrzegania go jako ograniczonej całości *sub specie aeterni*. Prowadzi do mistycznego wiecznego spokoju osiąganego w terażniejszości, lecz transcendującego terażniejszość. Oznacza wyjście z problematycznej sytuacji, wyjście poza świat i czas. To błąd – stwierdza teraz Wittgenstein.

Druga droga nie jest drogą transcendowania. Prowadzi dokładnie w to samo miejsce, z którego wychodzimy. Pozostawia nas z naszym niepokojem egzystencjalnym, ale sprawia, że zauważamy w nim wartość, wartość najistotniejszą. Groza, która wyczierała zza naszej codzienności, staje się jej jasnym i radosnym sensem.

Jeśli dobrze rozumiem w tym miejscu Wittgensteina, to ową właściwą drogą wyjścia z problematyczności życia jest religijna wiara w Boga. Wia-

ra ta jest czymś zastanym – funkcjonującym w społeczności ludzkiej jako zespół wyrażań, zachowań i emocji, którego nabywamy, ucząc się języka i życia w tej społeczności. Jest czymś, co dzieje się w terażniejszości, co sprawia, że nasze życie jest celowe i pełne radości. Czymś, co każe nam czynić dobro, ponieważ realizujemy w ten sposób wolę Boga. Cała prawdziwa etyka jest religijna – tak było zresztą i wcześniej – jednak teraz oznacza to, że możemy odnaleźć jej normy w treściach kultury.

Jest jeszcze jeden sposób, w jaki człowiek próbuje sobie radzić, czy też „zagospodarować” swój niepokój egzystencjalny – tradycyjna filozofia, spekulatywna metafizyka. Ten sposób jest przez Wittgensteina zakazany, przeciw niemu wysuwa oskarżenia o mieszanie reguł różnych „gier” językowych. To metafizyka jest chorobą, którą leczyć ma późna działalność filozoficzna Wittgensteina. Ale terapia objąć musi również zastaną religię. Ludzki strach spowodował bowiem, że zanieczyszczona jest ona metafizyką, myśleniem naukowym. Myślenie to wypacza jej sens faktycznym – a więc obcym – pojęciem prawdy i przekształca wiarę w zabobon.

<sup>44</sup> Wittgenstein najprawdopodobniej świadomie pragnie nasunąć nam metaforę formy do ciasta, za którą zresztą poszedł Peter Winch – angielski tłumacz zbioru – używając wyrażenia *life's mould*.

<sup>45</sup> L. Wittgenstein, *Culture and Value*, dz. cyt., s. 7.

MAGDALENA BARAN

## O WIERZE I RELIGII W FILOZOFII LUDWIGA WITTGENSTEINA

Wierzyć w Boga znaczy rozumieć pytanie o sens życia.  
Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że na faktach tego świata  
sprawy się nie kończą.  
Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że życie ma sens.  
Ludwig Wittgenstein

Wierzyć w Boga znaczy przekraczać granice świata i jakby „wkładać głowę” za zasłonę niewiedzy. Szukać sensu poza faktami, poza tym, co odnosi się do „tu i teraz”. Właśnie w taki sposób myślenie o religii i wierze zdaje się pojmować Ludwig Wittgenstein. Wiele jego wypowiedzi przepełnionych jest duchem głębokiej religijności. Wydawać się może, iż mimo starań o racjonalność i komunikowalność wypowiedzi religijnych, Wittgensteinowi nie udaje się do końca uciec od tendencji przelamywania milczenia. O wierze i religii będzie mówił, stawiając u podstaw, oparte na odczuciach i stanach emocjonalnych, sądy intencjonalne. Mimo podejmowanych, jak się wydaje, obiektywnych, prowadzonych w granicach świata analiz, wiele z odpowiedzi wywodzić się będzie z kategorii ludzkiego pragnienia. Wnioski, które wyprowadza filozof, często wypływać będą z ludzkiego „ja”, bezpośrednio do niego się odnosząc, nawet wówczas, gdy okażą się zgodne z systemem konkretnej gry językowej.

Na początek warto przybliżyć nieco religijność samego filozofa, a także, w bardzo ogólny sposób, zarysować koncepcję języka, który stanie się punktem zaczepienia wittgensteinowskich analiz. Konsekwentnie przejdziemy dalej do kwestii poruszanych w *Wykładach o wierze* oraz do uzupełniających je notatek prywatnych.

Pytanie najistotniejsze: Czy także na tym poziomie Wittgensteinowi udaje się obronić milczenie? Można przypuszczać, że w pewnym sensie tak. Jednak tutaj Wittgensteinowskie milczenie będzie oznaczało nie tylko zakaz wygłaszania przeznaczonych do ogólnego wierzenia, domniemyanych „sądów absolutnych”, ale również zaniechanie religijnych sporów oraz zakaz przenoszenia języka wiary i jej świadectw na teren nauki.

### WSTĘP DO „RELIGII”

Czy religijność Wittgensteina można nazwać głęboką? Być może. Niemal na pewno zgodzimy się, iż była ona religijnością niezwykle specyficzną, pozbawioną związku z konkretnym Kościołem, ale nie zapominającą o Bogu – jakkolwiek chciał Go Wittgenstein rozumieć. Wydaje się, iż warto w tym miejscu, jako wprowadzenie do wykładów, a także do rozwinięcia niektórych spośród przemyśleń prywatnych, przybliżyć nieco osobisty stosunek Wittgensteina do religii. Pisze: „Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie potrafię postrzegać wszystkich problemów inaczej niż z religijnego punktu widzenia”<sup>1</sup>. Sądzić można, że ów punkt widzenia jest, podobnie jak ma to miejsce w pokrewnej religii etyce, odniesieniem do absolutnych problemów poprzez mówienie w pierwszej osobie. Oznacza to sporą dozę prywatności. Mimo to w wielu miejscach swej, tak zwanej „pierwszej filozofii” Wittgenstein stara się niezwykle racjonalnie (choć dużo lepiej byłoby powiedzieć: sensownie i wypowiedzalnie) objaśnić powody wielu naszych językowo-religijnych nieporozumień.

### RELIGIJNOŚĆ FILOZOFA

Co ukształtowało stosunek Wittgensteina do religii? Badacze sądzą, iż można wskazać kilka dzieł, które wywarły na niego pewien wpływ. Trudno jednak stwierdzić, czy którekolwiek z nich mogło wywrzeć wpływ na tyle znaczący, by ukształtować pełne poglądy filozofa. Wittgenstein, potomek rodziny żydowskiej, ochrzczony w Kościele katolickim i wychowany wśród wielu protestantów, utracił wiarę w wieku kilkunastu lat. Pytanie, czy rzeczywiście ją utracił. Wszak jego pisma pełne są odniesień reli-

<sup>1</sup>L. Wittgenstein, cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, do: L. Wittgenstein, *Uwagi o etyce i religii*, Znak, Kraków 1995, s. 43.

gijnych. Wiele swych myśli i listów zaczynał słowami – „Jeśli Bóg pozwoli...” Czy to jedynie przyzwyczajenie lub puste formuły? Wydaje się, że nie. Fakt – Wittgenstein porzucił Kościół rozumiany jako „instytucję”. Czy porzucił Boga? Raz jeszcze – wydaje się, że nie.

Swoją wiedzę religijną czerpał z książek – w jednym z listów do swego przyjaciela Bertranda Russella (z dnia 22.06.1912 roku) pisał, iż czyta *Doświadczenie religijne* Williama Jamesa. Stwierdza dalej, iż lektura owa „polepsza go nieco w taki sposób, w jaki bardzo chciałby się polepszyć; a mianowicie, iż pomaga mu uwolnić się od troski”<sup>2</sup>. Mówi się także o wpływach Dostojewskiego (wyruszając na front I wojny światowej, Wittgenstein zabrał ze sobą *Braci Karamazow*) oraz ogromnym wrażeniu, jakie wywarła na młodym austriackim geniuszu lektura Lwa Tołstoja (*Ewangelia Jezusa Chrystusa, Syna Bożego*). Niektórzy komentatorzy doszukują się również wpływów filozofii Fryderyka Nietzschego oraz Artura Schopenhauera. Szczególnie z tym ostatnim trudno polemizować, szczególnie że sam Wittgenstein nie tylko przyznawał się do lektury *Świata jako woli i przedstawienia*, ale również podejmował (tak w notatkach prywatnych, jak i w *Traktacie*) pewne wątki, inspirowane tematyką woli. Można też, z całą pewnością, stwierdzić, iż czytał *Wyznania* św. Augustyna (były ponoć jedną z niewielu książek, które przeczytał w całości i to wielokrotnie). Święty Augustyn jest zresztą jednym z niewielu filozofów dawnych wieków cytowanych przez Wittgensteina. W swoich *Dociekaniach filozoficznych* wskazuje opisywany w *Wyznaniach* sposób, w jaki uczymy się języka.

Sam Wittgenstein przyznawał, iż modlił się każdego ranka „najbardziej niezwykłą modlitwą, jaka została napisana” – a taką modlitwą było dla niego *Ojciec nasz*. Twierdził jednocześnie, że bycie rzymskim katolikiem jest dla niego niemożliwe. Dlaczego? Wydaje się, iż po części zostało to już wyjaśnione. O reszcie można tylko spekulować. Dotychczasowe analizy, prowadzone na gruncie *Traktatu* i *Wykładu o etyce* mogą wskazywać, iż dla Wittgensteina po prostu niemożliwe jest pełne bycie we wspólnocie, a co za tym idzie, respektowanie i przestrzeganie pewnych wyznaczonych przez etyczną wspólnotę zasad. Jeśli bowiem, zgodnie z założeniem *Traktatu*, życie etyczne pochodzi z nas samych, to coś nie jest „dobre” tylko dlatego, że uważają tak „tamci ludzie”. Jeśli właściwa etyka „odbywa się” w pierwszej osobie, to podobnie będzie z religią, z wiarą.

Co niezwykle istotne, religia nie może być jednak tylko i wyłącznie mówieniem o religii. Nie może być ludzkim gadaniem, gdybaniem o Bo-

gu, wierze, istocie religii. Wtedy bowiem staje się sprawą pośród innych spraw – okazuje się po części bełkotem i bezsenssem, po części zaś wytworem pewnej gry, konkretnego systemu. „Jeśli ty i ja mamy wieść życie religijne, to nie wolno nam wiele o religii mówić, ale zmianie musi ulec nasz sposób życia. Wierzę, że jeśli próbuje pomóc się innym ludziom, to w końcu znajdzie się drogę wiodącą ku Bogu”<sup>3</sup>.

### KONCEPCJA JĘZYKA RELIGIJNEGO

Wspomniano już, że Wittgenstein dokonuje podziału sądów na sensowne i bezsensowne. Gdzie umieścić religię – wszelkie zdania Religii, Etyki i metafizyki, zgodnie z założeniem *Traktatu*, należy zaliczyć do sfery sądów niedorzecznych – czyli takich, które nie odnoszą się do faktów, a co za tym idzie, nie można ich zweryfikować – nie są zatem powszechnie komunikowalne.

Język religijny jest związany z sensem absolutnym – znaczy to, że za każdym razem, gdy chcemy coś powiedzieć w języku religijnym, mamy na myśli sąd absolutny. Niestety, wobec niewypowiedzalności etyki i religii sprowadzamy całą „cudowność” prawdy do sensu trywialnego. Próbując coś powiedzieć, tworzymy system gramatycznie poprawnych zdań (taki system pokażą *Wykłady o wierze*), które w naturalnym języku niewiele znaczą, a właściwie nie znaczą nic. Język religijny musi więc być używany zupełnie inaczej niż w nauce. Ma coś innego uchwycić, na coś innego zwrócić uwagę. Spotkać można pogląd, iż Wittgenstein określał to w następujący sposób: język religijny dotąd jest niezrozumiały, dopóki sami w nim nie tkwimy. A zatem tak długo, aż nie stanie się językiem pierwszej osoby. Dopóki nie uwierzysz – nie zrozumiesz. Jeżeli rzeczywiście tak twierdził, to wówczas człowiek wierzący, używając tak rozumianego języka religii, próbuje przekazać coś, co jest istotnie ważne – ale dla niepojmującego po prostu niemożliwe.

Niezwykle istotne dla koncepcji Wittgensteina (szczególnie w tak zwanym drugim okresie jego filozoficznej pracy – w *Dociekaniach filozoficznych* i poprzedzających je notatkach) okazały się gry językowe. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, iż dla Wittgensteina wszelkie religie mają ze sobą coś wspólnego. Jako gry, religie należą do jednej rodziny – nawet jeśli przyjmujemy, że pozornie nie mają wspólnej istoty. Pojęcie gry nie ma jasno wytyczonej granicy – nawet w obrębie konkretnej religii ludzie „wierzą

<sup>2</sup>L. Wittgenstein, cyt. za: tamże, s. 48.

<sup>3</sup>Tenże, cyt. za: tamże, s. 47.

inaczej”, w swojej wierze zwracają uwagę na coś innego, na dany aspekt religijnej rzeczywistości. Mimo to rozumieją się. Posługują się przy tym pewnymi, typowymi dla systemu sformułowaniami, obrazami, metaforami. Tak więc rozumiany w ten sposób język religijny jest dla nich czymś wspólnym, ale wiara... Sama wiara okazać się musi doświadczeniem jednostkowym.

### „WYKŁADY O WIERZE”<sup>4</sup>

Gdyby ktoś rzekł: „Wittgenstein, czy ty w to wierzysz?” powiedziałbym: „Nie”. „Czy ty temu człowiekowi przeczysz?” powiedziałbym: „nie”.

Ludwig Wittgenstein

Wydawać się może, iż przytoczone powyżej słowa najlepiej i najpełniej oddają Wittgensteinowskie podejście do religii (na poziomie niniejszych wykładów). Mimo to, na użytek swoich studentów, filozof podejmuje pewne rozważania. Stawia w nich obok siebie dwa rozumienia (lub jak kto woli: typy zdań) słowa „wierzę”. Pierwsze to zdania naukowe lub potoczne, które często używane są wówczas, gdy nie mamy należytej pewności co do formułowanych wypowiedzi. Właśnie wtedy zamiast „wiem, że” używamy formy „wierzę”. Z drugiej strony istnieje także (a może przede wszystkim) religijne rozumienie tego słowa. O ile w języku nauki zdanie opatrzone formułą „wierzę” okazują się niedostatecznie uzasadnione, to w języku religijnym, nawet wówczas, gdy religia nie przedstawia wszystkich racji, zdania typu „wierzę” traktuje się jako należycie uzasadnione. W niniejszych wykładach Wittgenstein stawia te zdania naprzeciw siebie. Jednak o ile w późniejszej filozofii skupi się na zdaniach potocznych, o tyle w *Wykładach o wierze* dominują analizy zdań o treści religijnej. Co istotne – w toku swych rozważań przypomina, iż wszelkie „sensowne” rozmowy dotyczące wiary są możliwe tylko wówczas, gdy terminy używane są w powszechny sposób, a więc tak, jak używa ich dany język, jak rozumie się je w obrębie konkretnej gry językowej. Dla całości rozważań istotne wydaje się również spostrzeżenie, iż analizując zdania, Wittgenstein omawia sposoby używania zdań intencjonalnych, a więc takich, które z natu-

<sup>4</sup>Tenże, *Wykłady o wierze*, tłum. W. Sady, w: tegoż, *Uwagi o etyce i religii*, Znak, Kraków 1995, s. 86. Latem 1938 roku Wittgenstein wygłosił cykl wykładów dotyczących kwestii estetyki i wiary religijnej. Tematów takich ani wcześniej, ani też nigdy później tak szeroko nie podejmował – co więcej, nie umieścił tych rozważań we własnych notatkach. Wykłady owe, prowadzone w prywatnym mieszkaniu Jamesa Taylora, zostały spisane przez ówczesnych studentów Wittgensteina, choć sam filozof prosił, by nie notować jego „przepluwających myśli”.

ry swojej są nakierowane na jakiś obiekt, niezależnie od tego, czy istnieje on w rzeczywistości.<sup>5</sup> Nietrudno zauważyć, że właśnie taki charakter, często zależny od konkretnych stanów czy odczuć (prywatnych) człowieka, ma wiele wypowiedzi, „sądów religijnych”.

Wittgenstein pisze o użyciu języka wówczas, gdy mówimy o wierze, świadectwie, rozumieniu i uczeniu się Boga, Sądzie Ostatecznym. Prowadzi nas drogą analiz zdań intencjonalnych, próbuje podjąć się „wyjaśnienia” funkcjonujących religijnych przedstawień obrazowych.

W wierze dostrzega Wittgenstein pewne ryzyko – rodzaj „pascalowskiego zakładu”. Tu człowiek podejmuje ryzyko, „jakiego by nie podjął z powodu rzeczy, które z jego punktu widzenia są o wiele lepiej ustalone”<sup>6</sup>. A przecież, jeśli język faktów nie dotyka sfery religii, to kwestii Boga nie możemy uznać za ustaloną, „jasną i wyraźną”. Co ważne – nie widzi możliwości porównywania ze sobą „wierzeń”. Co bowiem moglibyśmy tak naprawdę porównywać? Stany umysłu? Coś, czego wypowiedzenie przekracza nie tylko granice świata, ale nawet ramy konkretnego językowo-religijnego systemu? W zbyt wielu przypadkach porównanie takie nic by nie dało. Wiary bowiem porównać się nie da. Nawet gdy religijność okaże się po części wspólnotowa, to wiara (a przede wszystkim doznanie „uczuć religijnych”) pozostanie w sferze niewypowiadalności, za zasłoną milczenia. Zostanie na poziomie „mowy” pierwszoosobowej.

Nie szukamy jednak ustalenia – mimo że wciąż odwołujemy się do racji świata (ze świata), to wiara nie jest polem pracy naukowców; nie jest, jak codzienne „wierzenia”, oparta na faktach. Jest „miejszem” ludzi wierzących, odnoszących się do własnych przekonań. Nie jest natomiast chwiejnym, chwilowym stanem ludzkiego umysłu, odczuciem tu i teraz i nigdy więcej.

### ZDANIA RELIGIJNE

Zdania religijne – jak na przykład to: „Wierzę w Sąd Ostateczny” – są wyjęte ze specyficznego języka, i tylko ktoś, kto się nim posługuje, może je dobrze zrozumieć. Podobnie rozpatruje siłę świadectwa (choć wydaje się, iż na pewnym etapie mogłoby ono przekonać nawet samego Wittgensteina). Nie chodzi tu jednak o zwykłe świadectwo. Filozof pisze: „Coś, co

<sup>5</sup>Por. J. Bremer SJ, *Ludwig Wittgenstein a religia*, WAM, Kraków 2001, s. 83.

<sup>6</sup>L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, dz. cyt., s. 87.

normalnie nazywam świadectwem, nie wywarłoby na mnie najmniejszego wpływu<sup>7</sup>. Świadectwo, w swoim własnym rozumieniu, które okaże się wystarczające dla jego pojęcia wiary, wyjaśnimy nieco później, powołując się na prywatne notatki filozofa. W *Wykładach o wierze* Wittgenstein zakłada jednak, iż „normalne świadectwo” to swoistego rodzaju przepowiadanie – a zatem mówienie o swoich przekonaniach, o tym, co ma nadejść. Niestety, często przepowiadanie takie nie jest wystarczająco uzasadnione (co więcej – zdarza się, iż jest sprowadzane do zdań potocznych). Prawdziwe świadectwo będzie związane z pewnym ryzykiem. Pisze: „Gdyby istniały świadectwa, faktycznie rozwaliby całą sprawę<sup>8</sup>. Gdyby istniały przekonujące świadectwa, cała ta dyskusja – tak o wierze i religii, jak i o etyce – po prostu nie miałaby najmniejszego sensu. Czy świadectwa istnieją, przekonamy się nieco później.

Mimo to na poziomie *Wykładów o wierze*, niezależnie od siły świadectw, człowiek wierzy albo nie. Wierzę w cuda – i wiara moja sprzeciwia się zamknięciu w kręgu konkretnych, tłumaczeń. Wierzę w cuda – i nie wysłowię ich – bo wówczas przestałyby istnieć. Wierzę i nie przekładam tego na świat „normalnych” zjawisk, faktów. To „zjawisko” całkowicie nieprzekładalne, niemożliwe do tłumaczenia. Co więcej, wobec zdań wiary – nie religii – sam Wittgenstein stwierdza, że zawodzi go własna technika językowa. Stąd właśnie wspominamy już mistyk?

Wittgenstein nie rozstrzyga – błędnym jest mówienie, że życie po śmierci nie istnieje, podobnie jak niedorzecznie jest z całą pewnością stwierdzić, iż jest. Wiara nie spoczywa na dowodach – bo jeśli nie wierzę, to i tak nie przekona mnie płacząca krwawymi łzami figurka Najświętszej Marii Panny. Nic nie powie mi świadectwo, obraz Boga, ikona czy cuda dokonujące się w Lourdes. Tak więc wiara nie powinna spoczywać na dowodach. Czyż ktoś z nas nie próbuje zająć miejsca, spóźnionego na wielkanocne spotkanie z Panem, Tomasza? Czy właśnie takiego charakteru nie ma większość religijnych debat? Wszak żadna ilość dowodów nie jest w stanie przekonać innych, by wierzyli. Jeśli ktoś nie chce, to i tak danej wiary nie przyjmie.

Gdy zatem idzie o kwestię wyrażania wiary, to jeden z przykładów pojawia się podczas omawiania przez Wittgensteina problemu negacji zdań intencjonalnych. Pytanie brzmi – czy wierzysz w Sąd Ostateczny? Jakiś zapytany człowiek odpowie: „Tak, wierzę”. Sam Wittgenstein powie natomiast: „Nie”. Jednak negacja zdań intencjonalnych nie niesie ze sobą kon-

sekwencji identycznych jak negacja zdań empirycznych. Zaprzeczenie tych ostatnich jest bowiem, po pierwsze, sprawdzalne, a po drugie, oznacza najprawdopodobniej zaprzeczenie zdania raz na zawsze. Coś zostaje tu uznane za fałszywe, fikcyjne. W przypadku zdań intencjonalnych – a zatem wypowiedzi zarówno religijnych, jak i etycznych – nie możemy mówić o podobnym rozstrzygnięciu. Tu bowiem nic nie jest oczywiste ani też powszechne. Wniosek jest jeden – tak naprawdę, to rozmowa religijna nie powinna prowadzić do sporów. Dlaczego? Nie mamy bowiem żadnych językowych możliwości ich rozstrzygnięcia. Brak nam nie tylko przekonujących dowodów, ale nawet narzędzi do ich wykucia.

Rzecz jasna, gdy chodzi o Sąd Ostateczny, nie mamy do czynienia z konkretem, ze sprawdzalną rzeczywistością. Zapewne już sami wierzący będą mieli różne „poglądy” dotyczące owego Sądu. Przykładowo – ktoś będzie mówił o ogniu i zniszczeniu, inny trwał będzie w ciszy, a wreszcie trzeci opowie nam metaforę sprawiedliwości, kobiety z wagą. Zgodzą się zapewne co do jednego. Sąd, jakikolwiek by nie był, jest zdarzeniem przyszłym, które może mieć miejsce w nieokreślonej przyszłości. A zatem myśląc o Sądzie Ostatecznym, ludzie stoją na tym samym poziomie, grają w określoną (tę samą) grę językową<sup>9</sup>, rozumieją, o czym mówią. Cokolwiek jednak naukowo zostałoby powiedziane na ten temat, nie przekona wierzących. Taka wiara nie byłaby już wiarą religijną. Zmieniłaby się w wiedzę lub, jak pisywał Wittgenstein, „pobożne życzenie”. „Najlepsze naukowe świadectwo nie znaczy nic<sup>10</sup>. Niczego ono nie wyjaśnia, niczego nie pokazuje.

Istotna jest specyfika języka religijnego – to na niej oparto całą teorię. Kwestia prawdy i fałszu rozstrzyga się wewnątrz pewnej gry, wewnątrz konkretnego języka. Poza danym systemem zdania religijne nie mają sensu. „Jeśli coś jest błędem – to jest błędem w ramach danego systemu. Tak jak coś jest błędem w danej grze, ale nie w innej<sup>11</sup>”. Poza tym systemem nie rozumiemy słowa „Bóg”, nie odnosimy do niego odpowiednich obrazów, metafor. Nie rozumiemy gry symboli.

## SŁOWO „BÓG”

Od najmłodszych lat uczono nas składać ręce, klękać i z pełną ufnością prosić Boga o wiele rzeczy. Wierzyć, że nas słucha, wysłuchuje. Uczono

<sup>7</sup>Tamże, s. 89.

<sup>8</sup>Tamże.

<sup>9</sup>Por. J. Bremer SJ, dz. cyt., s. 88.

<sup>10</sup>L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, dz. cyt., s. 89.

<sup>11</sup>Tamże, s. 93.

z Nim rozmawiać. Pokazano Boga na Krzyżu, Boga w żłobie, Boga rozmnażającego chleb i wyrzucającego przekupniów ze świątyni. Boga błogosławiącego dzieci. Nauczono nas, poprzez wizerunki, rozumieć Go jako osobę, istotę w pewien sposób do nas podobną, ale obdarzoną ogromną mocą. Wobec Boga nauczyliśmy się postępować jak wobec człowieka. Nauczyliśmy się tak słowa, jak i obrazu. Rozumiemy Go poprzez konkretne, przemawiające do świadomości obrazy. Wierzyliśmy w Boga jak... w czarownicę czy dobre wróżki z bajek. Choć Jego obrazów posiadaliśmy dużo więcej.

W *Wykładach o wierze* Wittgenstein analizuje proces uczenia się słowa „Bóg”. Czyni to właśnie poprzez odwołanie do obrazów. Czyż nie ma racji? Słowo rozumiemy przez wspomniane „obrazki”, ilustracje w katechizmie, misteria. Ale tu wizerunek nie ma przełożenia na bezpośrednią rzeczywistość.

Pokazano komuś zdjęcie kobiety – „To twoja ciotka Ludwika” – wierzymy (czy faktycznie w innym sensie niż w religii?), choć może jaśniej byłoby powiedzieć: „przypuszczamy, że jest to prawda”. I oto kilka dni później rzeczona ciotka pojawia się na zjeździe rodzinnym. Wraz z nią przychodzi możliwość weryfikacji. Widzę. Już wiem. Moja wiara została potwierdzona. Wiem. Mam pewność istnienia desygnatu danej nazwy. Ale czy taką możliwość mam w przypadku poszukiwania „weryfikacji Boga”? Czy „Bozia” z dziecinnych lat zjawi się jutro w drzwiach twojego domu? I to taka jak na obrazku, przed którym klękasz co wieczór? Nie. Mogę tu tylko (a może aż) uwierzyć, podobnie jak jedynie wierzyć można w słowa dotyczące cudzych uczuć względem nas. Tyle tylko, że w kwestiach absolutnych wiara nie podlega dla Wittgensteina żadnej dyskusji. Wszystko rozbija się więc o granice języka, wypowiedalność, o jakąś koncepcję; system, w którym wszyscy się obracamy, wypowiadając co rano słowo „wierzę”.

Raz jeszcze podkreślmy – w *Wykładach o wierze* Wittgenstein wskazuje drogę nauki zdań intencjonalnych obecnych w naszym naturalnym języku jako typowej nauki gier językowych. Uczymy się słowa „Bóg”. Uczymy się użycia tego konkretnego słowa i „powiązanego” z nim obrazu. Co istotne, dla religii są one zrozumiałe i nie wymagają weryfikacji. Jak zresztą poddać weryfikacji coś, o czym tak naprawdę mówić możemy tylko na poziomie gry, co w rzeczywistości faktów okaże się niewypowiedalne. Słowo „Bóg” ani też obraz „Boga” nie mają w rzeczywistości żadnych spstrzegalnych czy dotykalnych desygnatów. Pozostają na poziomie przekonania. Owe przekonania, jak wiemy, są jednak niezwykle mocne. Jeśli już bowiem powstaje jakieś pytanie o istnienie Boga, to ma ono zupełnie inny

charakter (inna rolę) niż pytanie o istnienie jakiejś ziemskiej osoby lub przedmiotu. „Normalnie, gdybym nie wierzył w istnienie czegoś, nikt by nie pomyślał, że jest w tym coś złego”<sup>12</sup>. Gdy jednak nie wierzymy w istnienie Boga, prawie wszyscy myślą, że jest w tym coś przynajmniej dziwnego.

Prawdziwy problem pojawia się jednak wówczas, gdy spostrzeżemy istnienie pewnego nadzwyczajnego użycia słowa „wierzyć”. To wierzenie jest wypowiedane jakby z drugiej strony granicy. Jakby to właśnie wiara, a nie szturm języka, przekraczała fakty. Właśnie na tym poziomie „nie wierzyć” wydaje się czymś złym. To jednak już wiara, a nie religia o wspólnotowym wymiarze. Wiara jako taka, inaczej niż zamknięta w grze językowej religia i religijność, wymyka się zarówno milczeniu, jak i mówieniu czegokolwiek. Jest raczej zjawiskiem „trzeciej drogi”, zjawiskiem, które może tylko zostać pokazane. I znów – milczymy o niej na poziomie obiektywnym. Cokolwiek zostaje powiedziane, mówi Wittgenstein w pierwszej osobie. Jakby właśnie to po raz kolejny dało mu prawo do odsłaniania tajemnicy.

## POWRÓT DO OBRAZU

Przy okazji uczenia się słowa „Bóg” powiedziano już, iż podczas nauki najpierw poznajemy pewne obrazy. Sądzić można, że właśnie one stanowią drogę do specyficznego przełamania milczenia. Chyba najbardziej podstawowym skojarzeniem pojawiającym się przy okazji obrazu jest termin: pokazanie lub przedstawienie czegoś. Takie zadanie ma każdy obraz. Musi być pewnym reprezentantem. Nie może jednak przedstawiać wszystkiego. Pokazując pewną scenę, musi jednocześnie zawierać w sobie jakąś tajemnicę, coś, czego widz sam musi się domyśleć bądź doszukać. Obraz zawsze zawiera pewną intencję twórcy, coś więcej niż to, co w nim „powiedziane”. I znów – coś powiedziano, coś przemilczano. Stoimy przed płótnem, przyglądając się pewnemu przedstawieniu. Właśnie ono, milcząc, przełamuje milczenie.

Na poziomie *Wykładów o wierze*, dla rozważań o obrazach najistotniejsze jest jednak inne pytanie, a mianowicie – jaka jest właściwa rola obrazów przedstawiających Boga. Powiedziano już, że w pewnym stopniu uczą nas one wiary, pod tym jednak warunkiem, że nie oczekujemy ich zweryfikowania (w taki sposób, jak wśród tłumu imieninowych gości szukali-

<sup>12</sup>Tamże, s. 94.



śmy znanej tylko ze zdjęcia nieszczęsnej ciotki). W swych rozważaniach Wittgenstein przywołuje *Stworzenie świata* Michała Anioła. I owszem, powie, obraz wart jest mistrza. „Nie ma niczego, co wyjaśnia znaczenie słów lepiej niż obraz”<sup>13</sup>. Ale przecież nie o to nam chodzi. Pytanie brzmiało raczej – czemu służy taki obraz? Wszak nie podejrzewamy, że Michał Anioł był przekonany, iż poszczególne postacie w rzeczywistości wyglądają tak, jak na jego obrazie. Również my sami nie jesteśmy aż tak naiwni. Widząc przedstawioną postać, raczej nie uznalibyśmy jej za boską. Bo i nie o to chodzi. Nie chodzi nam również o przedstawianie wydarzeń z odległej (wierzonej lub nie, mniej czy też bardziej mitycznej) historii. Religijne używanie obrazów jakoś tworzy podstawy naszej wiary. Podobnie jak tworzą je inne – również nie tłumaczone – metafory. Dla religii obrazy bywają również przypowieściami, przy pomocy których naucza się wiary, wskazuje się system nakazów i zakazów oraz pewne systemy znaczeń.<sup>14</sup> Co więcej – ponieważ obraz pozostaje w związku z językową rzeczywistością wierzących, często w pewien sposób reguluje ich życie. I nie mowa tu tylko o obrazach malowanych pędzlem. Dużo częściej obraz taki powstaje w nas i stanowi podstawy systemu etycznego czy nawet wiary.

Pytanie – którędy zatem przebiega droga milczenia? Na poziomie wiary i religii milczymy o tyle, o ile nie przenosimy pewnych symboli i metafor poza ustalone ramy systemu. Poza nimi jesteśmy jednak zobowiązani do językowej precyzyjności i „czystości” wszelkich wypowiedzi. W obrębie systemu metafory wskazują Boga i wszystko, co z Nim związane. Tu słowa – choćby takie jak Sąd Ostateczny – najwięcej znaczą same, bez otoczki zbędnych tłumaczeń. Po prostu znaczą i pokazują. Jednocześnie Wittgenstein twierdzi, iż to, co poza faktami, nie miesza się w sposób oczywisty z rzeczywistością świata. Milczenie broni się również o tyle, o ile nie popadamy w religijne spory. Filozof nie widział dla nich ani miejsca, ani też sensu. Milczenie zostaje obronione – bo poza granicami językowymi, na poziomie obiektywnym, nie ma możliwości komunikowania. Nie da się w sposób poprawny i sensowny wypowiedzieć pewnych „sądów”.

Rozważania z *Wykładów o wierze* Wittgenstein podejmuje jeszcze wielokrotnie – nigdzie jednak nie tworzy tak obszernego opisu swoich poglądów, nie przedstawia w jednym miejscu takiego nagromadzenia analiz. Nie łamiąc swoich zasad, nie pisze o imperatywach, nie wyznacza drogi religijnych wezwań. O ile *Wykłady o wierze* naznaczone są pewnym dystansem badacza pojęć, o tyle prywatnym rozwiązaniom brak tego rysu.

<sup>13</sup>Tamże, s. 98.

<sup>14</sup>Por. J. Bremer SJ, dz. cyt., s. 104.

Wittgenstein – podobnie jak miało to miejsce w, pokrewnej religii i wierze, etyce – przechodzi do wypowiedzi pierwszoosobowych. W prywatnych rozważaniach podejmuje na nowo niektóre tematy *Wykładów*, poszerzając je o nowe spostrzeżenia, a także o sferę prywatności.

## ODBLASKI WIARY

Odblaski religii i wiary, podobnie jak wcześniejsze odbłaski etyki, stanowią świadectwo prywatnego myślenia Wittgensteina, obejmujące sferę absolutną. Skąd zwrot – „myślenie prywatne”? Konieczny jest on o tyle, iż Wittgenstein, tak dbający o językową precyzyjność, prawdopodobnie nie zdecydowałby się opublikować swych własnych dzienników – w nich bowiem prowadził notatki „przekraczające” granice świata. Owe osobiste uwagi w pewnym stopniu wyjaśniają część wypowiedzi, pochodzących z *Wykładów o wierze*, stanowią ich uzupełnienie. Tłumaczą nie tylko, czym jest chrześcijaństwo jako religia, wspólnota graczy jednej i tej samej gry językowej. W notatkach tych Wittgenstein podejmuje temat samej wiary, a także w pewnym stopniu objaśnia, czym byłoby dla niego prawdziwe świadectwo.

Wracając do jednego z głównych pytań niniejszej pracy – czy Wittgensteinowi i na tym poziomie udaje się (choć w pewnym stopniu) obronić milczenie, bardzo trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Mimo wszystko wydaje się, iż byłaby ona twierdząca. Jeśli bowiem jesteśmy zmuszeni zachowywać milczenie, to zapewne zachowujemy je na poziomie „mówienia ogólnego”. Właśnie tam religijna ekstaza prawdziwie wierzącego pozostaje niezrozumiała, uznana za odcień szaleństwa. Milczenie na poziomie wiary czy, jak to było wcześniej, na poziomie prywatnych maksym etycznych, jest „mówieniem czegoś samemu sobie”, przy jednoczesnym pokazaniu innym.

## WIARA I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Pisząc o chrześcijaństwie jako religii wspólnoty, Wittgenstein w pewien sposób wyróżnia (żeby nie powiedzieć, wydziela) z niego wiarę. Czysta religijność może bowiem stanowić dla wielu jedynie spełnianie konkretnych rytuałów – jak byśmy to dziś powiedzieli nieco z przyzwyczajenia, może z tradycji. Wiara jednak jest czymś dużo mocniejszym. W chrześcijaństwie, według filozofa, nie ma miejsca na zwyczajne wierzyć (nie jest to

owo językowe „wierzyć”, które uzupełnia naszą naukową niepewność). Tu trzeba „wierzyć naprawdę”.<sup>15</sup>

Według Wittgensteina chrześcijaństwo to nie wieść pośród innych wieści. Nie można ustosunkować się do wydarzenia Chrystusa tak jak do innych wydarzeń historycznych. Pisząc o sferze prywatnej religijności, Wittgenstein sądził, iż chrześcijaństwo nie niesie ze sobą zwykłego rozumienia historii. Ono właśnie niesie wieść, która stanowi jakby apel: UWIERZ! Wszak Ewangelia to Dobra Nowina. „Pozwól jej zająć w Twoim życiu całkiem inne miejsce”<sup>16</sup>. Dalej uważa, iż dowód historyczny (o czym już wcześniej mówił, odmawiając prób unaukowania wierzeń) nie jest dla wiary istotny. W prywatnych notatkach myśli takie podejmuje, rozważając właśnie o Ewangelii. Sądzi, że jako przesłanie nie potrzebuje ona weryfikacji. Jest przyjmowana przez ludzi właśnie z wiarą, w „duchu wiary”. Wiara jednak musi cechować tego konkretnego człowieka. To do niego kierowane jest przesłanie. To przeze mnie (a nie przez religijną wspólnotę) to oto uznawane jest za prawdę. A jeśli tak, to raz jeszcze podkreślmy – wiara musi dokonywać się w swoistym milczeniu. Milczeniu rozumianym tu jako mowa dla-mnie.<sup>17</sup>

„Co jednak skłania nawet mnie do wiary w Zmartwychwstanie Chrystusa?”<sup>18</sup> Fakty podpowiadają – jeśli historyczny Jezus istniał, to „umarł i rozłożył się”<sup>19</sup>. Był człowiekiem, nauczycielem, pomagał i p o k a z y w a ł, jak żyć. A jednak odszedł i zostawił nas sierotami. Obietnicą wiary w Chrystusa, głoszoną przez chrześcijaństwo, jest zbawienie, które przeczy samotności. Jednak wiara potrzebuje jakiejś pewności. Właśnie – pewności, a nie mądrości, marzeń czy spekulacji – twierdzi Wittgenstein. Co zatem mogłoby dać taką pewność. Nadzieja zbawienia nie opiera się dla filozofa na faktach świata. Nadzieja taka musi być zakotwiczona w czymś, co niewyobrażalnie wręcz przekracza świat i pojęcia każdego z nas. „Tylko miłość może uwierzyć w Zmartwychwstanie. Lub: tylko miłość wierzy w Zmartwychwstanie”<sup>20</sup>. To miłość – bardziej irracjonalna i niewypowiadalna niż cokolwiek innego – według Wittgensteina przewycięża wszelkie zwątpienie i staje się odkupieniem. Dopiero porzucenie zwątpienia – a zatem życie „z miłości” – pozwala wytrwać w wierze. I znów – miłość, która po-

zwala „uczepić się nieba, porzucając tym samym mocne stanie na ziemi”<sup>21</sup> – jest kwestią pierwszej osoby, kwestią „ja”. Wiara Wittgensteinowska ma zatem prawo dokonywać się, jakbyśmy to dziś byli skłonni powiedzieć, poza sferą wspólnoty. Jest kwestią prywatną o tyle, o ile oznacza zawierzenie.

Co więcej – o ile wszelka naukowość i mądrość są beznamienne, o tyle pochodząca spoza granic faktów wiara nosi w sobie ślady myślenia Sorena Kierkegarda; jest namiętnością. „Mądrość jest zimna, i o tyle głupia. (Wiara, przeciwnie, jest pasją.) Rzec także można: Mądrość tylko zakrywa przed tobą życie”<sup>22</sup>. Czytając takie, a nie inne myśli Wittgensteina, można mieć wrażenie, iż mimo podkreślanej po wielokroć niemożliwości adekwatnego wyrażenia religii i etyki, mówiąc z pozycji „ja”, rości on sobie prawo do bycia swoistym „prorokiem” nowego rozumienia, „prorokiem” absolutności. Tym, kto przemawia metajęzykiem jakby już spoza granic świata, jakby znając „drugą stronę”. Wszystkie te wypowiedzi mają jednakowoż charakter niezwykle osobisty.

W toku swych rozważań Wittgenstein dostrzega jednak pewną trudność, którą przynosi ludzkiej racjonalności słowo „wierzę”. Z jednej strony mamy samą wiarę, z drugiej zaś (mimo wszystko) pewną weryfikowalność, sugerowaną przez historyczność faktu Chrystusa. Jednak wiara ze swej istoty chce się wznosić ponad fakt – choć jak wiemy, w ramach zwykłego systemu taka możliwość nie istnieje. Wiara mierzy w irracjonalność. To właśnie dla Wittgensteina oznaczać będzie największy paradoks. Uważa jednak, iż istnieje droga jego rozwiązania, droga, na której wiara nie będzie już tak mocno drażniła rozumu. „Gdy zamiast »wiara w Chrystusa« mówisz »miłość do Chrystusa«, paradoks znika, tzn. znika podrażnienie rozumu”<sup>23</sup>. Jakby miłość właśnie sama w sobie była oczywista, a jednocześnie tak bardzo należała do wymiaru absolutnego, iż jej tłumaczenie nie jest już tylko niemożliwe, ale nawet bezsensowne. Tym samym nie dotyczy ona czegoś, co sprawdzalne, nie odnosi się ani do historii, ani do rozumu. W ludzkiej świadomości pozostaje – nie tylko w wittgensteinowskim systemie – czymś spoza granic świata, języka.

Właśnie wobec takiego myślenia Wittgenstein stwierdzi: „Tak, teraz wszystko jest proste – czy zrozumiałe. Nic nie jest z r o z u m i a ł e, nic nie jest n i e z r o z u m i a ł e”<sup>24</sup>. Nic nie jest zrozumiałe, gdy stoimy tylko po stronie faktów, gdy każdą dawkę absolutności próbujemy do nich sprowadzić poprzez bezsens tłumaczenia. Wtedy bowiem wszystko się zaciemnia,

<sup>15</sup> Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kawecka, w: tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, Znak, Kraków 1995, s. 167.

<sup>16</sup> Tamże, s. 138.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 143.

<sup>18</sup> Tamże, s. 145.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 171.

<sup>23</sup> Tenże, *Ruch myśli*, tłum. R. Reszke, Spacja, Warszawa 2002, s. 118.

<sup>24</sup> Tamże.

popadamy w językowe błędy, cokolwiek mówimy, okazuje się niedorzeczne. Nic nie jest niezrozumiałe – gdy milczymy. Gdy szturmem wdzieramy się poza granice świata i pozostajemy poza nimi. Wtedy jednak jesteśmy niczym platoński kajdaniarz, któremu udało się zerwać łańcuchy i uciec z jaskini. Wszystko jest proste – ale tylko wówczas, gdy językiem absolutności stanie się pokazywanie, łączące w sobie to, co zrozumiałe i niezrozumiałe. To droga mistyków i świadków.

### DOWODY I ŚWIADECTWA

Wedle wszelkich znanych teorii dowód powinien pokazywać nam jakąś drogę do prawdy i konkretności. „Lecz myślę sobie, że wierzący, którzy takich dowodów dostarczyli, chcieli swoją »wiarę« przeanalizować i ugruntować intelektualnie, aczkolwiek sami za sprawą tych dowodów nigdy do wiary by nie doszli”<sup>25</sup>. Droga, którą proponuje Wittgenstein, jest inna. Sądzi, iż wiara nie może stać na gruncie naukowych (czyli intelektualnych) dowodów. Fakt – jeśli nie przekonałyby one nawet samych dowodzących, to dla ludzi okazałyby się bezużyteczne i niezrozumiałe. Dochodzenie do wiary widzi inaczej. Można sądzić, że „sposobem na wiarę” jest właśnie pokazywanie.

Nie chodzi bynajmniej o to, by wskazać komuś intelektualny namysł nad wiarą, ani też o to, by uczyć go na pamięć modlitw, przyzwyczajając do religijnej tradycji. Wittgenstein sądzi, iż „przekonać kogoś o istnieniu Boga” może tylko pewne pokazanie, rozumiane jako konkretne wychowanie, kształtowanie życia. Podsuwanie czegoś, a nie wpajanie na siłę, uczenie na pamięć. Tu pokazywanie jest niczym więcej, jak właśnie kierowaniem życia na określone tory.

Czy istnieją zatem jakiekolwiek przesłanki, które postawią wiarę na gruncie dowodów? W nauce – nie. W *Wykładach o wierze* Wittgenstein wprowadza pojęcie świadectwa. Jako takie znane jest ono od wieków w historii religii czy teologii. Filozof powiada jednak, iż nie przekonują go normalne świadectwa. Zastanówmy się zatem, czy istnieją jakieś, które mogłyby to uczynić. Określając pewne postawy – jakby swoje rozumienie wiary i religijności – Wittgenstein w pewien sposób rysował to, czego od „ludzi świadectwa” moglibyśmy oczekiwać. „Ludzie-świadectwa” to tacy, których życie jest pokazywaniem (nie mylić z „życiem na pokaz”!). Jakby życiem swoim pokazywali faktyczność wiary i jakoś „odbijali w sobie” sfe-

rę absolutną. Jeśli tak, to ludzi tych musimy po prostu nazwać świadkami. Tylko oni sami świadczą życiem, a nie tylko mówią (w zasadzie mowa taka okazałaby się jedynie bełkotem, bo przecież nie mogą zostać przez świat zrozumiani) o czymś. Idea absolutności w życiu świadka może zostać w pewien sposób zweryfikowana – i tylko umiejętność takiej weryfikacji przekonać może do wiary nawet Wittgensteina. Weryfikacja taka dokonuje się niejako w samym świadku i oznacza gotowość do przyjęcia na siebie cierpienia. Cierpienia za to, w co świadek wierzy.

Świadek jest zatem apostołem i człowiekiem gotowym do męczeństwa. „Być apostołem to żyć i e. (...) Stanowi o nim cierpienie za ideę, ale i w tym wypadku chodzi o to, że znaczenie zdania »ten jest apostołem« jest czymś w rodzaju weryfikacji”<sup>26</sup>. Tu opisanie apostoła oznacza zawsze opisanie życia, a zarazem przekonującego świadectwa. „Wiara w apostoła oznacza takie & takie zachowanie – zachowanie aktywne”<sup>27</sup>. Jeśli tak, to wierzyć świadectwu znaczy również za tym świadectwem podążać. Stąd „dzielić się wiarą” to pokazywać sobą absolutność i tym właśnie pokazywaniem pociągać za sobą innych do wiary. Możemy zatem powiedzieć, że raz jeszcze właśnie p o k a z y w a n i e – nie mówienie i milczenie, lecz właśnie ta łącząca je droga, przekонуje nawet Wittgensteina.

Odnajdujemy zatem pewność tego, co nazwaliśmy tu już wielokrotnie „trzecią drogą”. Mówimy o faktach. Milczymy o tym, co na gruncie obiektywnym brzmiałoby jak niedorzeczność. Pokazujemy – sobą, a więc życiem „pierwszoosobowym” – pewne rozumienie i pewną możliwość etyki i wiary.

Przypomnijmy – Wittgenstein pisał: „Tylko miłość wierzy w Zmartwychwstanie”. Jeśli tak, to jednocześnie tylko miłość wzywać może do życia wedle wiary. Tylko miłość wedle niej żyje, j a p o k a z u j e.

P o k a z y w a n i e – to ono jest możliwością komunikacji. Jest świadectwem, którego nie znał powracający do jaskini człowiek Platona. Jest umiejętnością mowy, która zna swój kres. Umiejętnością milczenia – gdy słów brakuje i nic już sensownego powiedzieć się nie da. Jest, jak się wydaje, umiejętnością pewnego życia zgodnego z sobą samym – pokazania, jak i w co można wierzyć na gruncie etyki i religii. Pokazywanie jest ową trzecią drogą, której szukał Wittgenstein, której szukamy i my. Właśnie ono – pozostawiając nienaruszone milczenie, przekracza granice faktów i prowadzi w kierunku możliwości Niemożliwego. Jest tym świadectwem, które przekonuje nawet samego Ludwiga Wittgensteina.

<sup>26</sup> Tamże, s. 49.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 205.

## KONCEPCJA KONDYCJI LUDZKIEJ U HANNAH ARENDT

Hannah Arendt kojarzona jest przede wszystkim z wprowadzonym przez siebie pojęciem zła banalnego. Nie mniej ważnym, a może pod względem filozoficznego znaczenia kluczowym pojęciem, jakim posługuje się ta myślicielka, jest wyraz „kondycja”. Dlatego warto przyjrzeć się znaczeniu tego terminu w kontekście myśli filozoficznej Hannah Arendt, tym bardziej iż jest ono specyficzne i daleko odbiega od potocznego jego rozumienia. W artykule, oprócz opisu kondycji ludzkiej, przedstawione zostały również źródła inspiracji, z jakich Arendt czerpała przy opracowywaniu tego zagadnienia. Ich wskazanie jest o tyle uzasadnione, że stają się pomocne w zgłębianiu tej oryginalnej i ważnej dla współczesnego człowieka koncepcji.

Mówiąc o kondycji, mamy zazwyczaj na myśli jakąś sprawność charakterystyczną dla człowieka – fizyczną lub umysłową. Przejawem takiego rozumienia są sformułowania obecne w naszym języku potocznym. Często określamy swoją sprawność (zdolność do wykonywania określonych czynności, zręczność, umiejętność), stwierdzając, że „jest się w dobrej, złej kondycji”; „mamy złą kondycję” albo „odznaczamy się dobrą kondycją”.<sup>1</sup> Niestety, nasze językowe przyzwyczajenia zawodzą w konfrontacji ze sposobem użycia tego terminu przez Arendt. Mianem kondycji określa ona bowiem uwarunkowania. Innymi słowy, kondycja ludzka oznacza zespół „warunków [conditions], na jakich zostało człowiekowi dane życie na Ziemi”.<sup>2</sup> Można więc powiedzieć, że koncepcja kondycji ludzkiej przedsta-

<sup>1</sup> Por. *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, PWN, Warszawa 1980, s. 260.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 13. Dalej w tekście cytaty z tego wydania ze skrótem KL.

wiona przez Arendt jest bardziej podstawowa od tradycyjnie przez nas pojmowanej, bo to właśnie szereg uwarunkowań, jakie napotykamy na Ziemi, wpływa na naszą sprawność, bądź ją ograniczając, bądź stwarzając dla niej dogodne podłoże rozwoju.

Okazuje się ponadto, iż to Ziemia jest kwintesencją kondycji ludzkiej,<sup>3</sup> zarówno ze względu na wymiar biologiczny, jak i kulturowy (strumień informacji egzo-somatycznych przekazywanych w tradycji). Jesteśmy wpisani w tkanę biosfery, a warunki naturalne panujące na Ziemi są warunkami biologicznymi życia człowieka i nie wiadomo, jak potoczyłaby się ewolucja ludzka, gdyby warunki te były inne. Nie sposób wyobrazić sobie również funkcjonowania umysłu, a przez to istnienia sfery myśli i kultury, bez jego związku z ciałem. Mając biologiczne ciało, podlegamy prawom natury i nigdy nie możemy przestać być jej elementem. Należy pamiętać także o tym, że świat, w którym żyjemy, to nie tylko uprzywilejowane miejsce w przestrzeni kosmosu, z charakterystycznymi warunkami biologicznymi panującymi na Ziemi. To również sfera artefaktów, przestrzeń wytworów ludzkich. Dziedzina ta ma charakter dynamiczny – w przeciwieństwie do wymiaru wcześniej omawianego, w którym rządzą niezmiennie prawa fizyki i panują stabilne warunki biologiczne – gdyż człowiek, jako myślące *ego*, jest twórczy. Jego potrzeby, a także sposób ich zaspakajania ulegają zmianie wraz z rozwojem cywilizacyjnym – postęp jest już widoczny na przestrzeni kilku pokoleń (w czasach nam współczesnych nawet w odniesieniu do kilku lat), natomiast przeskok pomiędzy stuleciami czy epokami wydaje się ogromny, a w wybranych dziedzinach wręcz przytłaczający. Ludzki świat to jednak przede wszystkim przestrzeń społeczna – specyficzną cechą człowieka jest wprowadzanie ładu w zakresie stosunków międzyludzkich i organizowanie sfery publicznej.

Mamy więc określenie różnych wymiarów świata, w którym dokonuje się nasze życie. Pozostaje jeszcze pytanie, jak wydobyć z niego istotne warunki – składowe kondycji ludzkiej. Arendt stwierdza, że człowiek pojawiający się na różnych (wymienionych) płaszczyznach egzystencji obdarzony jest trzema władzami: myśleniem, sądzeniem i chceniem (wola), składającymi się na *vita contemplativa*<sup>4</sup>. Dokonuje także trojakich czynności, którymi są: praca [*labor*], wytwarzanie [*work*] i działanie [*action*], będące domeną *vita activa* [por. KL, 11], natomiast dotarcie do „warunków, na jakich zostało człowiekowi dane życie na Ziemi”, sprowadza się do analizy tych dwu wymiarów życia.

<sup>3</sup> „Najbardziej radykalną wyobraźną zmianą kondycji ludzkiej byłaby emigracja ludzi na inną planetę” [KL, 14].

<sup>4</sup> Por. H. Arendt, *O myśleniu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Wydawnictwo Europa, 1989, s. 45.

Zawężając zakres swych analiz zawartych w *Kondycji ludzkiej* do problematyki *vita activa* – rozważanie wymiaru kontemplatywnego życia ludzkiego miało wejść w skład dzieła *Życie umysłu* – Arendt przywiązuje dużą wagę do dokładnego opisanie i odseparowania trzech podstawowych czynności jako niezależnych i odpowiadających odmiennym płaszczyznom aktywności. W ten sposób praca określona zostaje jako „aktywność odpowiadająca biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała” [KL, 11]. Ma ona na celu podtrzymywanie istnienia poprzez zaspokajanie podstawowych potrzeb i konsumpcję jej owoców. Dlatego „aspektem kondycji ludzkiej odpowiadającym pracy jest życie jako takie” [KL, 11]. Wytwarzanie odpowiada z kolei sferze artefaktów i jest ono budowaniem świata (domu), dzięki czemu życie nie ma już wymiaru jedynie biologicznego – staje się ludzkie. Wytwarzanie daje „sztuczny świat rzeczy”, który może przetrwać i przekroczyć każde jednostkowe życie. „Aspektem kondycji ludzkiej odpowiadającym wytwarzaniu jest światowość” [KL, 11], rozumiana zwłaszcza jako zdolność do trwania, która przysługuje zwłaszcza kosmosowi. Natomiast działanie dokonuje się w sferze publicznej. To działaniu Arendt przypisuje szczególną rolę, uważając je za specyficznie ludzkie. Właśnie w tej dziedzinie aktywności może się ujawnić nasza niepowtarzalność i określić się tożsamość. A oto jak Hannah Arendt opisuje działanie:

Działanie jest jedyną czynnością, która zachodzi bezpośrednio między ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii, i odpowiada mu ten aspekt kondycji ludzkiej, który związany jest z wielością [*plurality*], czyli faktem, że ludzie, a nie Człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat. (...) owa wielość jest w sposób szczególnie warunkiem – nie tylko *conditio sine qua non*, lecz także *conditio per quam* – wszelkiego życia politycznego [KL, 11-12].

Od razu pada też uzasadnienie wyboru wielości jako warunku działań ludzi:

Działanie byłoby zbędnym luksusem, kapryśnym zakłóceniem powszechnych prawideł zachowania, gdyby ludzie byli dającymi się w nieskończoność powielać kopiami tego samego wzorca, a ich natura czy istota byłaby taka sama i równie przewidywalna jak natura czy istota jakiegokolwiek innej rzeczy. Wielość jest warunkiem ludzkiego działania, ponieważ wszyscy jesteśmy tacy sami, to znaczy jesteśmy ludźmi, w taki sposób, że nikt nigdy nie jest taki sam jak ktokolwiek inny, kto żył, żyje lub żyć będzie [KL, 12].

Jak rozumieć te rozważania? Aby lepiej je sobie przyswoić, można pośłużyć się jakimś przykładem, umożliwiającym zobrazowanie omawianej

kwestii. Stosunkowo łatwo jest to uczynić, przyglądając się kredzie, którą wykorzystuje się do pisania na tablicy. Gdy bierzemy do ręki nową, nie używaną jeszcze kredę, nie różni się on niczym od innych fragmentów, znajdujących się w opakowaniu. Ma ten sam skład chemiczny, tę samą konsystencję, kształt, długość. Pomimo to, gdy zaczynam pisać wybraną kredą, coś zaczyna się zmieniać, a najciekawsza staje się analiza fragmentów kredy, którymi – z racji bardzo małych rozmiarów – nie sposób już pisać. Okazuje się bowiem, że każdy z tych „odpadków” kredy staje się nieporównywalny z innym. Dlaczego tak się dzieje? Chociaż w początkowej fazie poszczególne kawałki kredy nie różnią się od siebie i podczas ich używania podlegają tym samym prawom „ścierania się”, to w efekcie każdy jest niepowtarzalny i posiada kształty wyjątkowe. Dzieje się tak dlatego, że konkretny kawałek kredy ma swoją własną „historię”, a składa się na nią między innymi to, kto lub ile osób nim pisało, czy został przełamany, czy był ścierany pod jednym kątem czy pod wieloma, a także to, jaka była siła nacisku. Paradoksalnie podobnie jest z ludźmi. Pomimo iż każdy z nas pod względem biologicznym jest prawie taki sam, pomimo iż podlegamy tym samym prawom rozwoju (ewolucji), prawom fizyki, żyjemy w zbliżonych warunkach naturalnych, na tej samej planecie, to jednak „historia” każdego z nas jest inna i niepowtarzalna – dlatego różnimy się od siebie. Ale to jeszcze nie wszystko – historia danego człowieka nie może przybrać charakteru prywatnego, nie może pozostać anonimowa. Historia, o którą chodzi Arendt, musi rozgrywać się w sferze publicznej, gdzie człowiek jest widziany i podziwiany. To dzięki temu jego historia, a zarazem jego tożsamość, może przetrwać, utrwalając się w pamięci ludzi, stanowiących widownię dla indywidualnych poczynań jednostki.

Chociaż mamy już wymienione wszystkie warunki leżące u podstaw naszych fundamentalnych czynności, to Arendt zwraca uwagę na istnienie czegoś w rodzaju najogólniejszego warunku egzystencji ludzkiej, a mianowicie przychodzenia na świat [*natality*] i śmiertelności. Wszystkie trzy aktywności, stanowiąc odpowiedź na trzy elementy ludzkiej kondycji zbiorowej (życie, świat i wielość czy wielopodmiotowość), odnoszą się do dwóch ekstremalnych momentów egzystencji indywidualnej, którymi są narodziny i śmierć. Arendt szczególnie podkreśla związek tych aktywności „z tym aspektem kondycji ludzkiej, jakim jest przychodzenie na świat” [KL, 13]. W ten sposób praca zapewnia jednostce swoiste przedłużenie trwania gatunku. Nieustanny znój pracy, podobny do cyklu narodzin i śmierci, ma na celu jak najdłuższe utrzymanie w prawidłowym funkcjonowaniu tego, co przyszło na świat, stwarzając dogodne warunki dla powstania kolejnego istnienia, chroniąc cały rodzaj ludzki przed groźbą śmierci i wy-

ginięcia. Wytwarzanie umieszcza skończone życie w świecie, który swym trwaniem poprzedza nasze przybycie (narodziny) i który przetrwa nasze odejście (śmierć), dając człowiekowi poczucie stabilności i trwałości. Dla Arendt najistotniejsza jest jednak więź łącząca narodziny i działanie, więź sprawiająca, że każdy nowo narodzony „przybysz posiada zdolność zapoczątkowywania czegoś nowego, czyli działania. W tym sensie, sensie przedsięwzięcia czegoś nowego, element działania, a zatem narodzin, zawarty jest nieodłącznie we wszystkich czynnościach ludzkich” [KL, 13]. Gdyby nie przychodzenie na świat [natality], nie wiedzielibyśmy, czym jest możliwość inauguracji, inicjacji, zaś wszelka aktywność byłaby tylko odmianą zachowania się i trwania. Każde narodziny wnoszą w życie powiew świeżości, nowości. Rozbijają rutynowy tryb funkcjonowania, pracy, zmuszając do nowych, czasami zupełnie spontanicznych działań. Otwierają nas na sytuacje dotąd nieznanne, przyczyniając się do przemiany naszego życia. Ponadto działanie, konstytuując ciało polityczne, stwarza warunki dla zaistnienia i trwania pamięci zbiorowej o wielkich czynach i słowach ludzi, którzy już odeszli, czyli dla dziejów. Sprawiają one, iż nowo przybyły nie jest zawieszony w próżni, lecz staje się elementem wspólnej tożsamości, którą sam może także współtworzyć, zapewniając sobie poprzez chwalebne czyny poczytne w nich miejsce.

O ile narodziny wiążą się z wielością i różnorodnością, potencjalnie zawierając w sobie zadatek polityki, o tyle śmierć jest nadejściem tego, co identyczne i nieuniknione w każdym poszczególnym istnieniu, a czego staramy się uniknąć, dbając o zapewnienie sobie nieśmiertelnej sławy. Koniec egzystencji stanowi bowiem czynnik skrajnego zrównania – znosi wszelki pluralizm, jakim brzemienno jest początek. Śmierć, jak wszystkie okoliczności oparte na „odróżnieniu” ludzkich indywiduów (dla Arendt przede wszystkim sytuacje charakterystyczne dla rzeczywistości obozów koncentracyjnych), jest antypolityczna, czego przejawem jest jej radykalna niekomunikowalność.

Można by przypuszczać, że dysponujemy w końcu już kompletną listą uwarunkowań – chociażby najbardziej podstawowych. Przeświadczenie to okazuje się błędne, gdyż dla autorki *Kondycji* nie mniej ważna od narodzin i śmierci, życia jako takiego, światowości i wielości oraz Ziemi jest wyjątkowa łatwość uzależniania się człowieka, „bycie uwarunkowanym” od wszystkiego, z czym ma on dłuższy kontakt.

Wszystko, co wchodzi w trwały związek z ludzkim życiem, natychmiast przybiera charakter warunku ludzkiej egzystencji. Właśnie dlatego ludzie, niezależnie od tego, co robią, zawsze są istotami uwarunkowanymi. Cokolwiek

wkracza w ludzki świat samo z siebie lub zostaje weń wciągnięte ludzkim wysiłkiem, staje się częścią kondycji ludzkiej [KL, 13-14].

Staje się to niezmiernie klarowne, kiedy rozpatrujemy nasze odniesienie do różnorodnych przedmiotów codziennego użytku. W krzątaniu i licznych czynnościach dnia nie zwracamy uwagi na przyrządy ułatwiające, czy usprawniające nasze życie. Można spośród tych urządzeń wymienić np. artykuły gospodarstwa domowego, sprzęt radiowo-telewizyjny, windę, metro, samochód czy telefon komórkowy. Dopiero gdy zostaje nam uniemożliwione korzystanie z tych „narzędzi”, jesteśmy zdolni odkryć, jak istotną rolę odgrywają w naszym funkcjonowaniu. Często czujemy się bez nich nieporadni, ograniczeni w swoich możliwościach, czego przejawem – w przypadku braku urządzenia potrzebnego w danej chwili – jest stwierdzenie, że jesteśmy niczym „pozbawieni prawej ręki”. Dobrym przykładem takiej sytuacji wydają się awarie, w wyniku których dochodzi do odcięcia dopływu energii elektrycznej, przyczyniające się do sparaliżowania wielkich metropolii i pozostawiające ludzi w chaosie, a nierzadko pograżające ich we frustracji.<sup>5</sup>

Kończąc swe rozważania wstępne, mające na celu zarysowanie koncepcji kondycji ludzkiej i osadzenie jej w schemacie pojęciowym potrzebnym do dalszego toku badań, Arendt czyni dwa ważne zastrzeżenia, rzucając zarazem nieco światła na omawiane zagadnienie.

Po pierwsze, sporządzając listę podstawowych czynników wpływających na naszą ziemską egzystencję, można dojść do wniosku, że istnieje sposobność dokonania pełnego opisu człowieka, wyjaśniającego doskonale wszystkie przejawy naszego zachowania. Takie przypuszczenie budzi sprzeciw autorki *Kondycji*, która stwierdza, że człowiek, mimo swego uwarunkowania licznymi czynnikami – nie jest jednak determinowany przez nie w sposób absolutny, a twierdzenie to uzasadnia, odwołując się do opinii panującej zawsze w tej kwestii w filozofii [KL, 16]. Uzasadnienie takiego stanowiska wypływa również z wcześniejszego założenia o coraz to nowszych „nienaturalnych” (nie związanych z warunkami naturalnymi) wytworach człowieka, oddziałujących na jego kondycję – póty więc człowiek jest twórczy, póki nie jest w pełni opisalny.

<sup>5</sup> Por. „Gazeta Wyborcza”, 17-18 sierpnia 2003. Na pierwszej stronie znajduje się artykuł – zresztą jeden z wielu w tym wydaniu „Gazety” – poświęcony awarii elektryczności, która miała miejsce w USA 14 sierpnia 2003 roku, zatytułowany *Ameryka zgasła*. Dowiadujemy się z niego, że „w ciągu dwóch-trzech godzin po awarii cała północno-wschodnia część USA była sparaliżowana” oraz że „50 mln osób nie mogło korzystać ze światła, komunikacji, lotniski i tysięcy przedmiotów codziennego użytku”. Lecz to nie wszystko – nawet powrót do domu na piechotę okazał się dla wielu ludzi ogromnym problemem, gdyż wiązał się on z uprzednim kupnem nowego, wygodniejszego obuwia (por. J. Weschler, *A spaliśmy w bibliotece*, „Gazeta Wyborcza”, 17-18 sierpnia 2003, s. 6).

Po wtóre, by uniknąć tego samego niebezpieczeństwa zamknięcia człowieka w ograniczonej sferze możliwości i precyzyjnego „zdefiniowania” oraz by pozostawić egzystencję ludzką niedookreśloną, Arendt dokonuje rozróżnienia:

By uniknąć nieporozumień: kondycja ludzka nie jest tym samym co ludzka natura, a ogólna suma ludzkich aktywności i zdolności, odpowiadających kondycji ludzkiej, nie stanowi czegoś na kształt ludzkiej natury. Ani bowiem te, które omawiamy, ani te, które pomijamy, jak myśl i rozum, ani nawet najskrupulatniejsze wyliczenie ich wszystkich, nie stanowią istotnej charakterystyki egzystencji ludzkiej w tym sensie, że bez nich egzystencja ta nie byłaby już ludzką [KL, 14].

Jedyną cechą człowieka, którą Arendt – jak się wydaje – może przyjąć jako element natury ludzkiej, jest to, że człowiek jest istotą uwarunkowaną.

Nie ulega wątpliwości, że głównym źródłem inspiracji Arendt jest świat starożytnej Grecji, a nade wszystko to, co nierozłącznie związane z funkcjonowaniem greckiej *polis* i życia w niej.<sup>6</sup> *Kondycja ludzka* inkrustowana jest cytatami z Greków, wśród których Arystoteles pozostaje stałym obiektem zapożyczeń i odwołań. Dzięki temu Arendt rysuje znaczenie podstawowych pojęć *vita activa*, zakorzenionych w greckiej refleksji na temat *bios politikos*. Podobnie w analizach poświęconych myśleniu, składowej *vita contemplativa*, rozważania Arendt ogniskują się wokół platońskiej koncepcji myślenia jako wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą.<sup>7</sup>

Wpływ starożytnych na myśl Arendt jest bezdyskusyjny. Nie jestem jednak pewien, czy – pomimo iż tak ogromny – jest on najistotniejszy. Charakterystyczne jest bowiem to, że przy określaniu pojęcia kondycji ludzkiej sięga Arendt do filozofii świętego Augustyna. Wydaje się, że wątek Augustyński jest dla zrozumienia *Kondycji ludzkiej* kluczowy. Dlatego postaram się go wpięć przede wszystkim i przedstawić, a następnie ukazać jego znaczenie przy tworzeniu przez Arendt koncepcji człowieka.

Rozróżnienie pomiędzy naturą a kondycją ludzką, którego dokonuje Arendt, opiera się na obecnym w Augustyńskich *Wyznaniach* rozróżnieniu dwu rodzajów pytań, stawianych sobie przez człowieka chcącego zgłębić samego siebie. I tak pytanie o to, „kim jestem?”, jest równoważne zapytaniu o kondycję ludzką, natomiast zadanie sobie pytania, „czym jestem?”,

<sup>6</sup> Por. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach. Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1991.

<sup>7</sup> Por. H. Arendt, *O myśleniu*, dz. cyt., s. 48-49, 114-123.

odpowiada kwestii natury czy też istoty człowieka [por. KL, 15]. Arendt – odwołując się także do tekstów św. Augustyna – stwierdza, że o ile jesteśmy w stanie uzyskać odpowiedź na pierwsze z pytań („Zwróciłem się następnie do samego siebie i zapytałem: »Kim jesteś?« Odpowiedziałem: »Człowiekiem«”<sup>8</sup>), to przystępując do odpowiedzi na drugie, człowiek staje się dla siebie „ziemią jałową”: „Kto zdoła głębiej tę sprawę zbadać?... Ciężko się trudzę, o Panie, na tym polu, którym ja sam dla siebie jestem. Stałem się dla siebie polem kamienistym: gdy się je uprawia, pot zalewa oczy”<sup>9</sup>.

Arendt stoi na stanowisku, że „problem natury ludzkiej, *Augustiańska questio mihi facus sum* (pytanie, którym staje się dla siebie), jest, jak się wydaje, nierozwiązywalny, zarówno w jednostkowym, psychologicznym sensie, jak i w ogólnym sensie filozoficznym” [KL, 14]. Co prawda, jesteśmy w stanie poznawać, określać naturę i definiować rzeczy, które nas otaczają, a którymi nie jesteśmy, nie będziemy jednak nigdy w stanie uczynić tego w stosunku do nas samych – „byłoby to coś w rodzaju przeskakiwania własnego cienia”. Więcej – nic nie uprawnia nas do stwierdzenia, że człowiek posiada naturę w tym samym znaczeniu, w jakim przysługuje ona innym rzeczom. „Innymi słowy, jeśli mamy naturę czy istotę, z pewnością tylko Bóg mógłby ją poznać i zdefiniować, zaś warunkiem wstępnym byłoby to, że mógłby mówić o pewnym »kto« jako o pewnym »co«” [KL, 14-15]. Skąd takie przeświadczenie? Przesłanki dla przyjęcia takiego stanowiska są przynajmniej dwie i naturalnie wynikają one z doktryny filozoficznej św. Augustyna.

Po pierwsze, Augustyn – wpisując się w nurt platonizmu – przejmuje z niego teorię poznania, wraz ze specyficzną metafizyką i metaforyką światła. Dokonuje on rozróżnienia dwóch rodzajów: światło cielesne, które postrzegają nasze oczy, oraz światło, przy pomocy którego oczy nasze widzą światło cielesne. Pierwsze jest przedmiotem poznawczym, drugie środkiem poznania. A zatem zdolność poznawania jest światłem natury czysto duchowej i pochodzi od duszy. Ślepy nie widzi, bo brak mu organu cielesnego, który dla duszy jest niezbędnie potrzebny, ale nie brak mu światła wewnętrznego, które by go do widzenia uzdalniało, gdyby tylko posiadał właściwy organ.<sup>10</sup> Posiadając natomiast sprawny wzrok, mogę poznawać otaczający świat. Mogę poznawać również siebie, lecz wyłącznie jako element świata materialnego, w którym żyję. Jestem nawet w stanie o wła-

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1999, X, 6.

<sup>9</sup> Tamże, X, 16.

<sup>10</sup> Por. P. Bohner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, PAX, 1962, s. 177.

snych siłach „w sobie rozróżnić ciało i duszę, czyli wewnętrzną i zewnętrzną część mojego »ja«”.<sup>11</sup> Nie jest już jednak w mojej mocy zbadanie własnej duszy oraz władz, którymi jest obdarzona. Dzieje się tak dlatego, że środek poznania, jakim jest światło duszy, stałby się przedmiotem poznawczym. O mnie jako „kto” (ten, „kto” poznaje) musiałbym mówić jako o „co” (to, „co” poznawane), a jest to niemożliwe do wykonania i logicznie sprzeczne, gdyż władzę poznawczą traktować musiałbym jako siebie samego. Nie mogę się więc zdystansować do sposobu, w jaki poznaje, czyniąc je – światło duszy – przedmiotem opisu. O problemach tych świadczy pełne żalu wołanie Augustyna do Boga:

Wielka jest potęga pamięci, Boże mój! Nie do pojęcia wielka! Tajemnicza jest to dziedzina, niezmierna. Któż jej dna dotknął? A przecież jest to moc mojego ducha, należąca do mojej natury. Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem! Jestże więc duch zbyt ciasny, by mógł samego siebie objąć w pełni?<sup>12</sup>

Jedyną możliwością poznania własnej duszy – a zwłaszcza nieprzebranej potęgi pamięci – jaka rysuje się Augustynowi, jest bycie poznany przez Boga, który oświecił nas swoim światłem, a przez to uczynił przedmiotem poznania nasze światło wewnętrzne. Jak słońce jest źródłem światła cielesnego, które sprawia, iż rzeczy są widoczne, tak samo Bóg jest źródłem światła duchowego, które umożliwia poznanie siebie i prawdy wszelkiej.

Po drugie, problemy z opisem natury ludzkiej związane są również ze statusem istnienia, jakie przysługuje człowiekowi. Nie można pominąć tego, że to Bóg u Augustyna jest rzeczywistością doskonałą. Jest tym, który określa siebie mianem *Ego sum, qui sum*; jest najwyższym *Vere Esse* – bytem w pełni zasługującym na miano bytu. Identyczny z sobą samym, a więc niezmienny, jest tym, czemu Augustyn przypisuje miano *essentia*.<sup>13</sup> Stałość, niezmiennosc i wieczność nie są cechami Boga, lecz Jego substancją. W stosunku do Boga nie ma ani przed, ani po; po prostu Bóg jest w nieruchomej wieczności.<sup>14</sup> Zupełnie inaczej prezentuje się sprawa człowieka, który został stworzony, przez co wieczność i niezmiennosc nie zostały mu dane. Jego istnienie rozpatrywane być może jedynie w aspekcie czasowości. Czas natomiast posiada tylko ułamkowe istnienie. Teraźniejszość opie-

<sup>11</sup> Św. Augustyn, dz. cyt. X, 6.

<sup>12</sup> Tamże, X, 8.

<sup>13</sup> Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa 1953, s. 21-22.

<sup>14</sup> „Ty na wyżynie zawsze obecnej wieczności jesteś przed wszelką przeszłością i po wszelkiej przyszłości. To, co teraz jest przyszłością – gdy nadejdzie, przeszłością się stanie, »Ty zaś ten sam zawsze jesteś i Twoje lata nie ustają«. Lata Twe nie odchodzą ani nie przychodzą” – św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., XI, 13.

ra się na niepodzielnym momencie, a każda jego, nawet najmniejsza wielkość, rozpięta w trwaniu, rozpada się na przeszłość, której już nie ma, oraz na przyszłość, której jeszcze nie ma. Tak więc terażniejszość bezustannie zanika, by ustąpić miejsca innej. Podobnie człowiek obarczony jest skończonością, zmiennością i ulotnością. Jego istnienie sprowadza się do nietrwałości, a jego byt, złożony z następstwa niepodzielnych momentów, pozostaje zupełnie obcy niezmiennemu trwaniu boskiej wieczności. Skoro tak, to pojęcie istoty [*essentia*], które przypisujemy Bogu, zupełnie nie przystaje do człowieka. Uznać trzeba, iż może ono przysługiwać tylko temu, co „obecne”<sup>15</sup>. W perspektywie boskiego trwania nie sposób mówić o ludzkiej naturze, bo cóż w niej stałego, niezmiennego, możliwego do określenia. „Czyż więc życie ludzkie na ziemi nie jest bojowaniem nieustannym?”<sup>16</sup> Czyż człowiek, poprzez swoje działania, trud i zmagania, nie określa się dopiero?

Wydaje się, iż utknęliśmy w martwym punkcie, gdyż okazało się, że określenie człowieka, zbadanie jego natury, mija się z jego możliwościami. Albo zdamy się na prawdy objawione, uznając swą słabość i ograniczoność, kończąc uprawianie filozofii zarazem, albo o swoich siłach będziemy budować definicję człowieka, co, według Arendt, kończy się prawie zawsze „konstruowaniem bóstwa” i rzuca podejrzenie na samo pojęcie natury ludzkiej [por. KL, 15]. Wszelka próba jego wypracowania wymaga bowiem zrównania ze sobą dwóch różnych sposobów trwania – pełnej zmian ludzkiej, czasowej egzystencji (która jest dla nas wielką tajemnicą<sup>17</sup>) oraz niezmiennego trwania platońskiej idei człowieka, której wieczność wymyka się nam prawie całkowicie, gdyż sami poddani prawu stawania się, nie możemy sobie wyobrazić sposobu istnienia tego, co trwałe i niezmiennne. Niedozwolonym posunięciem jest uczynienie czegoś na kształt stop-klatki z ludzkiego życia i – poprzez zatrzymanie czasu – wnikliwie przyjrzenie się mu, niczym twarzy człowieka uwiecznionej na fotografii, ponieważ gdyby ta utrwalona na kliszy życia „teraźniejszość... nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością”<sup>18</sup>.

Jak więc wybrnąć z tej patowej sytuacji? W oparciu o dwa wymienione i opisane czynniki, z których wynika, że podążanie ku zbadaniu natury ludzkiej jest niczym wejście w ślepią uliczkę, nakreślić można plan alternatywnej drogi, która – być może – nie zapędzi nas po raz kolejny w kozi róg.

<sup>15</sup> „W wieczności zaś nic nigdy nie przemija, lecz wszystko jest obecne. Żaden zaś czas nie jest cały terażniejszością” – tamże, XI, 11.

<sup>16</sup> Tamże, X, 28.

<sup>17</sup> „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” – św. Augustyn, dz. cyt., XI, 14.

<sup>18</sup> Tamże.



Czynnik pierwszy, teoriopoznawczy, nie daje nam o własnych siłach poznać natury człowieka, skazując nas na sytuację, w której pytanie o nią możemy wypowiedzieć jedynie przed Bogiem. Lecz nie zapominajmy o drugim pytaniu – pytanie „Kim jestem?” kierowane jest u Augustyna do samego człowieka i to również on sam – człowiek – na nie odpowiada. Można więc wnioskować, iż poznanie przejawiającego się „kto”, czyli tego, co Arendt utożsamia z kondycją ludzką, jest wykonalne. Lecz jak tego dokonać? Z drugiego czynnika wiemy już, że nie można postawić człowieka przed badaczem w zupełnym bezruchu, wyrwać go z codziennych zajęć, toku życia i dokładnie opisać, zgłębić. Nie pozostaje więc nic innego, jak próbować go ująć w jego działaniu, zajęciach i czynnościach dla niego charakterystycznych, a przez ten opis starać się dociec, jakie są warunki tak oddziałujące na człowieka, iż musi on podejmować opisywane aktywności. Szczególnie ważne jest tutaj uchwycenie czynności – i odpowiadających im uwarunkowań – o charakterze specyficznie ludzkim. I to właśnie Arendt czyni, o czym świadczą jej słowa, zawarte w prologu do *Kondycji ludzkiej*:

Moja propozycja jest zatem bardzo prosta: chodzi jedynie o to, byśmy pomyśleli o tym, co robimy. „Co robimy” rzeczywiście jest centralnym tematem tej książki. Zajmuje się ona jedynie najbardziej elementarnymi artykulacjami kondycji ludzkiej, czynnościami, które tradycyjnie oraz zgodnie z powszechną opinią znajdują się w zasięgu każdej istoty ludzkiej [KL, 9].

Wpływ Augustyna jest nie do przecenienia. Rzeczą ciekawą jest także to, że Arendt, odwołując się do doświadczeń i przekonań starożytnych Greków, od razu podkreśla, że nie były one również obce św. Augustynowi. To on zostaje uznany za ostatniego, „który przynajmniej wiedział, co ongiś znaczyło być obywatelem” państwa-miasta. U Augustyna pod postacią terminu *vita negotiosa* lub *actuaosa* odnajdujemy pierwotny sens Arystotelesowskiego *bios politikos*, którym jest życie poświęcone sprawom publiczno-politycznym [por. KL, 16, 18]. A wymiar publiczny – jak już była o tym mowa – uważany jest przez Arendt za najbardziej istotną sferę ludzkiego działania. Jest on rozumiany w sposób szczególny, a nie mniej znamienna jest jego funkcja. Pokrótce, dziedzina publiczna jest dla autorki *Kondycji ludzkiej* przede wszystkim miejscem, w którym panuje wolność; niedopuszczalne są tutaj jakiegokolwiek przejawy siły, agresji, przymusu czy konieczności. Jest to również sfera, której domeną jest polityka, będąca niczym innym jak ukazywaniem się na forum publicznym. To obszar oddziaływania na innych nie poprzez wymuszenia, ale dzięki per-

swazji, dzięki niezwyklej mocy słów. Dziedzina publiczna jest miejscem, gdzie można się spełnić – zyskać sławę i uznanie. Trudno nie zauważyć, że taka koncepcja polityki nie ma wiele wspólnego z tym, jak w obecnych czasach rozumiemy funkcję dziedziny publicznej oraz zasady i zakres prowadzenia polityki. To, co prezentuje Arendt, nieodzownie budzi skojarzenia z ateńską agorą, miejscem spotkań i dyskusji obywatelskich, a może jeszcze mocniej z teatrem, który nie był również obcy św. Augustynowi:

Bo jeśli w teatrze świeckim ktoś lubi jakiegoś aktora i rozkoszuje się jego sztuką niby czymś wielkim, a może nawet jako dobrem najwyższym, ten lubi i tych, którzy wraz z nim tamtego podziwiają, nie ze względu na nich, lecz dla wspólnego przedmiotu miłości. A nadto im goręcej go kocha, tym więcej, ile tylko może, stara się, by był lubiany przez najszerze grono. Pragnie też pokazać go możliwie najszerzej liczbie widzów, a gdy napotka kogoś obojętnego, to jak tylko potrafi, nakłania go pochwałami do miłości owego aktora<sup>19</sup>.

Obserwacja widowiska publicznego posłużyła Augustynowi do stworzenia modelu, wedle którego wyjaśniał pochodzenie i powstanie życia społecznego.<sup>20</sup> Podczas oglądania i podziwiania aktora rodzi się bowiem pomiędzy ludźmi, z pozoru zupełnie sobie obojętnymi, stanowiącymi publiczność, w sposób spontaniczny więź i załączek większej wspólnoty. Dowodzi tego fakt, że im więcej podoba nam się jakiś aktor, jego rola i sposób jej odgrywania, tym bardziej mnożymy oklaski, by skłonić innych widzów do podziwu. Chcielibyśmy powiększyć liczbę jego wielbicieli, pobudzamy obojętnych, lecz pod żadnym pozorem nie uciekamy się do przemocy.

Arendt – chociaż odrzuci miłość jako zasadę organizującą funkcjonowanie dziedziny publicznej – przyjmie wyżej nakreśloną wizję. Można jednak postawić zarzut, że opowiada się za wizją zupełnie utopijną, nieadekwatną, nie odpowiadającą naszym doświadczeniom i rozumieniu tego, jak wygląda sfera publiczna i jak działa, czym się zajmuje, do czego zmierza polityka. Zarzut może paść nawet bez ukazywania własnych racji, zdając się na zwykły zdrowy rozsądek. Myślę, że Arendt była tego świadoma, a jej obrona zasadzała się na argumentie, że jeśli nawet sfera, którą uznaje za publiczną – tak specyficznie rozumiana – nie istnieje, to i tak powinna istnieć. Autorka *Kondycji* opowiada się za koniecznością funkcjonowania takiej dziedziny, która byłaby przestrzenią aktywności i działań wyłącznie

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *De doctrina christiana, O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, tłum. J. Sulowski, PAX, Warszawa 1989, s. 35.

<sup>20</sup> Por. É. Gilson, dz. cyt., s. 227-228.

ludzkich, a sferę taką, wraz z opisem zasad w niej panujących, znajduje w starożytności. Jest ona potrzebna, po pierwsze, ludziom po to, aby mogli ukazać, poruszając się swobodnie po jej terytorium, swoje najbardziej indywidualne i niepowtarzalne umiejętności, by mogli rozwijać się i działać w pełnej wolności, zyskując blask sławy wśród zgromadzonych widzów. Po drugie, niezbędna jest dla samej Arendt, by ze spontanicznych, niczym nie skrzepowanych działań ludzi wydobyć to, co stanowi cel jej analiz, a mianowicie sedno kondycji ludzkiej. Chce uzyskać odpowiedź na pytanie: „kim jest człowiek?”:

Działając i mówiąc, ludzie pokazują, kim są, czynnie ujawniają swą unikalną osobową tożsamość i tym samym pojawiają się w ludzkim świecie, podczas gdy tożsamość fizyczna każdego człowieka przejawia się bez żadnej aktywności z jego strony w niepowtarzalnym kształcie ciała i dźwięku głosu. Owo odsłonięcie tego, „kim” ktoś jest, w przeciwstawieniu do tego, „czym” jest – jego cech, uzdolnień, talentów i ograniczeń, które może ukazywać bądź ukrywać – zawarte jest we wszystkim, co ten ktoś mówi i robi. To, kim ktoś jest, można ukryć tylko w zupełnym myśleniu i doskonałej bierności, lecz odsłonięcie prawie nigdy nie może być osiągnięciem zamierzonego celu – wówczas byłoby tak, jakby posiadało się i mogło rozporządzać owym „kto” w ten sam sposób, w jaki człowiek rozporządza swoimi cechami. Przeciwnie, jest więcej niż prawdopodobne, iż „kto”, zjawiający się innym tak wyraźnie i nieomylnie, pozostaje ukryty przed osobą, która ukazuje się innym, tak jak *daimon* w religii greckiej, który towarzyszy każdemu człowiekowi przez całe życie, zaglądając mu od tyłu przez ramię, widoczny tylko dla tych, których człowiek spotyka [KL, 198].

W ten sposób wyjaśnia się nam całe zagadnienie kondycji ludzkiej, rola sfery publicznej i nieskrępowanego w niej działania. Okazuje się bowiem, że objawienie się tego, kim ktoś jest – pomimo iż „przejaw owego»kto« podobny jest do powszechnie znanych ze swej niewiarygodności oświadczeń starożytnych wyroczni, które jak powiada Heraklit, »ani nie ujawniają, ani nie ukrywają czegoś w słowach, lecz dają wyraźne znaki«” [KL, 200] – może dokonać się jedynie wśród innych ludzi, w ich obecności.

Mamy zarazem ukazany główny nurt inspiracji, pomysłów rozwiązań problemów filozoficznych zaczerpniętych ze spuścizny myśli św. Augustyna. Naturalnie tych odwołań i zapożyczeń można wymieni wiele więcej. Warto jednak zwrócić uwagę na wpływ, jaki wywarł na myśl Arendt inny filozof – tym razem już współczesny. Naturalnie chodzi o Martina Heideggera. To jego filozofii, a zwłaszcza sposobowi jej uprawiania, zawdzięczała niezmiernie wiele.

O inspiracji filozoficznej, z której Arendt niewątpliwie korzystała, najlepiej świadczy list, jaki napisała do Heideggera po tym, jak *Kondycja ludzka* ukazała się w przekładzie niemieckim. Oto jego fragment:

Na pewno zauważysz, że nie umieściłam w książce żadnej dedykacji. Gdyby stosunki między nami nie stały w punkcie krytycznym – ale mam na myśli to „pomiędzy”, nie zaś Ciebie ani siebie – to zapytałabym Cię, czy pozwoliłbyś mi zadedykować ją Tobie; książka nawiązuje bowiem bezpośrednio do owych pierwszych dni w Marburgu i zawdzięcza niemal wszystko i pod każdym względem Tobie. W obecnym stanie rzeczy wydaje mi się to niemożliwe. Wszelako pragnę przynajmniej pokazać Ci, w taki czy inny sposób, nagie fakty<sup>21</sup>.

Wszystko zaczęło się w Marburgu w czasie, gdy Martin Heidegger kończył pisanie *Bycia i czasu*, więc aby zrozumieć jego wpływ na myśl Arendt, warto sięgnąć właśnie do tej książki, a okaże się, jak był on wielki.

Rozważając temat analityki jestestwa, jedną z pierwszych czynności, jakie podejmuje Heidegger, jest dokonanie rozróżnienia pomiędzy tradycyjnie rozumianym znaczeniem egzystencji a znaczeniem, jakie przypisuje temu terminowi w odniesieniu do człowieka. W tradycyjnym ujęciu egzystencja znaczy, według autora *Bycia i czasu*, tyle, co bycie obecnym, czyli sposób bycia, który bytowi o charakterze jestestwa z istoty nie przypada w udziale.<sup>22</sup> Wiemy więc, czym egzystencja *Dasein* (człowieka) nie jest – jak teraz do niej dotrzeć, jak zrozumieć, czym ona właściwie jest? Najlepszym sposobem jest odkryć ją „w jego [*Dasein*] niezróżnicowanym Zrazu i Zwykłym”, czyli poprzez przyjrzenie się rodzajom funkcjonowania człowieka w jego „przeciętności”, która z racji swojej szarości, braku efektywności jest najczęściej pomijana, zapomniana. Punktem wyjścia analiz jestestwa ma być codzienne życie, życie po prostu. Jest to – w terminologii Arendt – zastanowienie się nad tym, co właściwie robimy.

Przyjrzenie się sposobowi bycia, codziennemu funkcjonowaniu człowieka, w wyniku czego ma się dokonać pozytywna prezentacja jego charakterystyki, nie jest zadaniem łatwym. Podkreślając wagę i trudność tego przedsięwzięcia, Heidegger – a w ślad za nim Arendt – odwołuje się do słów, w których zawiera się skarga św. Augustyna, iż jest on dla siebie ziemią trudną, a jej uprawa wymaga wysiłku i potu.<sup>23</sup> Trud jednak się opłaca, gdyż analizując egzystencję jestestwa, możemy dojść do jego istoty („Istota” jestestwa tkwi w jego egzystencji). Okazuje się jednak, że słowo

<sup>21</sup> Cyt. za: E. Eitinger, *Hannah Arendt, Martin Heidegger*, tłum. E. Wolička, Znak, Kraków 1998, s. 140.

<sup>22</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 58.

<sup>23</sup> Por. M. Heidegger, dz. cyt., s. 61 oraz KL, s. 15.

„istota” użyte w odniesieniu do *Dasein* ma po raz kolejny znaczenie różne od tradycyjnego, w którym w istocie widziano trwale obecne i niezmiennne cechy, stanowiące opozycję do zmiennych przypadłości. Tymczasem cechy jestestwa nie są gotowymi własnościami, lecz jego możliwymi sposobami bycia. Stąd nazwa *Dasein* nie wyraża treści, lecz jakiś sposób bycia:

Dlatego termin „jestestwo”, którym ów byt oznaczamy, nie wyraża „co” tego bytu (jak w przypadku stołu, domu, drzewa), lecz bycie<sup>24</sup>.

Istota w odniesieniu do *Dasein* nie oznacza już *essentia, quidditas*. Aby dotrzeć do istoty jestestwa, należy dokonać eksplikacji jego egzystencji poprzez określenie „egzystencjałów”, czyli charakterów, sposobów bycia jestestwa, odróżnionych od kategorii. Bycie jestestwa nie mieści się w porządku kategorialnym; możemy się nim posłużyć, aby określić byt rzeczy, przedmiotów. W ten sposób znowu dochodzimy do kolejnego wyróżnienia, tym razem dwu możliwości orzekania, charakteryzowania bycia i istnienia, przy czym byt w odniesieniu do egzystencjałów „stanowi »kto« (egzystencja)”, a w stosunku do kategorii byt określanany jest jako „»co« (obecność w najszerszym sensie)”<sup>25</sup>.

Wymienione tutaj zagadnienia wystarczają prawdopodobnie do tego, by uznać, że koncepcja kondycji ludzkiej u Hannah Arendt jest właściwie powtórzeniem, a może uporządkowaniem kwestii poruszanych wcześniej przez Heideggera, naturalnie w nieco zmienionej formie i przy użyciu terminologii i stylu, charakterystycznych dla tej myślicielki. Ciekawe jest jednak to, że Arendt tak mocno odwołuje się do św. Augustyna i podkreśla wpływ jego myśli, nie wspominając ani słowem o Heideggerze, od którego w znacznym stopniu zaczerpnęła interpretację filozofii Augustyńskiej, leżącej u podstaw koncepcji kondycji ludzkiej. Próbę odpowiedzi na poruszoną kwestię można podjąć w oparciu o fragment tekstu z *Bycia i czasu*, a jest to tym bardziej kuszące, że odpowiedź ta daje klucz do rozumienia metody badawczej, którą Arendt w omawianej książce się posługuje:

Interpretacja powszedniości jestestwa nie jest tożsama z opisem prymitywnej sfery jestestwa, której empirycznego poznania może dostarczyć antropologia. Powszedniość nie pokrywa się z prymitywnością. Powszedniość stanowi raczej modus bycia jestestwa także wtedy – i zwłaszcza wtedy – gdy obraca się w obrębie wysoko rozwiniętej i zróżnicowanej kultury. (...) orientacja analizy jestestwa na „życie ludów pierwotnych” może mieć pozytywne znaczenie me-

todyczne, jako że „fenomeny pierwotne” często nie są zbyt zakryte i skomplikowane przez zaawansowaną już autoanalizę odnośnego jestestwa. Jestestwo prymitywne często przemawia bardziej bezpośrednio ze źródłowego zanurzenia w „fenomenach” (wziętych w sensie przedfenomenologicznym). Dość może surowy i niezgrabny z naszego punktu widzenia sposób pojmowania może być pomocny w rzetelnym wydobywaniu ontologicznych struktur fenomenów<sup>26</sup>.

Arendt nie korzysta z usług antropologii w zdobywaniu wiedzy o jestestwie prymitywnym. Za to z filozofii Augustyna wydobywa pełną antropologię, wizję człowieka, któremu możemy przypisać miano „prymitywnego” lub „pierwotnego” jedynie w specyficznym sensie. Jest to bowiem wizja człowieka u źródeł, u początku cywilizacji europejskiej w jej współczesnym wymiarze, a zarazem stosunkowo stabilnej organizacji państwowej. Rzymowi – chociaż za czasów Augustyna Imperium chyliło się ku upadkowi – nie można odmówić wysoko rozwiniętej i zróżnicowanej kultury; to właśnie tutaj przeplatały się różne wątki i wpływy kultury greckiej, chrześcijaństwa i judaizmu, tworząc nową jakość. Chcąc przeprowadzić analitykę jestestwa, nie można dokonać lepszego odwołania do źródłowych danych. U Augustyna odnajdujemy w formie nienaruszonej podstawowe postaci „powszedniego” funkcjonowania człowieka, dające możliwość poznania warunków leżących u jego podstaw oraz poznania, „kim” człowiek jest. W jego spuściźnie filozoficznej zawiera się rozdział życia kontemplatywnego i aktywnego, a same aktywności nie są jeszcze ze sobą przemieszane i nie zatraciły swojego pierwotnego, wyrazistego sensu oraz roli, do której spełnienia zostały określone i, w sposób je odróżniający, nazwane.

W ten sposób Arendt buduje sobie pojęciowo-metaforyczny szkielet, wokół którego krystalizują się wszystkie wątki dyskursu, dotyczącego zarówno starożytnych, jak i człowieka nowożytnego. Szkielet ten ma „znaczenie kluczowe dla analizy skomplikowanych przemian aksjologicznych, jakim – od greckiego miasta-państwa począwszy, aż po nowoczesne społeczeństwa masowe – uległo uniwersum ludzkich aktywności”<sup>27</sup>, przez co lepiej rozumiemy – zgodnie z przeświadczeniem Heideggera – współczesnego człowieka, mając w pamięci przemiany i rozwój, jakiemu podlegał.

<sup>24</sup> M. Heidegger, dz. cyt., s. 59.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 62.

<sup>26</sup> Tamże, s. 71.

<sup>27</sup> N. Gładziuk, dz. cyt., s. 5.

JOANNA BYRSKA

## ZWIĄZKI PRAWA Z ETYKĄ W MYŚLI ERNSTA-WOLFGANGA BÖCKENFÖRDEGO

Współczesne demokratyczne państwo opiera swoje istnienie na prawie stanowionym. Jego głównym zadaniem i jednocześnie uzasadnieniem własnego istnienia oraz obowiązywania jest służba ludzkiej społeczności. Prawo stanowione jest narzędziem państwa: reguluje codzienne życie całych społeczeństw i poszczególnych ludzi, jego regulacje i rozstrzygnięcia są wiążące. Przekraczanie prawnych ustaleń karane jest określonymi uprzednio sankcjami. Trudno wyobrazić sobie współczesne życie wysokorozwiniętych społeczeństw o bardzo zróżnicowanych potrzebach bez prawa. Demokratyczne społeczeństwo istnieje w ramach prawa, którego zadaniem jest gwarantowanie porządku, a przez to wolności człowieka. Dla Böckenfördego prawo stanowione to system norm związanych genetycznie i funkcjonalnie z działalnością państwa. Nieodzowny związek państwa z prawem w myśli Böckenfördego<sup>1</sup> wynika z przyjętej koncepcji państwa urzeczywistnionej wolności.<sup>2</sup> Jakie są cechy charakterystyczne prawa stanowionego? Szczególnie istotne pytanie dotyczy związku prawa z etyką.

Domyślnie pod słowem prawo rozumiem prawo stanowione.

W społeczeństwie pierwotnym prawo i etyka stanowiły jedność, nie rozróżniano przepisów prawa i zasad etycznych. Porządek życia człowieka był homogeniczny, zwyczaj, obyczaj, etyka i religia stanowiły jedność. W historycznym procesie przemian prawo i etyka rozeszły się, co polegało na stopniowym zróżnicowaniu zakresów ich obowiązywania. Proces se-

kularyzacji i desakralizacji świata spowodował wyemancypowanie się prawa z pierwotnego, homogenicznego porządku życia człowieka, w którym prawo, obyczaj, religia i etyka stanowiły jedno. Prawo usamodzielniało się i straciło charakter boskiego nakazu.

Współczesne prawo stanowione odnosi się do zewnętrznego zachowania człowieka. Prawo stanowione jest systemem norm, które regulują ludzkie działanie. Do jego cech charakterystycznych należy obiektywność, celowość, niezmienność, ukierunkowanie na sprawiedliwość, gwarantowanie porządku, bezpieczeństwa, przewidywalność rozstrzygnięć oraz dysponowanie określonymi sankcjami w przypadku, gdy przepis prawny zostaje naruszony. Prawo ma charakter wiążący, faktyczne istnienie i obowiązywanie prawa wyraża się w przestrzeganiu prawnych nakazów, jest ściśle związane z rzeczywistością, a jego kształt, zdaniem Böckenfördego, jest zależny od aktualnej kondycji człowieka – podmiotu prawa.<sup>3</sup> Prawo nieprzeznaczane, wielokrotnie łamane, staje się martwą literą na papierze.

Etyka – nauka o moralności zajmuje się wewnętrznymi motywami działania, pokazuje cele idealne oraz wymaga doskonałości w działaniu od człowieka. Jej istnienie jest niezależne od przestrzegania przez człowieka etycznych wymogów, obowiązuje absolutnie i niezależnie od kształtu rzeczywistości w danej chwili.

W przeciwieństwie do etyki stanowione przez człowieka prawo musi wykazać zasadność swojego obowiązywania. Böckenförde uważa, że prawo pozostaje w dwojakim stosunku do etyki. Dzięki istnieniu etyczno-moralnych standardów prawo jest przestrzegane. Jednocześnie pozostaje odgraniczone od etyki, ponieważ jest normatywnym porządkiem o odrębnych celach, zadaniach i charakterze. Prawo opiera swe istnienie na dobrej woli człowieka, który dobrowolnie przestrzega przepisów prawnych, a tym samym odnosi się do etycznego wymiaru człowieczeństwa i etyczno-moralnych przekonań żywych w danym społeczeństwie.<sup>4</sup> Oparcie istnienia prawa na dobrej woli człowieka wymaga dodatkowego założenia. By prawo istniało, większość ludzi musi tego nie tylko chcieć, ale również odpowiednio postępować i podporządkować się prawnym regulacjom.

Życie dzisiejszego człowieka rozgrywa się na wielu różnych płaszczyznach. Böckenförde wyróżnia cztery takie sfery. Pierwszą jest tzw. „nadświat” (*Überwelt*) – domena religii i wiary w Boga. Druga sfera to „świat

<sup>1</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, wieloletni sędzia Trybunału Konstytucyjnego Niemiec, uznawany jest za klasyka nowoczesnego myślenia o demokracji, demokratycznym państwie prawa i roli Kościoła katolickiego w nowoczesnym państwie. Por. E.-W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, Kraków 1994, s. 6-8.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Freiheit und Recht, Freiheit und Staat*, w: tegoż, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt 1992, s. 44.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, w: tegoż, *Staat, Nation, Europa*, Frankfurt am Main 2000, s. 211 n.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, w: *Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper*, red. H. Fechttrup, F. Schulze, T. Sternberg, Münster 1994, s. 90.

wewnętrzny" (*Innenwelt*), który obejmuje życie wewnętrzne człowieka: myśli, zamiary, przekonania itp. Do tej sfery odnosi się etyka. Dopiero w trzeciej sferze, „świecie wspólnym" (*Mitwelt*), pojawia się bezpośrednia relacja człowieka do człowieka i fizyczny kontakt ludzi ze sobą. W tej sferze Böckenförde umiejscawia prawo, które reguluje zewnętrzne zachowanie ludzi względem siebie. Również na tej płaszczyźnie swój zewnętrzny wyraz znajdują ludzkie przekonania, wzajemne uczucia (jak miłość i nienawiść) oraz światopoglądy. Pozornie zasięg prawa nie wychodzi poza sferę świata wspólnego. Pozornie, ponieważ zachowania międzyludzkie wynikają z nastawień i wewnętrznych przekonań człowieka, co powoduje, że pośrednio i w sposób ograniczony również one podlegają prawnym regulacjom. Ostatnią płaszczyzną wyróżnianą przez Böckenfördego jest świat otaczający człowieka, środowisko naturalne (*Umwelt*). Jest to płaszczyzna niezależna w swym bycie od prawa, ale ze względu na ingerencję człowieka potrzebuje prawnej ochrony. Samowola człowieka w stosunku do natury może spowodować niekorzystne zmiany, które będą zagrażać istnieniu wszystkich jednostek. Dlatego prawo reguluje nie tylko zachowania pomiędzy jednostkami i grupami, lecz również ludzkie zachowania w stosunku do całej natury.<sup>5</sup>

Prawo umiejscowione w świecie wspólnym jest jednym z systemów normatywnych funkcjonujących w społeczeństwie, obok takich systemów normatywnych jak zwyczaj, tradycja, religia.<sup>6</sup> Zdaniem Böckenfördego prawo nie jest i nie powinno być częścią porządku etycznego, jeśli ma spełniać swoje zadania i gwarantować podstawowe prawa każdego człowieka.<sup>7</sup> Między prawem a etyką Böckenförde przeprowadza czytelną linię rozgraniczającą. Uważa, że o prawie mówić można dopiero, gdy takie rozgraniczenie, polegające na odróżnieniu zakresu kompetencji prawa i etyki, faktycznie istnieje. Jeśli nie istnieje rozgraniczenie pomiędzy prawem a etyką, mamy do czynienia z innym rodzajem porządkiem społecznym niż opisywany przez Böckenfördego. W procesie desakralizacji i sekularyzacji świata prawo i etyka oddzieliły się od siebie. Wytyczone zostały granice, jakich powinno trzymać się prawo, by pełnić przynależne mu funkcje. Prawo reguluje zewnętrzne zachowanie człowieka. Troska o doskonałość życia, zapewnienie zbawienia duszy – to kompetencje religii i etyki. Zadaniem prawa i uzasadnieniem jego obowiązywania jest realizacja celów państwa: zapewnienie pokoju publicznego, wolności i własności. Prawo peł-

ni rolę bezstronnego sędziego. Rola etyki ograniczona jest do przedstawiania idealnych celów, które wolny człowiek powinien realizować. Etyka nie stosuje prawnych sankcji w przypadku przekroczenia nakazów etyczno-moralnych. *Kratos* i *ethos* rozeszły się w historycznym procesie sekularyzacji i desakralizacji świata.<sup>8</sup> Nie było to jednak rozejście całkowite. Böckenförde twierdzi, że prawo nie może istnieć bez etyczno-moralnych podstaw. Jak jednak należy rozumieć etyczno-moralne podstawy prawa, jeśli prawo nie jest i nie powinno być częścią porządku etycznego? Na czym polega etyczność prawa?

Rozgraniczenie pomiędzy prawem a etyką oznacza, zdaniem Böckenfördego, jedynie zróżnicowanie zakresów ich stosowania. Prawo odnosi się do wewnętrznych działań człowieka – wolnej istoty. Etykę interesuje wewnętrzne nastawienie i efekt ludzkiego działania. Etyka dąży do doskonałości, stawia przed człowiekiem cele idealne i najwyższe wymagania, nie dopuszcza kompromisów. Prawo traktuje o człowieku takim, jakim jest on w danej chwili, zarazem musi pozostawać pragmatyczne i ściśle związane z rzeczywistością. W tym ujęciu widać wyraźnie wpływ myśli świętego Tomasza z Akwinu na rozumienie roli i zadań prawa przez Böckenfördego. Prawo nie zabrania wszystkiego, ponieważ człowiek jest niedoskonały i nie potrafiłby żyć w całkowitej zgodzie z najwyższymi zasadami.<sup>9</sup>

Do zadań prawa nie należy gwarantowanie nakazów etycznych. Prawo oraz jego kształt jest jednak zależne od etycznych treści żywych w danym społeczeństwie. Treści wszelkiego rodzaju obecne w społeczeństwie znajdują odbicie w prawie. Prawo może wychowywać, poprzez swoje rozporządzenia, do etyki i moralności, a z kolei etyka nakazuje przestrzegać prawa. Przepisy i nakazy prawne uznawane są przez ludzi za sprawiedliwe, gdy wypływają z celu istnienia prawa i jego zadań oraz nie stoją w zasadniczej sprzeczności z etyczno-moralnym przekonaniem większości społeczeństwa. Dowolność formułowania prawnych nakazów niszczy sens istnienia prawa oraz jego powiązanie z etyką.<sup>10</sup> Pojawia się wówczas niepewność i brak zaufania do prawa.

Prawo powinno cechować się realizmem i przewidywalnością. W myśl etycznych postulatów prawo nie może z góry zabronić określonych zachowań, jeśli te zachowania nie naruszają praw innych ludzi. Jeśli prawo kategorycznie czegoś zabrania, a ludzie mimo to nadal postępują sprzecznie z rozporządzeniem, może pojawić się fenomen, który istnieje poza pra-

<sup>5</sup> Por. tenże, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, w: tegoż, *Staat, Nation, Europa*, dz. cyt., s. 228.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Der Staat als ein sittlicher Staat*, Berlin 1978, s. 20 n.

<sup>7</sup> Por. tenże, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, w: tegoż, *Staat, Nation, Europa*, dz. cyt., s. 214-218.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Der Rechtsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. Aufriss eines Problems*, „Archiv für Begriffsgeschichte" 1996, t. XII, s. 163 n.

<sup>9</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, II, qu. 96, art. 2.

<sup>10</sup> Por. E.-W. Böckenförde, *Der Staat als ein sittlicher Staat*, dz. cyt., s. 10 n.

wem i nie podlega żadnym prawnym regulacjom. Spełniony jest wymóg etyki, czyn jest zakazany. Jednak, zdaniem Böckenfördego, systematycznie łamany przepis przestaje być prawem, jest jedynie pustą formułą na papierze. Prawne przyzwolenie istnienia fenomenów niezgodnych z wymogami etyczno-moralnymi pozwala prawu na budowanie i gwarantowanie płaszczyzny wspólnego życia wszystkich ludzi. Píše Böckenförde:

Prawo przyjmuje niekiedy za coś danego to, co wątpliwe lub też niedozwolone moralnie i etycznie. Nie usprawiedliwia. Wyznacza jednak określoną przestrzeń, która nie podlega wyrokom prawnym i dzięki temu powstaje – na płaszczyźnie o obniżonych wymaganiach etyczno-moralnych – baza dla porządku oraz umożliwione jest znosne współżycie ludzi ze sobą<sup>11</sup>.

Już święty Tomasz z Akwinu pisał o prawie, które nie zabrania tego samego, co etyka, ale odpowiada aktualnej kondycji ludzkiej. Zadaniem prawa ustanowionego przez człowieka nie jest chronienie przed wszelkimi możliwymi występkami. Sedno Tomaszowej tezy, na której opiera swoje rozumienie relacji prawa i etyki Böckenförde, zawiera się w zdaniu: *Mensura autem debet esse homogena mensurato*<sup>12</sup>. (Miara musi pozostawać w zgodności z mierzoną rzeczą.) Miara, wedle której zapadają oceny, nie jest abstrakcyjną wielkością w odniesieniu do ocenianego przedmiotu. Kryterium oceny powinno mieć ten sam charakter co oceniany przedmiot lub sytuacja.<sup>13</sup> W praktyce oznacza to, że od każdego można wymagać stosownie do jego możliwości. Co potrafi człowiek dorosły, tego nie potrafi dziecko, co człowiek cnotliwy uczyni z łatwością, jest często zupełnie nie do spełnienia dla człowieka stojącego na niższym poziomie etyczno-moralnym. Prawo jest dane ogółowi ludzi, a większość z nich jest niedoskonała. Tomasz, oceniając ludzką naturę, przedstawia zaskakujący realizm. Böckenförde podkreśla szczególnie mocno ten aspekt Tomaszowej teorii. To właśnie niedoskonałość człowieka warunkuje kształt prawa. Etyka zakazuje o wiele więcej niż ludzkie prawo stanowione. Prawo skodyfikowane przez człowieka dla potrzeb społeczeństwa zakazuje jedynie tego, co byłoby groźne dla wszystkich, co mogłoby zagrozić życiu w społeczeństwie. Prawo zostaje

tak sformułowane, by każdy – niezależnie od przekonań, kultury i religii, zarówno niedoskonały, jak i bliski doskonałości, mógł go przestrzegać.<sup>14</sup> Prawo może być podporą i ochroną zagrożonych etyczno-moralnych standardów danego społeczeństwa, ale nie jest całkowicie uprawnione do tworzenia ich na mocy swoich rozstrzygnięć i nakazów. Etyczno-moralna zawartość społeczeństwa pozostaje wartością przedprawną.<sup>15</sup> Prawo obserwuje zaistniałe sytuacje i poprzez regulacje stara się, by pojawiające się negatywne skutki były możliwie małe.

Przeprowadzone rozgraniczenie pomiędzy prawem a etyką zawiera w sobie dwa momenty. Człowiek jest wolny, zasadniczo dobry i dąży do doskonałości. Doskonały jednak nie jest i popełnia błędy. Dlatego prawo dopuszcza to, czego absolutnie zabrania etyka. Normatywna etyka skłania się ku powszechnie obowiązującym zasadom (*nemidem laedere, pacta sunt servanda, suum cuique tribuere* itd.). Zasady obowiązują na płaszczyźnie etyki absolutnie, bez względu na zaistniałą sytuację. Prawo – porządek o odmiennym charakterze niż etyka, wymaga skonkretyzowania tych zasad, przełożenia ich na aktualną sytuację, doprecyzowania i wreszcie rzeczywistej realizacji. Prawo i etyka dotyczą dwóch sfer życia ludzkiego, sfery świata wewnętrznego (*Innenwelt*) i świata wspólnego (*Mitwelt*), które zachodzą na siebie.

Ukazane rozgraniczenie pomiędzy prawem i etyką nie wyczerpuje problemu związku prawa z etyką. W prawie odbijają się etyczno-moralne treści istniejące w danym społeczeństwie. Böckenförde uważa, że cele zasadnicze prawa same z siebie mają charakter wartości etycznej. Współczesny człowiek nie może obyć się bez prawa. Egzystencja w prawie i podleganie prawu jest warunkiem możliwości życia jednostki. Nie jest to efekt wolnego wyboru lub zawiązania umowy.

Istnienie prawa jako normatywnej siły porządkującej życie w społeczeństwie oraz przestrzeganie prawnych ustaleń odwołuje się do rozumności człowieka. Istnienie sprawnie funkcjonującego prawa jest warunkiem możliwości egzystencji i zaspokojenia potrzeb na drodze pokojowej. Społeczne uzasadnienie obowiązywania prawa, uznanie jego służebnej roli dla człowieka, jest dla Böckenfördego jednocześnie uzasadnieniem etyczno-moralnym wiążącego charakteru prawa. Prawo uzyskuje legitymację swojego istnienia z powodu rzeczywistej konieczności i racjonalnego znaczenia dla ludzkiego życia oraz możliwości tego życia w ogóle.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> „Das Recht nimmt streckenweise ethisch-sittliche Fragwürdiges oder Unerlaubtes als Gegebenheit hin. Es rechtfertigt das nicht. Es grenzt aber bestimmte Spielräume aus, die rechtlich nicht beurteilt werden und findet darin – auf einem ethisch-sittlich zurückgenommenen Niveau – die Basis für Ordnungen und erreicht Erträglichkeit im Zusammenleben der Menschen”. Tenze, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung, w: Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper*, dz. cyt., s. 100.

<sup>12</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, II, qu. 96, art. 2.

<sup>13</sup> „Der Maßstab muß dem homogen sein, wofür er als Maßstab gegeben wird. (...) Der Maßstab wird nicht abstrakt seinem Gegenstand gegenübergestellt, sondern der Maßstab selbst muß dem homogen sein, wofür er als Maßstab gelten soll”, w: E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung, w: Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper*, dz. cyt., s. 101.

<sup>14</sup> Por. tamże; również: Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, qu. 96, art. 2.

<sup>15</sup> Por. E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung, w: Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper*, dz. cyt., s. 102.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 88 n.

Człowiek żyje w społeczeństwie. Takie życie możliwe jest po przyjęciu powszechnie obowiązujących reguł, które zapewniają jednostce bezpieczną egzystencję. Sama gwarancja tej możliwości jest już wartością etyczną. Dlatego Böckenförde uznaje, że istnienie prawa ma etyczną podstawę. Człowiek, który neguje istnienie prawa – etyczno-moralnej konieczności, popada w sprzeczność z samym sobą. Odrzucenie istnienia prawa to postawienie pod znakiem zapytania między innymi własnego prawa do życia, bezpieczeństwa, własności itd.

Prawo obejmuje prawie każdą sferę ludzkiego życia. Bez prawa współczesny człowiek nie jest w stanie poruszać się bezkolizyjnie w społeczeństwie. Etyka mówi, jak powinno się działać i stawia przed człowiekiem wysokie wymagania. Zdaniem Böckenförde prawo bez etyczno-moralnej zawartości staje się czymś, co stwarza pozory prawa, sytuacje graniczne przekraczają kompetencje prawnego porządku. Trzeba się wówczas odwołać do wyższych wartości i dokonać oceny, która nie jest możliwa tylko na podstawie przepisów prawnych i która nie byłaby również możliwa, gdyby wartości uczynić podstawą prawa, a nie absolutnym punktem odniesienia.<sup>17</sup> Etyczno-moralny charakter i podstawa prawa pochodzi z ograniczenia do gwarantowania porządku i wolności każdemu człowiekowi. Prawo nie chce doskonalić człowieka, tak jak czyni to etyka. Zasadnicza różnica pomiędzy prawem a etyką polega na tym, że prawo jest tak sformułowane, by potrafiło go przestrzegać wszyscy członkowie społeczeństwa. W ujęciu Böckenförde jest to również etyczna podstawa, uzasadnienie istnienia prawa oraz najistotniejsze powiązanie prawa z etyką.

ANETA ADAMCZYK

## ROZWAŻANIA O... NIEWYPOWIEDZIANYM BOGU I NIESPEŁNIONYM PRAGNIENIU (EMMANUEL LÉVINAS)

Kim i jaki jest Bóg w filozofii Emmanuela Lévinasa? Dlaczego nie możemy o Nim ani myśleć, ani mówić? Dlaczego możemy Go tylko pragnąć, pragnąć pragnieniem, które nigdy nie zostanie zaspokojone? Pytania te towarzyszą mi od pierwszego spotkania z twórczością Lévinasa i dlatego właśnie one, i próba odpowiedzi na nie, będą myślą przewodnią tego tekstu.

Bóg, jakiego odnajdujemy w *Całości i nieskończoności* Emmanuela Lévinasa, „to Nieskończoność, to ktoś absolutnie inny i transcendentny wobec bycia”<sup>1</sup>, to Nieskończoność, której sensu nie da się sprowadzić do zjawiska.<sup>2</sup> Jest tak, bo Bóg jest ponad byciem i ponad bytem, jest transcendentą, która wykracza poza wszelką zdolność pojmowania, jest „nieredukowalną formą negowania skończoności”<sup>3</sup>. Boga, jego idei, nie możemy ogarnąć, nie możemy jej też pomyśleć, mimo że jej „doznajemy”. Idea Boga, czyli Bóg w nas, to „niemożność bycia ujętym”. Wobec tej idei nasza świadomość jest całkowicie bierna, nie może tej idei sprostać ani jej ogarnąć, nie może, mimo że ma ją (ideę Nieskończoności) wszczepioną.<sup>4</sup>

Idea Nieskończoności to „idea znacząca znaczeniem wcześniejszym niż obecność, wcześniejszym niż jakiegokolwiek narodziny ze świadomości, i w tym sensie an-archiczna, dostępna jedynie jako ślad, znacząca znaczeniem, które jest starsze niż zjawiskowość i które nie wyczerpuje się w ja-

<sup>1</sup>B. Skarga, *Wstęp*, do: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1998, s. XXVII.

<sup>2</sup>Por. E. Lévinas, *Bóg i filozofia*, w: tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 127.

<sup>3</sup>Tamże, s. 126.

<sup>4</sup>Por. tamże, s. 125.

<sup>17</sup>Por. tenże, *Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts*, w: tenże, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1992, s. 68 n.

wieniu się swojego sensu, nie czerpie z ukazywania się<sup>5</sup>. Idea ta odchodzi od bytu i zjawiska, całkowicie z nimi zrywa. Jest istnieniem poza wszelkim przejawianiem się i poza wszelkim doświadczeniem, które zresztą kwestionuje. Znaczenie tej idei jest starsze niż którakolwiek z przypominanych myśli, jest ona obecna we mnie wcześniej niż jakkolwiek idea skończoności. Idea Nieskończoności, jej „starożytność znaczenia”, budzi świadomość, zobowiązuje do czegoś i coś nakazuje. Mamy ją w sobie zaszczipioną, ale nie możemy jej ująć myślą.

Nieskończoność budzi myśl, wzywa ją, porusza i pustoszy. Pojawia się „głębia doznania, którego nie obejmuje żadna władza, które nie opiera się na żadnej podstawie, nad którym nie można zapanować<sup>6</sup>. Człowiek „widzi” więcej niż może zobaczyć, „dotyka” tego, czego dotknąć nie można. Tak rodzi się w nas pragnienie. Pragnienie wywołane przez Ideę Nieskończoności nie może zostać zaspokojone, budzi w nas „najgorętszą, najwznioślejszą i najstarszą myśl, która myśli więcej niż myśli<sup>7</sup>”. Pragnienie to wyprowadza nas poza znany porządek, wykracza poza sferę spełnienia, nie określa dokładnie swego kresu i celu. Jest niezaspokajalne, bo wywołujący je Bóg „objawia się raczej w swej nieobecności niż obecności<sup>8</sup>”, bo wycofuje się On z teraźniejszości, z bycia, bo pozostawia po sobie jedynie ślad. Powtórzmy jeszcze raz: idea Nieskończoności „rodzi pragnienie, którego nie sposób zaspokoić, (...) pragnienie bez końca, wykraczające poza Byt, bezinteresowność, transcendencję – pragnienie dobra<sup>9</sup>”.

Idea Nieskończoności to „więcej”, które budzi i porusza „mniej”. Bóg jest od nas absolutnie oddalony, absolutnie transcendentny, absolutnie inny. Jest inny niż wszystko inne, inny inaczej niż inni są inni, inny innością wcześniejszą niż wszelka inna inność. Jest nieskończonością, która wyprowadza nas poza byt. „W niewyobrażalnej przeszłości, która nigdy nie była teraźniejszością<sup>10</sup> powoduje wstrząs, nad którym nie potrafimy zapanować. Jest Nieskończonością, a Nieskończoność to bezmiar, który nie może zawrzeć się w świadomości, transcenduje ją, transcenduje poznanie, transcenduje immanencję. Ja nie obejmuję i nie mogę objąć Nieskończoności, ona natomiast „mnie dotyczy i mnie otacza (...) Jestem świadectwem – czyli śladem i chwałą – Nieskończoności<sup>11</sup>”.

<sup>5</sup> Tamże, s. 125-126.

<sup>6</sup> Tamże, s. 128.

<sup>7</sup> Tamże, s. 128.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *De la phénoménologie à l'éthique*, „Espiril” 1997, lipiec, s. 139; cyt. za: B. Skarga, *Wstęp*, do: E. Lévinas, *Ciałość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. XXVII.

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Bóg i filozofia*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 129.

<sup>10</sup> Tamże, s. 133.

<sup>11</sup> Tamże, s. 139.

Transcendencja Boga nie daje się wypowiedzieć, ani pomyśleć, w „języku bytu, stanowiącym żywioł filozofii<sup>12</sup> – czytamy w *O Bogu, który nawiedza myśl* – pomiędzy [N]nią a filozofią jest nieprzebyty dystans. W języku ontologii nie możemy mówić o Bogu, jest on do tego zbyt „ułomny”. Jest taki, bo myśli i mówi tylko o tym, co przynależy do „czynu bycia”, bo uważa, że nie można niczego mówić i myśleć poza ową przynależnością i tym, co ją modyfikuje.<sup>13</sup> Język ontologii „uważa”, że myślenie sensowne to tyle samo, co myślenie bytu. Myśląc Boga, wkładamy Go w „czyn bycia”, w bycie bytu, to zaś jest nieuprawnione, bo Bóg Biblii to Coś–Ktoś ponad bytem i ponad byciem, to transcendencja. Bóg to inność niemożliwa do wypowiedzenia, to absolutna inność. My jesteśmy–żyjemy w świecie, nasz język, słowa, pojęcia i myśli są z tego świata. Pomiędzy nami a Bogiem, pomiędzy światami, do których przynależymy, jest nieprzebyty dystans, nieprzebyty ani w teraźniejszości, ani w przyszłości. Wszystkie nasze myśli i słowa, które chcą być o Bogu, mijają się z [C]celem, wszystkie są złe i niewłaściwe. Nie możemy mówić o Bogu nie tylko dlatego, że nasze pojęcia, nasz język, nie są do tego wystarczające, ale też dlatego, że mówiąc, mówimy zawsze o czymś, co było jakoś przez nas, lub innych, doświadczone. Można powiedzieć, że nie mówimy o Bogu, bo nie potrafimy Go doświadczyć, bo nasze doświadczenie sięga tylko bytów, a Bóg nie jest bytem. Można tak powiedzieć, można obwiniać filozofię za jej braki i siebie za ułomność naszego poznania. W *Ciałości i nieskończoności* jednak czytamy, że: „Boga nie można bezpośrednio zrozumieć przez zwrócenie ku Niemu wzroku nie dlatego, że nasza inteligencja jest ograniczona, ale dlatego, że relacja z nieskończonością respektuje całkowitą Transcendencję Innego<sup>14</sup>”. Tu wyłania się problem: narzędzia poznawcze, jakimi dysponuje człowiek, są niewystarczające, można przyznać, że nie jesteśmy i nigdy nie będziemy w stanie poznać Boga. Można nieco zuchwale powiedzieć, że skoro stworzenie nie może poznać stwórcy, to nie jest to jego wina, ale samego stwórcy, który albo nie chce być poznany, albo to, co stworzył, jest na tyle nieudolne, że poznać go nie potrafi. Można też zgodzić się ze stwierdzeniem, że ontologia nie jest drogą do Boga, i szukać innych możliwości zbliżenia się ku Niemu. Zapytajmy więc, co by było, gdybyśmy mieli jakieś inne „doświadczenie” – nie nazywające i nie wypowiadające, nie posługujące się inteligencją, nie używające pojęć (coś w rodzaju buberowskiego Ja–Ty). Odpowiedź jest zaskakująca: nic by nie było.

<sup>12</sup> Tamże, s. 141.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 114.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *Ciałość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 78-79.



Nie byłoby, bo żeby czegoś doświadczyć, trzeba spotkać to w terażniejszości, Bóg zaś jest dla nas zawsze w przeszłości wcześniejszej niż wszelka przeszłość, w przeszłości, która nigdy nie była naszą terażniejszością. Tu pojawia się niebezpieczeństwo. Jeżeli Bóg jest dla nas przeszłością, która nigdy nie była naszą i nigdy nasza nie będzie, to możemy zapytać, gdzie w ogóle jest Bóg. Możemy zapytać, dlaczego wycofał się, odszedł ze świata, dlaczego zostawił człowieka bez siebie i bez nadziei na siebie. Kontynuowanie tych pytań może nas zaprowadzić gdzieś w obszary mówienia o nieobecności Boga w świecie, o samotności człowieka, o porzuceniu go.

W świecie, w którym żyjemy, pragniemy Boga, pragniemy [T]tego, co nie jest stąd i n i g d y stąd nie będzie, pragniemy [T]tego, który jest ze świata, w którym my nie jesteśmy i n i g d y nie będziemy. Pragniemy pragnieniem bez spełnienia, pragnieniem, o którym czytamy: „żadna podróż, żadna zmiana klimatu i krajobrazu nie mogą zaspokoić pragnienia zmierzającego w tamtą stronę (...) Pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego”<sup>15</sup>. „Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy”<sup>16</sup>.

Jeżeli Bóg, pragnienie Nieskończonego–Nieskończoności, jest tym, co ukierunkowuje życie człowieka, to dziwne jest, że człowiek nie może mówić ani myśleć o [T]tym najważniejszym. Przecież chyba jakoś powinien... A może Bóg nie jest najważniejszy, może chodzi o innego – o człowieka i odpowiedzialność za niego, może to jest najważniejsze, ale nie będzie to chyba prawdą, bo inny człowiek, jego twarz, to ślad Boga; to dlatego wezwany jestem do odpowiedzialności. W *Całości i nieskończoności* czytamy, że „metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi”<sup>17</sup>, że „do Boga niewidzialnego, lecz osobowego, nie można dotrzeć inaczej niż przez relację z ludźmi”<sup>18</sup>. Więc jednak jest droga, wiedzie przez twarz bliźniego, przez relację z nim.

Kim jest bliźni? Jest innym, inny ma być drogą do innego Innego, mamy w innym szukać jeszcze innego i to na dodatek Innego. Jak możemy go znaleźć, skoro nie wiemy nawet, jaki jest ten, w którym szukamy. Jak możemy znaleźć palącą się świecę w jednym z pokoi domu, którego progu nigdy nie przekroczymy? Optymista powie, że może nocą dostrzeżemy w jednym z okien jej blask... Ślad ognia w pokoju, ślad Boga w człowieku. Spróbujemy

podejść, ale nie przyniesie to sukcesu, bo... jak w wierszu B. Leśmiana, „to był głos i tylko-głos, i nic nie było, oprócz głosu!”<sup>19</sup>, tak tu był ślad i tylko ślad. Zapytajmy więc, czy Bóg odszedł z drugiego, ze świata? Czy pozostał po sobie tylko ślad, czy też tylko-ślad? Jeżeli tylko ślad, to znaczy, że był, że przeszedł, jeżeli zaś tylko-ślad to... może nigdy go tu nie było, był tylko ślad, on pozostał niepoznaną Transcendencją, a my popełniliśmy ten sam błąd co leśmianowscy bracia, myśleliśmy, że jeżeli jest ślad, to musi być ktoś, kto go zostawił, ktoś, kto był. Tak jak oni nie wiedzieli, że może być „tylko-głos”, tak my nie wiedzieliśmy, że może być tylko-ślad.

Inny człowiek, w jego twarzy nieskończenie Inny, „wzywa nas”... więc jest nadzieja, więc nie tylko-ślad, ktoś był, zostawił ślad w twarzy drugiego. Stoimy przed drugim i wiemy, że „wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka”<sup>20</sup>. Cóż daje nam ta wiedza? Czy rzeczywiście pomaga? Inny człowiek jest dla mnie inny, dzieli mnie od niego nieprzebyty dystans. Oboje jesteśmy śladami Boga – nasze twarze są śladami Boga, świat jest pełen śladów, patrzymy na nie i co? Nic, jedyne, co potrafimy powiedzieć o [T]tym, który je zostawił, to „Inny”. Dlaczego? Może dlatego, że nie potrafimy odczytać tych śladów, a może dlatego, że [T]ten, kto je zostawił, zwyczajnie tego nie chciał – zamazał ślady. Tischner w *Filozofii dramatu* pisał, że ktoś, kto zamazuje swe ślady, coś – właśnie przez to – o sobie mówi. Może zatem Lévinasowski Bóg mówi, że nie chce być poznany, nie chce, by ktoś doszedł do [N]niego, po Jego śladach (czyżby Bóg chciał być sam?).

Bądźmy jednak uparci i pytajmy – szukajmy dalej, wróćmy jeszcze raz do drugiego, spróbujmy pójść od tego momentu inną drogą. Mówiliśmy już, że przez relację z ludźmi można dotrzeć do Boga<sup>21</sup> i że Nieskończoność drugiego<sup>22</sup> nie pozwala na poznanie. Czym jest owa Nieskończoność? Może Lévinas chciał powiedzieć, że w drugim Bóg jest w taki sposób, że dusza drugiego jest drogą do Nieskończoności – wtedy trzeba przyznać mu rację. Otworzyła się „wyrwa, która prowadzi do Boga”<sup>23</sup>, pomogła relacja, twarzą w twarz ukazała „Nieskończoność innego człowieka”<sup>24</sup> jako ślad Nieskończonego Innego – Boga. My chcemy poznać tak jak zawsze, zbadać empirycznie, objąć pojęciem, tyle że w tym przypadku to, co chcemy poznać, jest nieobjęte – zdaje się mówić Lévinas. Pozostaje nam tylko uwierzyć, że Bóg istnieje. Pozostaje nam wiara, nie wiedza, pozostaje nam teologia, nie filozofia. Zaraz, zaraz... dlaczego mamy wierzyć, przyjmując

<sup>15</sup> Tamże, s. 18.<sup>16</sup> Tamże, s. 19.<sup>17</sup> Tamże, s. 78.<sup>18</sup> Tamże, s. 79.<sup>19</sup> B. Leśmian, *Dziewczynna*.<sup>20</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 78.<sup>21</sup> Por. tamże, s. 79.<sup>22</sup> Por. tamże, s. 81.<sup>23</sup> Tamże, s. 79.<sup>24</sup> Tamże, s. 81.

to, co o Bogu mówi Lévinas? Możemy przecież, opierając się na jego własnej koncepcji, zapytać, skąd i jak mógł pisać o Bogu to, co pisał, jeżeli nie można Go poznać i nic o Nim powiedzieć (no chyba, że można...). Po co wyrażał niewyraźne na kartkach swej książki, przecież podobno nie można (no chyba, że można...). Nasuwa się wniosek, że gdyby sam Lévinas był przekonany do tego, co pisał o Bogu, to jego myśl powinna mieć kształt znaku zapytania, a jego książka puste strony, tak jednak nie jest – strony są pełne liter i to liter próbujących mówić o Transcendentnym, Niewyraźnym, Innym, o „niewyobrażalnej przeszłości, która nigdy nie była teraźniejszością”<sup>25</sup>. Cóż, albo Lévinas jest Bogiem, albo z jego koncepcją jest coś nie tak...

Świat Lévinasa to dziwny świat. Człowiek nie może o Bogu ani myśleć, ani mówić, może go jedynie pragnąć pragnieniem, które nigdy nie będzie zaspokojone. Wyobraźmy sobie... drogę, u jej początku stoi człowiek. Ktoś budzi w nim pragnienie domu, wskazuje drogę i mówi: idź tą drogą, pragnij domu, pragnij pragnieniem, które się w tobie obudziło, idź za tym pragnieniem, bądź tym pragnieniem. Człowiek z uśmiechem na twarzy chce wyruszyć w drogę, chce iść do domu, ale ktoś mówi jeszcze: Wiesz, to pragnienie jest nie do zaspokojenia. Spotkasz na swej drodze wielu, podobnych do siebie, oni też noszą w sobie ślad pragnienia owego domu, oni też wiedzą, że to pragnienie jest nie do zaspokojenia. Zatrzymajcie się, pozwólcie przemówić waszym twarzom, bądźcie za siebie odpowiedzialni. Budujcie domy, jakie zbudować potraficie, mieszkać w nich i zawsze miejcie świadomość, że to, co macie, nie jest tym, czego pragniecie. Dziwny obraz... Świat na wskroś przeniknięty „optymizmem”. Kim jest w tym świecie Bóg? Czy kartezyjański złośliwy demon aby na pewno przestał zwodzić? Czy ten świat to prawda, czy też tylko fascynująca koncepcja powstała pod jego wpływem?

Zastanawiające jest, czy wielu ludzi pragnęłoby żyć w świecie Lévinasa... A może wybraliby świat, w którym człowiek, z dnia na dzień, traci złudzenia na rzecz prawdy (czy świat Lévinasa to prawda, czy też tylko złudzenie?). Świat, w którym jest rozum i sens, w którym człowiek może jakoś myśleć i mówić o Bogu, świat, w którym spełnia się metafizyczne pragnienie. Świat, w którym człowiek może „być u siebie w tym, co inne”, w którym inny nie jest inny, świat tak bardzo przez Lévinasa krytykowany.

ANNA LOREK

## KRYTYKA I PRZEKONANIE

Mon maitre disait: ne vous detournez pas de ce que vous craignez rencontrer; ne contournez jamais l'obstacles, mais affrontez-le de face<sup>1</sup>.

Paul Ricoeur

Lista dzieł Paula Ricoeura odsłania imponujący dorobek. Imponujący nie tylko z uwagi na ilość prac, lecz w szczególności z powodu rozległości obszarów zainteresowań tego filozofa. Świadczą o tym między innymi części *Filozofii woli*, a także *De l'interpretation. Essai sur Freud, Conflit des interpretation, Histoire et verite, Temps et récit, czy Soi-même comme une autre*.

*Krytyka i przekonanie*<sup>2</sup> jest pracą pod pewnymi względami szczególną. Stanowi ona zapis rozmowy przeprowadzonej z autorem *Filozofii woli* przez François Azouviego i Marka de Launay. Specyfika tego dyskursu polega na tym, iż problematyka filozoficzna jest omawiana w kontekście rzeczywistych zdarzeń z życia filozofa. Zaś splot przekonania i krytyki ukazuje się jako paradygmat postępowania filozoficznego. Ponadto książka ta przyjmuje postać polemiki ze współczesnością, podejmując takie tematy, jak miejsce religii w społeczeństwach zlaicyzowanych czy obecność przemocy u podstaw polityki.

Oto jak sam Ricoeur podkreśla wyjątkowość rozmowy jako formy dyskursu:

Przynajmniej raz w życiu chcę zaryzykować to, co właśnie umożliwia dialog, to znaczy wypowiedź mniej kontrolowaną. (...) Poziom, na którym za

<sup>1</sup> „Mój nauczyciel mówił: nie unikaj tego, czego obawiasz się spotkać, nigdy nie omijaj trudności, lecz wyjdź im naprzeciw”, François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, La Decouverte, Paris 2001.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Bóg i filozofia*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 133.

moment się znajdziemy, będzie dokładnie w połowie drogi od autocenzury i od zwierzenia, będzie to zatem forma wypowiedzi pozwalająca uniknąć tego, co sam ze sobą i pustą białą kartką być może skreśliłbym, ale przede wszystkim to, czego bym nie napisał<sup>3</sup>.

*Krytyka i przekonanie* to praca wielowątkowa i dwubiegunowa. Na pierwszy plan wysuwają się osobiste doświadczenia, stanowiące tło dla przedsięwzięć naukowych. Doświadczenie wojny i niewoli przyczynia się do przeformułowania poglądów politycznych Ricoeura. Od 1957 roku Paul Ricoeur nauczał w Stanach Zjednoczonych. Z tego okresu pochodzą jego spostrzeżenia dotyczące m.in. różnic w systemach kształcenia, amerykańskim i francuskim, a także refleksje dotyczące roli uniwersytetów jako instytucji publicznych. Poza dominującym wątkiem biograficznym pojawiają się zagadnienia filozoficzne, które znalazły swoje odbicie w pracach. Na przykład interpretacja dzieła Freuda opublikowana w *De l'interprétation. Essai sur Freud* zostaje przedstawiona na tle konfliktu, którego była zarzewiem. Znany wówczas freudysta Jacques Lacan zarzucił autorowi *Eseju o Freudzie* brak uczciwości intelektualnej, gdyż uważał wyniki badań zawarte w owej pracy za zapożyczone ze swojej myśli. W istocie Ricoeurowska interpretacja myśli Freuda była niezależna od badań Lacana, tudzież jakichkolwiek inspiracji płynących z jego strony, i została przedstawiona przez Ricoeura w formie wykładów na Sorbonie, jeszcze zanim autor *Konfliktu interpretacji* zetknął się z myślą Lacana.

Niektóre wątki zawarte w *Krytyce i przekonaniu* można rozpatrywać w optyce zapytywania o prawdę, prawdę polityki, prawdę religii: jednej czy wielu, prawdę filozofii, prawdę dzieła sztuki. Nie bez znaczenia pozostaje również problem zła.

Dwubiegunowość dotyczy rozpatrzenia problemów z uwzględnieniem, z jednej strony, siły przekonań, z drugiej – znaczenia krytyki. Ricoeur odróżnia krytykę destrukcyjną od takiej, która jest niezbędna dla myślenia filozoficznego, jak i samego życia: religijnego, społecznego, politycznego.

## I. OD FILOZOFII WOLI DO KONFLIKTU INTERPRETACJI

Znaczna część pracy *Krytyka i przekonanie* odsłania wiele wątków biograficznych, które nie pozostają bez znaczenia dla rozwoju intelektualnego przyszłego profesora filozofii, Paula Ricoeura. Warto podkreślić, iż za-

<sup>3</sup>Tamże, s. 7.

równy dzieciństwo, jak i wiek młodzieńczy naznaczone były silnym wpływem protestantyzmu, a rozbudzona wrażliwość intelektualna i fascynacja filozofią inspirowały myślenie krytyczne. Pierwszy nauczyciel filozofii, Roland Dalbiez, uczył przyszłego autora *Filozofii woli* odwagi w podejmowaniu trudu krytycznego myślenia, polemiki i argumentacji,<sup>4</sup> a także wpoił niechęć do idealizmu. Tezy idealistów miały dla niego tyle sensu, ile mającena psychotyków. Lekcje filozofii prowadzone przez Dalbiez nie zaowocowały pozytywnym wynikiem egzaminu składanego przez Ricoeura do elitarnej L'École Normale Supérieure,<sup>5</sup> lecz umiejętności polemiki i argumentacji miały znaczenie w dalszej jego karierze naukowej.

W kręgu mistrzów autora *Symboliki zła* jest Gabriel Marcel. Zarówno Marcel, jak i Dalbiez nie odślonili swojemu uczniowi ostatecznych wytycznych myślenia, lecz zaszczytlili sztukę dyskusji. Tymi słowami Ricoeur oddaje sprawiedliwość swojemu mistrzowi – przyjacielowi Gabrielowi Marcelowi: „Sądzę, że to właśnie jemu zawdzięczam, iż ośmieliłem się filozofować i robić to w sytuacji polemicznej”<sup>6</sup>.

Szczegółowe badanie źródeł, wpływów i fascynacji, jakie inspirowały myśl filozoficzną Paula Ricoeura, mogłoby się stać tematem obszernej rozprawy. W tym miejscu chciałabym – w najogólniejszym zarysie – określić tę filozofię. Sytuuje się ona na skrzyżowaniu, z jednej strony, tradycji filozofii refleksyjnej, z drugiej – filozofii zwanej kontynentalną oraz hermeneutyki. Troska autora *Konfliktu interpretacji* stale koncentrowała się na zachowaniu uczciwości intelektualnej, by, jak powiada: „nie zdradzić tego, co zawdzięczam tej czy innej inspiracji”<sup>7</sup>. Rozległe obszary zainteresowań, które znalazły swoje odbicie w licznych pracach w postaci całościowych wykładów, nie stanowią zwartego systemu. Ricoeur, będąc rzecznikiem porządku myśli i ścisłości wykładu, unika totalizowania. W tym sensie, iż pozostawia przestrzeń dla pytania. Pytania, któremu nie towarzyszy obawa, by odpowiedź zawierała się w rozpracowanym już obszarze. Jeśli przekracza osiągnięty zakres filozoficznych badań, oznacza to konieczność podjęcia nowego wysiłku myślenia w imię rzetelności filozoficznej i uczciwości intelektualnej. Czytamy:

<sup>4</sup> „L'art de la question disputee m'enchantait” – słowa, którymi Ricoeur wyraził uznanie dla umiejętności pedagogicznych swojego pierwszego nauczyciela filozofii, Rolanda Dalbiez. P. Ricoeur w: F. Azouvi, M. de Launay, *La Critique et la Conviction*, Colmann-Levy, Paris 1995, s. 17.

<sup>5</sup> Miało to miejsce w dobie idealizmu. Praca egzaminacyjna miała temat: *Dusze łatwiej poznać niż ciało*. Ricoeur argumentował, że jest wprost przeciwnie, i na możliwie 20 punktów otrzymał 7.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46.

każdą książkę określa osobny problem. Zależy mi zresztą bardzo na idei, że filozofia zwraca się do określonych problemów, do dobrze wyodrębnionych kłopotów myślenia. (...) Moje książki zawsze miały ograniczony charakter. Nigdy nie stawiałem ogólnych pytań w rodzaju „Czym jest filozofia?” (...) po zakończeniu pracy zostają skonfrontowany z czymś, co się ostatniej książce wymyka, co z niej wykracza, co staje się natręctwem i stanowi najbliższy temat, jakim się zajmę<sup>8</sup>.

Przyjrzyjmy się problemowi zła. Wiąże się on z problemem winy. Wyłonił się z problematyki o inspiracji augustyńskiej dotyczącej zła i grzechu. Nie bez znaczenia też pozostaje fascynacja Ricoeura rozprawą Lutra o podległej woli w *O wolności chrześcijańskiej*, a także problematyką przedstawienia obecna w tragedii greckiej.

Problem woli rozpatrywany jest w trzech częściach *Philosophie de la volonte*. Z punktu widzenia analizy zła najbardziej zajmująca jest ostatnia część rzeczonyj pracy *Symbolika zła*. Jest ona też wyrazem zmiany metody, przejścia od fenomenologii eidetycznej do hermeneutyki. Fenomeny zła nie są już analizowane w świadomości, lecz przez interpretację symboli językowych, obecnych w wielkich kulturach. Odwołanie do języka symbolicznego wynika z przekonania o potencjale jego „nośności” jako języka źródłowego, który uprzedza wszelkie racjonalizacje. Jest rodzajem znaku, który pod sensem zewnętrznym skrywa sens symboliczny dostępny przez interpretację. Symbol inspiruje interpretację, podsuwając sens jako zagadkę i w ten sposób „daje do myślenia”. Odsłania nowy rodzaj doświadczenia i sposób rozumienia siebie, który respektuje obecność zła. Ricoeur przyznaje prymat narracyjnej postaci symbolu, jaką jest mit. Analiza czterech wybranych typów mitów: dramatu stworzenia w micie sumeryjskim, historii upadku w micie adamicznym, wizji tragicznej i mitu duszy wygnanej wstępnie ujawnia ich nieredukowalność. Ostatecznie jednak wychodzi na jaw spójność komunikatu symbolicznego. Objawia on tę stronę zła, która nie wynika z wolności człowieka; zła, które nie jest czynione, lecz zastane, już obecne, zawsze niezrozumiałe.

Zagadnienie winy zaprowadziło Ricoeura do zainteresowania Freudem, do jego hermeneutyki redukcyjnej. Redukcyjnej, gdyż dyskurs został sprowadzony – zredukowany do ekonomiki popędów. Zaliczając słynnego psychoanalityka do kręgu „mistrzów podejrzeń”, obok Marksa i Nietzschego, uczynił go stroną wielkiej polemiki. Dotyczyła ona sytuacji

<sup>8</sup>Tamże, s. 119-120.

podmiotu, rzeczywistej roli religii, funkcji języka. Wymagała ponownego przemyślenia filozofii *cogito* i stanowiła wyzwanie dla fenomenologii religii. Zaowocowała pracą *De l'interpretation. Essai sur Freud*.

Istotna jest też polemika ze strukturalizmem, zgodnie z którym język to tylko pozaczasowy system znaków, funkcjonujący bez zapośredniczenia podmiotowego. Ricoeur przeciwstawił takiemu rozumieniu języka pojęcie dyskursu. Dyskurs to zdarzenie, które realizuje się w czasie i pokazuje tego, kto mówi. Ponadto różni się także tym od języka jako systemu, że zawiera pojęcie referencji, które dotyczy tego, „o czym” mowa w tekście. W ten sposób dyskurs wyraża świat. W przestrzeni dyskursu spotyka się zdarzenie i znaczenie. Odbiciem polemiki z hermeneutyką Freuda, z jednej strony, i strukturalizmem, z drugiej, jest *Conflit des interprétation*, opublikowany w 1967 roku.

Pojęcie dyskursu stanowi także przekroczenie problematyki symbolu jako przedmiotu interpretacji. Ricoeur doszedł do wniosku, że sens symboliczny rozwija się w kontekście, w obrębie tekstu. Hermeneutyka staje się przede wszystkim interpretacją tekstualną. To, co należy w tekście zinterpretować, to pewna „propozycja świata”, rzeczywistość przeobrażona przez wyobraźnię, tj. powieść, dramat, bajka, poezja. Pojęcie wyobraźni związane jest z teorią metafory. Metafora polega na podstawieniu słowa w miejsce wyrażenia dosłownego. Podstawową jednostką znaczeniową metafory jest słowo, lecz dopiero w zdaniu możliwe jest „metaforyczne zwichnięcie”.

W *Temps et récit* Ricoeur podejmuje problematykę relacji pomiędzy czasem i narracyjnością. Wprowadza kategorie *mythos* i *mimesis*, w nawiązaniu do *Poetyki* Arystotelesa. *Mythos* oznacza ułożenie faktów w intrygę, *mimesis* – twórczą imitację (*imitation, representation*), która za pośrednictwem języka umożliwia rozwinięcie fikcyjnej akcji.

To, co czytelnik przyswaja poprzez tekst, poprzez lekturę dzieła, to pewna propozycja świata. Rozumieć to „pojmować siebie wobec tekstu”.

Autor *Krytyki i przekonania* przyznaje, iż właśnie zagadnienie narracyjności przyczyniło się do ukształtowania jego poglądów estetycznych. Przyznaje prymat malarstwu niefiguratywnemu, odkrywając w nim prawdziwą funkcję *mimesis*. Nie w tym sensie, że pomaga odnaleźć odwzorowane aspekty rzeczywistości, lecz odkrywa takie rejestry doświadczenia, które nie istniały przed dziełem. Ricoeur podkreśla słuszność słynnego stwierdzenia Andre Malreaux, iż wielcy artyści nie kopiują świata, lecz są jego rywalami.

Zagadnieniem polemicznym jest rozpatrzenie tego, co nazywamy prawdą dzieła sztuki, w stosunku do klasycznej koncepcji prawdy.

## II. HISTORIA I OBOWIĄZEK PAMIĘCI

Dzieje współczesne obfitują w wydarzenia, których wymowa wykracza poza wyjaśnienia w kategoriach analiz historycznych. Takiemu pojęciu wydarzenia lub wręcz – używając Ricoeurowskiego pojęcia – antywydarzenia odpowiada pojęcie totalitaryzmu.

Ricoeur, po inwazji wojsk sowieckich na Budapeszt, w artykule pt. *Paradoks polityczny* poszukiwał odpowiedzi na pytanie o to, jak możliwe było sankcjonowanie przez komunistów przemocy politycznej?<sup>9</sup> Uzasadnienia poszukiwał w ideologii marksizmu, która upatrywała źródła zła w ucisku robotników. Wykorzenienie wycisku stało się celem nadrzędnym niezależnie od metod. Istotnie cel uświęcił środki. Takie wyjaśnienie, zakładające racjonalne poszukiwanie przyczyn, jest mało wystarczające.

Zagadnieniem, do którego odwołuje się autor *Paradoksu politycznego*, jest tzw. podwójna twarz władzy politycznej. W ogólnym przekonaniu u podstaw państwa winne spoczywać racjonalne zasady. Wyrazem tych zasad jest konstytucja. Paradoksalnie niemal każde państwo zbudowane jest na szczątkach tzw. przemocy założycielskiej (np. podbój, uzurpacja).

Istnieje w państwach władza decydowania, zdolność chcenia, arbiter, który jest innej natury niż wola racjonalnego współżycia społeczeństwa obywatelskiego. Poważnie zajmując się teraz tym problemem, sądzę bowiem, że nie możemy go uniknąć, jeśli pragniemy w sposób filozoficzny myśleć o polityce, to znaczy o zaawansowanej formie racjonalności zawierającej również archaiczną formę irracjonalności<sup>10</sup>.

Idea paradoksu polityki zakłada, że polityka jest możliwa o tyle, o ile istnieje kompromis pomiędzy porządkiem horyzontalnym i wertykalnym, rządzonych i rządzących. To, co jest możliwością polityki, jest zarazem możliwością przemocy w jej obrębie. Kompromis miałby polegać na utrzymaniu przez rządzących racjonalności zasad sterujących życiem społecznym, z jednej strony, i rezygnację z ich dominacji nad rządzonymi – z drugiej.

Rola filozofa sprowadza się do zbadania „genetycznych” składowych polityki, z porządku kosmicznego, moralnego i politycznego.

Powinność filozofa w tej kwestii polega na pokazaniu z jednej strony, że polityka [*la politique*] jako składowa władzy nie wyczerpuje tego, co polityczne

<sup>9</sup> Por. tenże, *La paradoxe politique*, „Esprit” 1957, nr 5; za: tenże, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 139.

<sup>10</sup> Tenże, *Krytyka i przekonanie...*, dz. cyt., s. 143-144.

[*le politique*] jako struktury rzeczywistości ludzkiej, z drugiej zaś, że to, co polityczne, nie wyczerpuje całego obszaru antropologicznego, ponieważ w innych rejestrach – moralnym i religijnym – odnajdujemy problematykę pierwszeństwa, wyższości i zewnętrżności, co do której można było przypuszczać, iż jest specyficzna dla tego, co polityczne<sup>11</sup>.

Mówiąc o wyższości, autor *Paradoksu polityki* ma na myśli wyższość uznaną. Pojęcie to przywodzi na myśl pojęcie uznania w rozumieniu Hegla: pan jest panem, o ile zyska uznanie w oczach niewolnika, niewolnik jest niewolnikiem, o ile sam siebie za takiego uważa. Wyższość uznana w rozumieniu Ricoeura to taka wyższość, która została przyjęta krytycznie.

Zjawisko i zarazem nowość totalitaryzmu zasadza się na próbie stworzenia ładu od podstaw, w tym sensie, że bez odwołania do jakiegokolwiek paradygmatu. Totalitaryzm dąży do tego, by zbiorowość ludzi uformować w masę ludzką podległą tylko i wyłącznie jednej „zasadzie organizującej”: państwu. Zniszczenie więzi międzyludzkich przyczynia się do egzekwowania tylko jednej lojalności, lojalności wobec państwa, ucieśnionego w osobie wodza, wyższości nie uznanej, lecz narzuconej.

Masa ludzka bez twarzy ułatwia to, co jest znakiem szczególnym totalitaryzmu: eksterminację.

Eksterminacja jest zbrodnią przeciwko ludzkości. Zło absolutne wychodzi na jaw, gdyż ofiarą staje się ktoś, kogo wina polega tylko na tym, że „niewłaściwie” przyszedł na świat, np. w rodzinie żydowskiej. Ricoeur określa eksterminację odwrotnością narodzin, gdy winą jest sam fakt urodzenia. Pojęcie zbrodni przeciw ludzkości dotyczy w sposób szczególny nazizmu.

Zdaniem Ricoeura są dwie możliwości wyjaśnienia totalitaryzmu, wspomniana już próba wyjaśnienia w porządku historycznym oraz w optyce zła absolutnego. O ile historycznie można porównać formy totalitaryzmu nazistowskiego i sowieckiego, nie można porównać form zła. Nie istnieje dający się zastosować do poszczególnych przypadków system zła, „zło jest z natury nie-podobne, diaboliczne, to znaczy jest rozproszonym, podziałem. (...) jest za każdym razem wyłącznie jedyne”<sup>12</sup>.

Na społeczeństwach spoczywa obowiązek pamięci, polegającej na krytycznej ocenie historii.

Potrzebujemy tu pojęcia pamięci zbiorowej, to ona bowiem krytycznie pracuje historię. Potrzebujemy pojęcia pamięci zbiorowej, by móc krytycz-

<sup>11</sup> Tamże, s. 147.

<sup>12</sup> Tamże, s. 159.

nie oceniać historię. I odwrotnie – pamięć zbiorowa może sprzeciwiać się tendencji historii do oficjalnego usankcjonowania *pewnego* stanu pamięci, pamięci ideologicznej. Na przykład znaczna część historii XIX wieku była historią władzy politycznej. Myślano więc o historii jak o tym, co jest na służbie wielkości narodowej, która służyła wzmocnieniu, nie spełniając jednak pod tym względem funkcji krytycznej czujności. Oficjalna historia jest – ujmijmy to w ten sposób – pamięcią zbiorową oficjalnie usankcjonowaną, zamiast być pamięcią krytyczną<sup>13</sup>.

Doniosłość tego stwierdzenia daje się odczuć w świetle aktualnej „współpracy” pomiędzy Polską i Rosją w sprawie kontynuacji śledztwa dotyczącego zbrodni katyńskiej. Z punktu widzenia Rosji zbrodnie popełnione w latach 40. na terenie ZSRR nie są ludobójstwem nie podlegającym przedawnieniu. Ponadto – w świetle rosyjskiego prawa – zabójstwo nie jest przestępstwem, jeżeli zostało popełnione na rozkaz przełożonych. Jest to wyjaśnienie absurdałne, sankcjonujące zło. Potwierdza potrzebę krytycznego przemyślenia historii, a także takiej analizy, która rozważa podobne tragedie w optyce zła absolutnego.

### III. JEDNA CZY WIELE RELIGII?

Przestrzenią realnego istnienia religii jest społeczeństwo. Lecz społeczeństwo może stanowić zarazem przestrzeń negacji jej prawa do istnienia.

Problem podjęty przez Ricoeura wychodzi od pojęcia laickości. Ma ono dwojaki sens: z jednej strony laickość państwa, która określa się przez „powstrzymanie się” w tym sensie, że państwo „nie uznaje ani nie wspomaga żadnego wyznania”<sup>14</sup>. Wspólnoty religijne funkcjonują w formie publicznych stowarzyszeń kulturalnych, podlegających prawu. Z drugiej strony jest laickość społeczeństwa obywatelskiego, nazwana dynamiczną, polemyczną, otwartą na publiczną dyskusję.

Istotną i niezbywalną cechą społeczeństw pluralistycznych powinna być zdolność akceptacji „nierozwikłanych różnic zdań” i, co się z tym wiąże, otwartość na możliwości publicznej debaty. Siła wyrażanych treści miałaby się opierać na sile argumentacji.

<sup>13</sup>Tamże, s. 178.

<sup>14</sup>Tamże, s. 184.

Problematyka laickości wpisuje się w problematykę edukacji. Ricoeur rozpatruje przykład francuski, jednak wnioski mogą być pouczające także dla innych społeczeństw.

Szkoła jest przestrzenią konfrontacji obydwu typów laickości. Pełni funkcję publiczną z ramienia państwa i jej zadaniem jest „dystrybucja wiedzy”. Kwestią polemiczną jest to, czy laickość szkoły powinna pociągać za sobą laickość w stosunku do takich zagadnień, które odnoszą się do źródeł żydowskich czy chrześcijańskich.

Uznaję za całkowicie nieprawdopodobne, aby w nauczaniu publicznym, pod pretekstem właściwej państwu laickości powstrzymywania się, nie omawiano nigdy, pokazując całą głębię ich znaczenia, wielkich postaci judaizmu i chrześcijaństwa. Dochodzi do paradoksu, ponieważ dzieci dużo lepiej znają panteon grecki, rzymski czy egipski niż proroków Izraela lub przypowieści Jezusa. Znają one wszystkie przygody miłosne Zeusa, znają przygody Odysa, ale nigdy nie słyszały o *Liście do Rzymian* ani o *Psalmach*. Otóż teksty te są fundamentem naszej kultury, faktycznie w dużo większej mierze niż mitologia grecka<sup>15</sup>.

Ricoeur postuluje to, z czym trudno się nie zgodzić, by rolą szkoły było przekazywanie informacji, lecz także wychowywanie do dyskusji. Postulat ten dotyczy wszystkich cywilizowanych, pluralistycznych społeczeństw.

John Rawls, na którego powołuje się Ricoeur, sformułował w odniesieniu do laickości państw zasadę „konsensusu przez przecinanie się”. Opiera ona dobre funkcjonowanie państw demokratycznych na trzech warunkach, z których najważniejszy dotyczy liberalnej koncepcji religii. Oznacza to, że każda religia powinna zaakceptować to, iż nie jest depozytariuszem całej przestrzeni prawdy.

Problem laickości wpisuje się w aktualną we Francji polemikę dotyczącą sytuacji obecnych tam wyznawców islamu i słynnej kwestii chusty islamskiej. Islam tym różni się od chrześcijaństwa i judaizmu – na tle państwa laickiego – że o ile te ostatnie podjęły wyzwanie połączenia przekonania i krytyki, o tyle w islamie trudno mówić nawet o możliwości rozróżnienia polityki od religii. Nieprzewidywalnym jak dotąd problemem islamu w stosunku do innych religii jest przekonanie o tym, że to właśnie islam jest przestrzenią zamieszkiwania jedynej prawdy.

Problemem lub raczej potrzebą wynikającą z mocno zaznaczającej się obecności wyznawców islamu we Francji jest wypracowanie takiej formy

<sup>15</sup>Tamże, s. 186.

laickości, która nie prowadziła do rozwiązań represyjnych wobec tych, którzy manifestują swoją przynależność religijną.

#### IV. ZAGADNIENIE FILOZOFII W HORYZONCIE INSPIRACJI BIBLIJNYCH

W myśli Paula Ricoeura współlistnieją kwestie filozoficzne i religijne jako dwa odrębne porządki myślenia. Jest to swoista podwójna wierność. „Zawsze... krążyłem pomiędzy tymi dwoma biegunami: biegunem biblijnym oraz biegunem racjonalnym i krytycznym – dwoistością, która ostatecznie utrzymywała się podczas całego mojego życia”<sup>16</sup>.

W obrębie filozofii i religii widoczny jest spłot przekonań i krytyki. Filozofia poniekąd wywodzi się z porządku przekonań, przekonanie religijne ma też wymiar krytyczny. Mówiąc o przekonaniu religijnym, Ricoeur unika odwoływania się do doświadczenia religijnego. Wynika to z jego niechęci wobec wszelkiego rodzaju „bezpośredniości, wylewności, intuicjonizmu”. Zarówno w rozumieniu religii, jak i filozofii odwołuje się do za pośredniczenia językowego w postaci zbioru tekstów, z jednej strony takich, które tworzą kanon religii, oraz takich, które stanowią kanon filozofii.

Tekst biblijny i filozoficzny zakłada odmienny typ lektury (interpretacji), odmiennie założenia i cele. W istocie lektura tekstu biblijnego nie jest samowystarczająca, nie może nie brać pod uwagę np. badań historyczno-filologicznych.

Ricoeur postuluje ideę, by pisma biblijne czytać równolegle z pismami założycielskimi kultury helleńskiej, Homerem, Hezjodem, tragikami. Na użytek pełniejszego rozumienia.

Filozof ten podjął się interpretacyjnej pracy z egzegetą. Oto zarys:

Na pierwszy rzut oka nasze podejścia do tematów wydają się na tyle odmiennie, że robią wrażenie przeciwstawnych sobie. Egzegeta odwołuje się do metody historyczno-krytycznej, ściśle trzymającej się stosowanych w metodologii zasad, (...) a które umożliwiły naszą współpracę. (...) filozof z kolei bierze pod uwagę recepcję tekstu biblijnego myślicieli uformowanych przede wszystkim przez filozofię grecką, a prócz tego przez filozofię współczesną. Problemy stwarza tu nie tyle odmienność tych różnych sposobów myślenia, ile wkroczenie na teren komentarzy biblijnych z narzędziami myślenia – pojęciami, argumentami, teoriami – które od czasów Greków aż po nasze dni wykuwały się poza obrębem biblijnego obszaru<sup>17</sup>.

Osobisty stosunek autora *Filozofii woli* do chrześcijaństwa opiera się na lekturze kerygmatycznej, którą nazywa „lekturą wiary”. W rozumieniu tego, co stanowi trzon wiary chrześcijańskiej – idei Zmartwychwstania Jezusa – odcina się od interpretacji w kategoriach ofiary. Ofiary, która zadość czyni Boskiemu gniewowi. Odwołuje się do nauczania Jezusa: „Nie ma większej miłości niż oddać życie za przyjaciół swoich” (J, XVI, 13) i przyjmuje rozumienie męki i śmierci Jezusa w kategoriach daru. Będąc filozofem i zarazem człowiekiem wierzącym, Paul Ricoeur zadość czyni każdemu ze swych powołań.

Warto zwrócić uwagę na oprawę graficzną polskiego wydania *Krytyki i przekonania*. Na okładce znajdujemy reprodukcję obrazu z 1875 roku, pod tytułem *Cykliniarze*, autorstwa Gustawa Caillebota’a. Dzieło to przedstawia istotnie pracę cykliniarzy, którzy oczyszczają podłogę z warstwy naleciałości. Praca jest czasochłonna i wymaga sporego wysiłku. Dość mroczną całość dzieła przecina strumień światła oblewający ten fragment materii, który już został oczyszczony. Fragment ten jest jasny i czysty.

Praca przedstawiona na obrazie przywołuje na myśl – i jest to jedno z możliwych skojarzeń – pracę krytyczną. Wysiłek myślenia, który włącza element negacji, jaki niesie za sobą krytyka (negacja podmiotu, np. psychoanaliza, strukturalizm), a następnie wysiłek zmierzenia się z nią jest niezbędny w pracy nad rozumieniem. Praca krytyczna jest jak oczyszczanie myślenia. Dotyczy myślenia filozoficznego, lecz również refleksji nad historią, religią, polityką.

Paul Ricoeur nie tylko postuluje włączenie elementu krytyki do myślenia, lecz sam się z krytyką zmierza. *Krytyka i przekonanie* pokazuje odwagę i gotowość tego filozofa do nieustannego przekraczania własnej myśli, a zarazem umiejętność rozpatrywania wielkich pytań w horyzoncie własnego życia. Być może to czyni filozofię Paula Ricoeura autentyczną i porywającą.

#### BIBLIOGRAFIA:

François Azouvi, Mark de Lunay, *La Critique et la Conviction*, Colmann-Levy, Paris, 1995.

François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, La Decouverte, Paris 2001.

Andre Lacocque, Paul Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. Ewa Mukoid, Maria Tarnowska, Znak, Kraków 2003.

Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouvim i Markiem de Lunay*, tłum. Marek Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

<sup>16</sup> Tamże, s. 14.

<sup>17</sup> A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 5-6.

EWA BRYŁA

## WYZWANIA?

Michał Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*,  
Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002, s. 213

Co wspólnego ma stwórczy akt z matematycznym modelowaniem? Jak sens życia łączy się z sensem Wszechświata? Michał Heller na stronach swojej najnowszej książki o prowokującym tytule *Sens życia i sens Wszechświata* podejmuje wyzwanie zbadania zagadnienia tytułowych „sensów”, analizując kwestie nie- rzadko, wydawałoby się, mające niewiele wspólnego z tym tematem. Autor wymownie przekonuje, że sens człowieka, pojedynczej osoby, a także ludzkości, jest ściśle powiązany z sensem Wszechświata. Czy Wszechświat w ogóle może mieć sens? To pytanie wymaga objaśnienia pojęcia sensu, które często jest zamiennie stosowane z pojęciem znaczenia. Sens odnosi się do obiektów pozajęzykowych, natomiast znaczenie do języka. Jeśli sens dostrzegamy we Wszechświecie, to czynimy to w analogiczny sposób, jak dostrzegamy znaczenie wypowiedzi. Zatem interesuje nas, jakie jest użycie i przydatność tej wypowiedzi. Zgodnie z tym Wszechświat ma dla nas znaczenie praktyczne. Tymczasem sens egzystencjalny jest inaczej rozumiany. Może być to cel, do którego człowiek dąży, chwila, którą się cieszy. We Wszechświecie nie ma sensu ograniczonego do chwili, tutaj jest sens lub go nie ma. Sens może być też rozpatrywany inaczej. Może mieć charakter intencjonalny, sens dla kogoś, dla mnie, ale też i dla Boga. Sens jest wartością, szczególnie wartością poznawczą. W fizyce teoretycznej struktura ma sens, jeśli jest skuteczna w modelowaniu świata, to znaczy, jeśli teoria lub model zostały wykorzystane, odniosły sukces empiryczny, okazały się zgodne z przewidywaniami i weszły w siatkę oddziaływań z innymi teoriami.

Wszechświat jest harmonijną całością, której elementy umożliwiają pewne jego zachowania, dlatego nasze teorie i modele są skuteczne i logicznie piękne. Wszechświat daje się racjonalnie badać metodami wypracowanymi przez naukowców i tę cechę należy wiązać z sensem. Wszechświat jest sensowny. Człowiek jako badacz dostrzega tę spójność.

Człowiek jest produktem kosmicznej ewolucji i dlatego między innymi egzystencji człowieka nie da się oddzielić od sensu Wszechświata. W historii ewolucji dokonała się rzecz zadziwiająca. Jakościowy przeskok. Nastąpiło przejście od języka, jakim jest kod genetyczny, do świadomości, będącej przejawem naszej duchowości, racjonalności, twórczości. Długa historia Wszechświata okazała się niezbędna, aby w zaawansowanych stadiach, gdzie panowały niezwykle subtelne warunki, pojawił się węgiel – pierwiastek życia.

Wiara naturalnie podkreśla aspekt sensu Wszechświata, według którego ma on sens dla Boga. Wszystko, co czyni Bóg, ma cel. Sens naszego istnienia we Wszechświecie również został zamierzony. W teologicznej perspektywie świat jest wartościowy, ma znacznie dużo głębsze niż w samej nauce. W perspektywie teologicznej sens człowieka jest również zależny od sensu Wszechświata, tak jak i kosmologii.

Zarówno z nauk matematyczno-przyrodniczych, jak i z teologii można wiele wyczytać, ich język staje się przekątnikiem sensu. Można to wywnioskować z historii. Michał Heller zauważa kształtowanie się nowych dyscyplin, teologii nauki, a także filozofii teologii, których zadaniem byłaby twórcza analiza zagadnień teologiczno-naukowych. Autor dostrzega silną potrzebę pojawienia się nowych dziedzin naukowych, których rozwój pomoże w pełniejszym rozumieniu trudnych, ale nieuniknionych pytań, jakie stwarza nasze poznawanie Rzeczywistości.

Filozof wskazuje na jeszcze inne aspekty analizy relacji naukowo-teologicznych. Mają one również charakter pozytywny. Powszechnie mówi się o konflikcie, jaki narodził przez wieki wzajemnych oddziaływań. Tymczasem autor podkreśla potrzebę poszukiwania dialogu, a przede wszystkim wszechstronnego namysłu nad problemem. Odpowiedzią na to był zorganizowany w 2000/2001 na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dzięki zabiegom autora, międzyuczelniany cykl zajęć pod wspólnym tytułem „Nauka – Wiara”, sponsorowany przez Fundację Templetona. Podobna inicjatywa miała miejsce w Berkeley w 1993 roku. Wtedy to grupa teologów podjęła niezwykle ciekawe pytanie: jak zagwarantować Bogu „ingerencję” w naturalny bieg świata, odwołując się do współczesnych teorii fizycznych. W analizach wykorzystywano takie zagadnienia fizyczne, jak nieokreśloność w mechanice kwantowej, teorie chaosu, wzrost złożoności. Wszystkie te próby prawidłowo odczytują „prześłanie”, że nauka i teologia mają wiele punktów wspólnych.

Między treściami naukowymi i teologicznymi wielokrotnie występowały sprzężenia zwrotne. Dla teologii ten konflikt często okazywał się twórczy, gdyż czasami podejmowała ona aktywny wysiłek zrozumienia nauki, a tym



samym nieuchronnie reagowała przemianą własnych obrazów świata. Według Michała Hellera uwikłanie w archaiczne obrazy utrzymuje się na skutek wszechobecnej naukowej nieświadomości zarówno wśród teologów, jak i samych wierzących. Jest to ogromne obciążenie powodujące osobiste konflikty i dramaty odchodzenia od wiary. Dlatego problem nowego zinterpretowania prawd religii jest pierwszorzędny spośród tych, jakim powinni poświęcić się teologowie.

Michał Heller umiejętnie wylawia fakty będące argumentem na niesprzeczność tych dwóch dyscyplin. Przykładem może być analiza doktryny o bezczasowości Boga (według św. Augustyna i Boecjusza), w porównaniu do matematycznego modelu nieprzemiennego. W rozumieniu niektórych istnienie czasowe jest bezczynne. Tymczasem w tym matematycznym modelu możliwa jest dynamika bez czasu. Podobnie sytuacja ma się z pojęciem miejsca. Filozof podaje zarys roboczego modelu, nad którym pracował wraz z innymi badaczami. Celem modelu było zuniifikowanie ogólnej teorii względności z mechaniką kwantową. Michał Heller dostrzega problem w przejściu od wielu oczywistych pojęć do ich drastycznych i nieoczywistych uogólnień. Nie sposób pominąć w tym kontekście problemu tak zwanych oddziaływań na odległość. W mechanice kwantowej znane są zjawiska polegające na korelacji zdarzeń, tak odległych, że wykluczony jest przekaz informacji między nimi. To oznaczałoby, że zjawiska te mogą być pozostałością po poziomie fundamentalnym, w którym pojęcie odległości nie istnieje. Czy te idee można wykorzystać w teologii? W każdym razie rozszerzają one horyzonty i są wymowną lekcją na temat ograniczoneści naszych potocznych pojęć.

Mimo wielu przykładów, jakimi dysponujemy, problem niespójności między prawdami religijnymi a naukowymi pozostaje. Autor proponuje, aby w tych rozważaniach filozoficznych zastosować osiągnięcia logiki. Człowiek chcący racjonalnie podchodzić do prawd wiary psychologicznie odbiera te różne zasady jako sprzeczne. Oto mamy, z jednej strony, nasze przekonania i to, czego nie jesteśmy w stanie zrozumieć – transcendowanie naszych możliwości poznawczych przez Boga. W sensie logicznym mamy do czynienia z niekonsystencją (niespójnością), a nie sprzecznością. Sprzeczność pojawia się, gdy mamy do czynienia ze zdaniem i jego zaprzeczeniem. Teologiczny obraz świata jest niewątpliwie inny niż naukowy. A cóż dopiero, gdy jest to przestarzały obraz, niezrozumiały dla współczesnego człowieka. Każda ze stron ma inny przedmiot badań, inną metodologię, inne założenia, którym powinna być wierna, tak aby nie wchodzić w kompetencje drugiej, gdyż sprzeniewierzałaby się własnej metodzie. Dlatego też metoda nauki nie przesądza o istnieniu czy nieistnieniu jakichkolwiek przyczyn pozaziemskich, podobnie jak wyjaśnienia teologiczne nie mają prawa decydować, co jest prawdziwe w nauce, a co nie. Jednak każda ze stron czerpie z filozofii, szczególnie w przypadku przedzałożeń, jakie przyjmuje. To właśnie filozofia jest w stanie pokazać, że współczesne nauki tworzą tło, obraz naszych teologicznych przemyśleń. Jeśli teologia ma być racjonalną

refleksją nad treścią religijnych przekonań, to owa refleksja musi być na czymś oparta. Tym fundamentem jest filozofia.

Analizując układ książki, warto zauważyć, że zarówno wstęp, jak i zakończenie mają osobisty charakter. Są prywatną refleksją autora nad własnymi naukowymi dokonaniem na tle osobistego teologicznego powołania i historycznych przemian w duchowości Kościoła katolickiego. W kwestiach dotyczących sensu życia, zwińczających lekturę, możemy odnaleźć niemalże duszpasterskie nauki dotyczące wolności człowieka wobec zamiaru Boga, urzeczywistniania osobistego powołania w kontekście dramatu sensu życia, jaki dotyka każdego z nas. Wyraźnie widać tu zaangażowanie autora i powołanie, jakiemu jest wierny. Owocem tego jest troska o los przyszłej teologii, jej kształt. To zaś przekłada się na troskę o religijność i wiarę człowieka przyszłości. Autor twierdzi, że najważniejszym zadaniem dla teologii XXI wieku jest jej dialog z naukami przyrodniczymi. Książka obfituje w przykłady dróg porozumienia. Jednak ciągle zbyt wielu teologów nie widzi zagrożenia płynącego z lekceważenia tego problemu. Zignorowanie go może zepchnąć teologię w niedalekiej przyszłości na marginesy kulturowego życia ludzkości, a nawet może wyłączyć teologię w ciągle dziś przybierający na sile nurt irracjonalizmu, zrównujący ją tym samym z wieloma modnymi zabobonami. Oto ogromna odpowiedzialność spoczywająca na samych teologach, naukowcach o orientacji chrześcijańskiej i przede wszystkim filozofach.

*Sens życia i sens Wszechświata* jest kolejnym dowodem, że o kwestiach trudnych, a nawet konfliktowych, można mówić prosto, nie popadając przy tym w trywialność. Jednak zawsze wymaga to kunsztu literackiego i ogromnej wiedzy.

ADAM WORKOWSKI

## BIEDY Z TISCHNEREM

Jarosław Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*,  
Znak, Kraków 2003

### DOBRA KSIĄŻKA

Gowin napisał dobrą książkę. Klarownie i z polotem opisał myślenie Tischnera dotyczące religii. Jednak po przeczytaniu ogarnęła mnie bezradność. Książka nie wyjaśnia wielu zagadek i nie daje nowych możliwości rozumienia myśli krakowskiego filozofa.

Autor precyzyjnie określa temat książki: myślenie religijne Józefa Tischnera, czyli refleksja o wierze, chrześcijaństwie i Kościele. Nawet ten temat wydaje mu się zbyt obszerny. Koncentruje się na społecznym, a nie indywidualnym czy mistycznym wymiarze wiary i Kościoła. Co więcej, przyjmuje punkt widzenia człowieka żyjącego tu i teraz, „zainteresowanego zrozumieniem siebie i rzeczywistości, która go otacza”. Ograniczony temat nadaje książce zwartość i klarowność. Tekst ma dużą temperaturę emocjonalną: nie tylko ze względu na zaangażowanie autora, ale przede wszystkim dlatego, że ożywia na nowo atmosferę gorących sporów, które nie tak dawno pasjonowały wielu Polaków, na co dzień obojętnych wobec problemów religii i filozofii.

Książka powinna zainteresować również znawców myśli Tischnera. Gowin podkreśla znaczenie jego myślenia religijnego, które do tej pory mało interesowało filozofów. Możliwe, że opis myślenia religijnego da nam wreszcie oczekiwany klucz do zrozumienia dzieła zmarłego filozofa i pomoże wyjaśnić zagadki, które od lat intrygują badaczy Tischnera.

Książkę czytałem z podziwem. Gowin klarownie zestawil kluczowe tematy i problemy religijnego wymiaru myśli Józefa Tischnera. Kluczem do kolejnych rozdziałów są liczne spory, jakie ks. Tischner prowadził w ciągu niemal 40 lat swojego pisarstwa. Dwa pierwsze rozdziały poświęcone są sporom z dwoma rozumieniami religii, które zdominowały lata 70., tomistyczną i postromantyczną „religią schorowanej wyobraźni”. Kolejne rozdziały opisują walkę Tischnera o opanowanie lęku chrześcijan przed wolnością i odparcie pokusy integrizmu. Ważną rolę spełnia rozdział VI mówiący o budowaniu etycznych podstaw demokracji. Tischner angażował się również w polemiki związane z przestaniem Jana Pawła II na temat wolności i prawdy. Zwieńczeniem całości jest zawarta w rozdziale IX pozytywna, a nie krytyczna „teologia” Tischnera, czyli refleksja o Bogu i łasce, która pozwala lepiej zrozumieć motywy i cele pisarstwa krakowskiego filozofa.

Jasno skomponowane rozdziały wiąże pokrewna tematyka, ale zapis kolejnych sporów nie wystarcza do zbudowania zwartej, logicznej całości. Trzeba poszukać innej zasady jedności. Wydaje mi się, że dla Gowina ideą jednoczącą jest ewolucja myśli filozofa w stronę wizji dojrzałej wspólnoty, w której religia i porządek demokratyczny współdziałają w zgodzie i pokoju. Przy czym, o ile poglądy na religię i wiarę były w miarę stałe, to z biegiem czasu następowała ewolucja poglądów „społecznych”, a w konsekwencji również zmieniano się połączenie wątków religijnych i społecznych.<sup>1</sup> Autor w kolejnych rozdziałach opisuje stopniowe wyzwalamie się filozofa z myślenia socjalistycznego, obecnego jeszcze w *Etyce solidarności*, z nieufności wobec własności prywatnej czy też z bezkrytycznego podziwu dla polskiego Kościoła zawartego w *Polskim kształcie dialogu*. Zdaniem Gowina ostatnie lata życia były dla Tischnera również stopniowym porzucaniem myśli liberalnej na rzecz koncepcji „demokracji zakorzenionej” we wspólnocie. (Ta republikańska interpretacja Tischnera jest odrzucona przez jego liberalnych zwolenników.)

Jednak książka nie zawsze rozwija się zgodnie ze schematem „dojrzwania”. Niektóre rozdziały zachowują faktycznie porządek chronologiczny (np. spór z tomizmem albo z integrystami), jednak w innych chodzi bardziej o zrozumienie podstawowych pojęć i zjawisk, z którymi Tischner borykał się przez dziesiątki lat (np. wolność, Bóg). Czasem chronologia nie idzie w parze z logiką rozwoju pojęć. W ważnym rozdziale o demokracji Gowin pokazuje, jak pewne wątki znikają z pism Tischnera, żeby powrócić po latach. Czasem dla poparcia jakiejś tezy używa się cytatów z różnych epok, co świadczy, że liczą się bardziej racje rzeczowe niż chronologia. Używanie dwóch sposobów opisu prowadzi nawet do konfliktów (np. *Etyka solidarności* jest wyrazem niedojrzałości filozofa,

<sup>1</sup> Wyjaśnia to, dlaczego dyskusje dotyczące rozdziału o demokracji zdominowały recepcję książki J. Gowina.

gdy chodzi o kwestie socjalizmu czy własności; ale z drugiej strony stanowi dojrzałą koncepcję „demokracji zakorzenionej”).

Możliwe, że wina braku idei przewodniej nie leży po stronie komentatora, ale po stronie komentowanego filozofa. Teksty Tischnera, pozornie jasne i przejrzyste, są często powikłane i nie tworzą spójnej całości. Autor musiał niekiedy na własną rękę dokonywać ryzykownych interpretacji, dzięki którym niektóre rozdziały bardzo zyskały na klarowności. Jednak chwalebne wysiłki Autora nie pomogły. Synteza myśli religijnej Tischnera nie została dokonana i książka *Religia i ludzkie biedy* pozostała zbiorem fragmentów.

Zdaje się, że Gowin miał w rękach klucz do syntezy, ale go nie wykorzystał. Na początku książki stwierdził, że Tischner był przede wszystkim duszpasterzem i księdzem, a dopiero potem filozofem i po wtóre oryginalność i głębia Tischnera objawia się przede wszystkim w jego myśleniu religijnym. Powróć jeszcze do tych ważnych stwierdzeń.

#### POZYCJA AUTORA

Gowin obiektywnie relacjonuje rozwój myśli Tischnera. Wskazuje nie tylko pamiętne zwycięstwa filozofa, ale również porażki i wątpliwe szarże. W miejscach dyskusyjnych zderza ze sobą sprzeczne opinie, ale sam nie wgrzyza się w treść twierdzeń i zwykle nie wchodzi w dyskusję. Czasem nawet świadomie pomija rozważanie miejsc skomplikowanych i drażliwych (np. unika konfrontacji poglądów Tischnera i Jana Pawła II). Pisząc o gorących sporach stara się zachować spokój obserwatora.

Autor nie ukrywa swoich preferencji. Można wyczuć jego dystans wobec Tischnera w sporach z tomistami czy wobec wątpliwych wyborów politycznych. Natomiast w pełni popiera sprzeciw wobec integralizmu, religijności romantycznej albo krytykę ekscesów wolności liberalnej. Czasem idzie wiernie za biegiem myśli bohatera, ale czasem występuje w roli sędziego. Ocenia ostro Tischnera, gdy ten przeżywa ślad ukąszenia heglowskiego, ma wątpliwości w związku z własnością czy dialogiem z władzami. Bez wahania wskazuje na braki w erudycji filozofa.

Widać, że Gowin patrzy z wyróżnionego punktu widzenia. Nie jest to może punkt widzenia Ducha Absolutnego, ale perspektywa dojrzałej i mądrej teraźniejszości. W jej świetle rozwój Tischnera przebiegał we właściwym kierunku, choć zdarzały mu się odstępstwa. Co prawda, popierał demokrację i był uważany za antykomunistycznego „jastrzębia”, ale w pewnych okresach ulegał pokusom ideologii socjalistycznej, a później liberalnej. Dopiero w ostatnim okresie życia jego koncepcje nabrały republikańskiej dojrzałości.

#### KRÓL JEST NAGI?

Jasna i klarowna rekonstrukcja ujawnia fragmentaryczność i chaos w myśleniu religijnym Tischnera. Brakuje przede wszystkim jednej myśli przewodniej, która porządkuje i wiąże pomieszczone wątki: polityczne, religijne i filozoficzne w oryginalną syntezę.

Mimo że ceni najwyżej myślenie religijne, Gowin nie waha się pokazywać miejsc, w których głębokie analizy wolności, dramatu egzystencji czy wewnętrznego życia Boga sąsiadują z naiwnymi i anachronicznymi pomysłami dotyczącymi relacji wiary i polityki. Ujawnia praktyczną naiwność Tischnera, który nie zawsze wyczuwał znaki czasu, źle wybierał i popełniał błędy w ocenie zdarzeń i instytucji.

Czytając książkę Gowina, poczułem, że myślenie Tischnera uporządkowane i pozbawione czarowniczej gry metafor, staje się „odczarowane” i zdaje się tracić swoją wielkość i siłę.

#### ZAGADKI STARE I NOWE

Śluchając i czytając przez wiele lat Tischnera, stale natrafiałem na zagadki. Komentarz Gowina nie tylko nie rozwiązuje zagadek, ale nawet je zaostrza. Spróbuj zestawiać te zagadki w formie trzech grup pytań:

Czemu Tischner tak prowokacyjnie miesza religię z filozofią? Określa przecież wolność jako łaskę („Bądź wolność Twoja”), definiuje solidarność z pomocą słów św. Pawła („Jedni drugich brzemiona noście”), a politykę opisuje jako sztukę dawania nadziei? Czyżby uczeń Ingardena nie wiedział, czym grozi stosowanie pojęć religijnych do opisu rzeczywistości politycznej?

Czemu Tischner nie był zainteresowany sporami filozofów polityki o kształt społeczeństwa, w czasie kiedy sam zakładał etyczne podstawy polskiej demokracji? Zamiast studiować klasyków myślenia politycznego, Tischner pasjonował się teologią Trójcy Świętej i naprawdę trudno się dziwić, że pisząc o kościele i demokracji, używał bardzo egzotycznego języka.

Co sprawiło, że autor tak wnikliwy w opisie ludzkich dramatów stawał się tak naiwny w dylematach życia społecznego? Czy Tischner–duszpasterz, głoszący Dobrą Nowinę, naprawdę wierzył, że w państwie demokratycznym sprawiedliwość może być zastąpiona przez miłosierdzie i solidarność? Czy uznając się za chrześcijańskiego liberała, nie wiedział, jakie konsekwencje ma liberalizm? Czy angażując się po jednej stronie sporu politycznego, nie rozumiał, że traci status niezależnego myśliciela?

Połączone w jednym ciągu zagadki dają do myślenia. Zaczynamy przypuszczać, że „dziwne” cechy myślenia Tischnera były świadomym wyborem,

a nie oznaką słabości myślenia krakowskiego filozofa. Tymczasem Gowin (i wielu krytyków) nie bierze pod uwagę takiej możliwości. Twierdzi, że Tischner po prostu gubił się często w sprawach polityczno-społecznych.

### ZARZUTY DO GOWINA

Obudzona nieufność powoduje zmianę optyki. Podejrzewamy, że znakomite zalety książki mogą okazać się jej wadami.

Podziwiałem Autora za jasność i klarowność w porządkowaniu i oddzieleniu poplątanych wątków i dyskursów. Warto jednak zauważyć, że w trzeźwym opisie komentatora teksty Tischnera nie tylko tracą dużo czaru i poezji, ale, co ważniejsze, przestają dawać do myślenia i otwierać nowe horyzonty. Konstatujemy ze smutkiem, że sławne spory Tischnera z integryzmem, postromantyzmem i tomizmem należą już raczej do przeszłości i chyba nie odzyskają już dawnego wigoru. Nie zapowiada się też, aby nieco naiwne poglądy na politykę i demokrację miały specjalne znaczenie dla przyszłości. Zauważamy, że nawet oryginalna refleksja o wolności nie jest jedynie własnym osiągnięciem Tischnera, ale współbrzmie z myślą Jana Pawła II.

Jestem przekonany, że ta uporządkowana wizja nie odsłania, ale raczej zaciemnia pełną prawdę o myśli Tischnera. Gubi jakiś podstawowy rys myślenia filozofa, który decydował o jego oryginalności. Spróbujmy przyjrzeć się temu bliżej. Zauważmy, że nawet jasność i klarowność książki Gowina mogą stać się zarzutem. Rozdzielenie wątków i płaszczyzn sprzyja klarowności, ale gubi podstawowe dla Tischnera stopienie wątków politycznych, antropologicznych i teologicznych. Zarzut wydaje się nietrafny, bo Gowin zakreśla bogate tło filozoficzne i dla swoich analiz religijności. Ale po przeczytaniu książki nadal nie wiemy, jak np. wspaniałe opisy wolności we wnętrzu Boga mają się przekładać na codzienne dylematy wolności zwykłego zjadacza chleba. Podobnie jest z innymi kluczowymi pojęciami. Spotkanie i wybranie decydują w świecie Tischnera o tożsamości człowieka – ale nie widać ich wpływu na opisy porządku demokratycznego czy sporów o miejsce Kościoła w państwie. Łatwo się o tym przekonać technicznie. Kolejne rozdziały książki Gowina można czytać osobno i z wielką korzyścią, nie obawiając się, że nie zrozumiemy zagadnienia.<sup>2</sup> Wydaje mi się, że pojęcie myślenia religijnego pozwala oporać się z postawionym powyżej zarzutem.

Chwaliłem obiektywizm Autora, który czasem wiernie idzie za swoim bohaterem, czasem zachowuje rezerwę, a niekiedy nawet ostro ocenia Tischnera w świetle siatki gotowych kategorii: politycznych albo eklezjalnych. Jednakże

<sup>2</sup>Niektórzy krytycy (np. Roman Graczyk) skorzystali z tej możliwości, koncentrując się w krytyce wyłącznie na fragmentach dotyczących demokracji (rozdział VII książki).

ten obiektywizm ma również ciemną stronę. Gowin przyjmuje albo postawę ucznia albo sędziego i mentora. Relacjonując spory bohatera, zestawia wątki krytyczne, lecz sam nie bierze udziału w dyskursie. Sądzę, że Tischner odrzucał taką postawę niezaangażowanego obserwatora. Uważał przecież, że warunkiem rozumienia filozofa jest, po pierwsze, zanurzenie się po szyję w jego myślenie, „ubranie jego butów”, spojrzenie na świat jego oczami i, po drugie, osobiste zmierzenie się z problemem.

Autor ma dużą świadomość metodologiczną i stara się precyzyjnie ująć temat swoich analiz. Ale mimo to można mu zarzucić brak precyzji pojęciowej. Ten zarzut trąci pedanterią i wydaje się niesprawiedliwy. Pamiętamy, jak Autor musiał z wdziękiem tłumaczyć się ze zbyt dużej porcji filozofii w książce. Lecz sprawa jest istotna. Gowin posługuje się dość swobodnie pojęciami: Kościoła, wiary, religii, wolności itd. Tymczasem Tischner nie tylko korzysta z w i e l o ś c i z n a c z e ń podstawowych pojęć, ale również sam nadaje słowom d o d a t k o w e znaczenia (przyjrzyjmy się dla przykładu, jak ogromne znaczenie ma „mitotanie” wielu znaczeń w słownych słowach Tischnera (księdza katolickiego!): „Czy Kościół nas okłamał?”). Mimo to rzadko znajdujemy w książce analizy znaczenia pojęć, a Autor używa zwykle do opisu i oceny poglądów Tischnera tradycyjnych, gotowych kategorii.

### NOWA PROPOZYCJA ZROZUMIENIA MYŚLENIA RELIGIJNEGO

Każda wartościowa i dobrze napisana książka ułatwia krytykę. Dlatego nie chciałbym poprzestać na postawieniu zarzutów. Prawdziwa krytyka powinna dawać inną, alternatywną propozycję zmierzenia się z problemami postawionymi w omawianej książce. Moja propozycja opiera się na dwóch bardzo interesujących założeniach Gowina. Mówią one – Tischner był przede wszystkim duszpasterzem, a myślenie religijne było szczytowym osiągnięciem w dorobku myśliciela.

Sądzę, że analiza tych założeń pozwoli usunąć błędy w recepcji filozofa i postawić wiele nowych pytań – ważnych nie tylko dla zrozumienia dzieła Tischnera – ale i dla zrozumienia naszych współczesnych dylematów.

### MYŚLENIE RELIGIJNE

Gowin ceni nade wszystko myślenie religijne filozofa. Lecz rozumie religijność jako określenie przedmiotu myślenia (to, o czym myślimy), czyli – przypomnijmy: Kościół, wiarę i religię. Tymczasem Tischner napisał w swoim *credo* filozoficznym z przełomu lat siedemdziesiątych,<sup>3</sup> że człowiek myśli re-

<sup>3</sup>J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.

ligijnie, gdy jego rozum szuka wiary, a wiara szuka rozumu. Myślenie religijne spełnia trzy warunki: przyjmuje odpowiedzialność za to, z jakiego miejsca myśli, opiera się na wiarygodnych świadkach i daje nadzieję na to, że otaczający świat jest metaforą innego świata.

Gowin nie przyjmuje takiej wizji myślenia religijnego, a nawet pośrednio ją krytykuje. Zarzuca bowiem Tischnerowi metaforyczny i poetycki sposób myślenia, z którego filozof miał wyzwoić się dopiero w latach 90. Lecz krytyka języka metafory jest obalaniem jednego z filarów myślenia religijnego, które stale oscyluje między doczesnością i wiecznością.

Myślenie religijne umożliwia nowe spojrzenie na ludzkie społeczności. Tischner głosi Dobrą Nowinę, że Bóg jest nie tylko w głębinach duszy, ale jest również we wspólnocie, poprzez wolność i wierność ludzi. Solidarna wspólnota wolnych ludzi jest miejscem, w którym może objawić się łaska boża.

Krakowski filozof uważał, że wymiar nadziei obejmuje nie tylko dusze ludzi, ale również demokratyczne instytucje życia społecznego. Niestrudzenie stara się nasycić myślenie wspólnotowe kategoriami dobra i łaski – bo utrzymywał, że ludzka wspólnota jest połączona przede wszystkim wspólnymi nadziejami.

Nie chodzi o to, że Tischner widzi wszędzie rękę Bożej Opatrzności i chce wszystkie instytucje ludzkie pokropić święconą wodą. Byłoby to kuriozalnym „zaczarowaniem” świata. Dla Księdza Profesora łaska przychodzi na świat przez ludzi, a nade wszystko przez ludzką wolność, łaskę wszelkich łask.

Tischner atakował zwolenników religii „schorowanej wyobraźni”, którzy pragnąc wieczności, pogardzają otaczającym światem. Tischner uważa, że, co prawda, nasz świat jest „tylko” metaforą innego świata, ale przecież istnieje powiązanie między światami. Naszym zadaniem jest wiązanie nadziei, które pozwalają nam wyrastać ponad doczesność, a nie ucieczka lub pogarda wobec świata.

Łatwo zrozumieć wagę, jaką Tischner przykładał do krytyki integralizmu. Integralizm również próbuje wprowadzić w świat Dobrą Nowinę i przez to nadaje ludzkiej historii wymiar wertykalny. Lecz próby zbawiania świata przez władzę i politykę sprawiają, że głoszona Dobra Nowina staje się karykaturą. Zdaniem filozofa chrześcijaństwo i Kościół nie mogą zmierzać do dominacji nad światem, ale powinny nasycać życie społeczne nadzieją, która wykracza poza doczesność.

Tischner uznawał siebie za liberała, bo sądził, że u źródeł życia społecznego powinna być wolność, która nadaje sens innym wartościom społecznym. Państwo demokratyczne nie narzuca siłą dobra, a ze złem walczy tylko przy pomocy obowiązującego prawa. Jednak liberalizm Tischnera ma cechy niezwykle, bo wprawdzie wolność buduje ramy demokracji, ale konkretny kształt nadają jej ludzie, poddani ciśnieniu demokratycznej wspólnoty. Krakowski filozof pytał nie o instytucje, ale o to, jacy ludzie w nich wyrastają i w czym pokładają swoje nadzieje. Filozof stawia na wolność, lecz twierdzi, że wolność jest sposobem

istnienia dobra – łaską, która przychodzi z wysoka. Z tego powodu nie da się zredukować do tradycyjnych dylematów filozofów polityki (np. sporu o pierwszeństwo wolności i dobra).

Wprowadzenie do rozważań społecznych wymiaru religijnego rodzi wiele pytań i problemów. Kładąc akcent na dobro, nadzieję i solidarność między ludźmi, zdaje się ignorować twarde reguły życia politycznego ze sprawiedliwością na szczycie. Czy dobro nie domaga się miłosierdzia, a nadzieja przekroczenia codziennych ograniczeń? Ale jak pogodzić sprawiedliwość i miłosierdzie? Jak pogodzić tarcia między ludźmi z wymogiem solidarności? Może Tischner liczył na chrześcijaństwo, które jest dopiero przed nami? Lecz jakie wizje i nadzieje niosła jego wizja przychodzącego chrześcijaństwa?

Tischner zapewne powiedziałby, że nie mogą istnieć żadne ogólne zasady włączania w życie, bo dobro jest łaską, a łaska zawiera moment darmości i nie da się jej zadekretować. W człowieku jest jakiś naddatek, niezmierna moc dobra, która może dokonać nawet cudu i odpowiedzieć dobrem na zło.

Tischner wykorzystywał myślenie religijne w najbardziej gorących tematach polskiej współczesności. Patrzył przez pryzmat nadziei, która wyzwala. Uważał, że dobre dla społeczeństwa jest to, co podtrzymuje i rodzi wspólną nadzieję. Jego krytyka dekomunizacji nie przekonywała z punktu widzenia sprawiedliwości, ale dla Tischnera kluczowe było to, że dekomunizacja niszczy wspólne polskie nadzieje, a przez to prowadzi do rozkładu wspólnoty.

Zauważmy, że kontrowersyjne wybory Tischnera wynikały z przyjęcia innej perspektywy spojrzenia na życie społeczne. Zanim oceni się te wybory – warto zastanowić się nad specyficzną i oryginalną perspektywą myślenia Tischnera.

## DUSZPASTERZ A SPOŁECZEŃSTWO

Gowin jest przekonany, że Tischner był przede wszystkim duszpasterzem. To niezwykle ważna intuicja. Potwierdza wagę, jaką Tischner w myśleniu religijnym przykładał do miejsca, z którego się mówi. Sposób mówienia zależy od tego, skąd mówimy i w jakim dramacie bierzemy udział. Niestety, Gowin nie pyta, jakie są skutki ujęcia Tischnera jako, przede wszystkim, duszpasterza. Sprawa jest ważna, bo filozof–teoretyk i duszpasterz mówią z innego miejsca i stawiają sobie odmienne cele.

Tischner mówi o tym, że duszpasterz głosi dobrą nowinę o zbawieniu. W jego ustach wolność staje się darem Boga, a wspólnota braterskim związkiem ludzi. Duszpasterz daje przede wszystkim nadzieję i rozwiewa fałszywe iluzje.

Kim byłby konkretnie Tischner jako duszpasterz? Oto polski ksiądz katolicki pisze z wnętrza Kościoła do ludzi dobrej woli, zamieszkujących polską ziemię. Pisząc o Polakach, ma przekazywać im Dobrą Nowinę i budzić nadzieję. Nadzieje rodzą się wraz z czasem, ale przekraczają swój czas. (Warto pa-

miętać, że kiedyś mieliśmy nadzieję na osiągnięcie demokracji, a dziś pokładamy nadzieję w poprawieniu jakości demokracji.) Tischner, pisząc o bolączkach Kościoła, pisał jako uczestnik wspólnoty kapłanów i świeckich w polskim Kościele. Mimo wielu podobieństw Jan Paweł II i Józef Tischner mówią z innego miejsca – i do nieco innej wspólnoty. Zapewne odwołują się do nieco innych, konkretnych nadziei (warto o tym pamiętać, porównując obu wybitnych duszpasterzy).

Jak Gowin widzi miejsce Tischnera w polskiej rzeczywistości? Autor *Religii...* jasno wyznacza naturalne miejsce, z którego mówi (lub powinien mówić) Józef Tischner. Powinien utrzymywać dystans wobec polityki, ale wyczuwać znaki czasu – stać po właściwej stronie (np. być twardym antykomunistą i nie flirtować z komunistyczną władzą, która jest w stanie rozkładu). W poglądach politycznych powinien być raczej konserwatystą – zwolennikiem demokracji i wolnego rynku. Jako ksiądz powinien stać na straży wartości wspólnotowych (etycznych i religijnych) i unikać zaangażowania w bezpośrednią politykę. Zdaniem Gowina filozof niekiedy porzucał na chwilę swoje naturalne miejsce, co przysparzało mu kłopotów. Widać, że mimo śmiałych deklaracji – autor przypisuje Tischnerowi rolę raczej komentatora albo filozofa religii i polityki niż duszpasterza.

Spór o właściwy obraz Tischnera ma ogromne znaczenie praktyczne. Jeśli uznamy Go za duszpasterza, natychmiast pojawiają się pytania: Czy ten, kto budzi nadzieję, może zachować bezstronność w sporach społecznych, czy raczej powinien zaryzykować i opowiedzieć się po stronie, która bardziej służy nadziei?

Czy duszpasterz powinien traktować ludzi jako bliźnich i przyjaciół, czy raczej jak równych obywateli? Czy powinien stawać w obronie przyjaciół, czy raczej zdać się na procedury demokratyczne? Co ma czynić w obliczu zła – bić na alarm i działać – czy zachowywać spokój i dystans myśliciela? Tischner wiele razy stawał wobec takich dylematów i podejmował ryzykowne decyzje. Warto byłoby prześledzić pod tym kątem jego publicystykę (np. wystąpienia w obronie środowiska „Gazety Wyborczej” i wiele innych).

Powiemy może, że zaszło nieporozumienie. Duszpasterz może angażować swój autorytet w spory etyczne, a nie polityczne. Czy jednak potrafimy oddzielać politykę od etyki? Tischner zdaje się raczej świadomie nadawać wszelkim działaniom społecznym wymiar etyczny, a nawet religijny.

Zatem kiedy Gowin zarzuca Tischnerowi stronnictwo i wikłanie się w politykę, to przyjmuje założenie, że należy dążyć do neutralności, ale to założenie, pasujące do filozofa polityki, dla duszpasterza może być formą zdrady.

Zbyt często słyszymy o naiwności Tischnera, który niejako wbrew sobie dawał się wciągać w spory polityczne. Wydaje się, że jego „naiwność” wynikała ze świadomego nadawania działaniom politycznym wymiaru wertykalnego. Może sądził, że właśnie obecność tego wymiaru pozwoli osiągnąć pokój społeczny i wspólną przestrzeń działania? Czy jest naiwnością myślenie, że solidar-

ność między ludźmi rodzi się w przestrzeni najgłębszych nadziei, a nie na powierzchni życia pełnego napięć i swarów?

Gowin ambitnie poszedł tropem Tischnera w myśleniu religijnym, ale parzył na religię i państwo okiem filozofa polityki, a nie duszpasterza. Redaktor „Znaku” nie rozważał bliżej, w jaki sposób świadomie przyjęta rola księdza, który krąży z Dobrą Nowiną po podejrzanych manowcach, wyznaczała miejsce i sposób mówienia Tischnera.

#### TISCHNER JEST JESZCZE PRZED NAMI

Ogromną zaletą książki Jarosława Gowina jest jasne i klarowne przedstawienie publicystyki religijnej i politycznej Tischnera na tle jego poglądów filozoficznych i teologicznych. Jednak autor oddziela ostro obraz od tła i analizuje je oddzielnie, używając przy tym odmiennych narzędzi interpretacji. Wprawdzie twierdzi słusznie, że i tak wszystko wyszło spod pióra duszpasterza, ale czasem zapomina, że ten duszpasterz był dużej klasy myślicielem. Znakomity pomysł zbudowania syntezy publicystyki i filozofii Tischnera na pojęciu myślenia religijnego czeka zatem dalej na realizację. Wymagałaby ona jednak radykalnego pogłębienia analiz. Dobrym kandydatem na podjęcie tego zadania jest... Jarosław Gowin. Ma talent jasnego i trzeźwego ujmowania problemów. A poza tym napisał we wstępie omawianej książki, że ma sprawę z Tischnerem i chce „rozjaśnić sobie samemu trudności w myśleniu o wierze, kościele i polityce”. Nie sądzę, żeby załatwił swoją sprawę...

Zadanie warto podjąć nie tylko przez wierność dla pięknej postaci z polskiej historii, ale ze względu na przyszłe losy myślenia Tischnera. Synteza myśli religijnej pozwoliłaby wprowadzić w obieg myślowy jego oryginalną i wciąż niedocenioną wizję tożsamości współczesnego człowieka. Projekt myślenia religijnego opartego na filozofii Tischnera mógłby dać np. świeży impuls dla sławnego sporu o rozumienie jednostki, który toczy się między komunitarianami a liberałami od lat 80. ubiegłego wieku.

Znalezienie klucza do myśli religijnej Tischnera miałoby również znaczenie praktyczne. Zrozumielibyśmy lepiej, na czym polegała siła duszpasterska Tischnera. W Polsce coraz trudniej o ludzi, którzy potrafiliby dawać nadzieję i pełnić rolę podobną do tej, jaką pełnił Józef Tischner. Nie wynika to jedynie z miserii współczesności. Pamiętam niezwykle czas zjazdu Solidarności, na którym zdezystały się ze sobą polityka, więź wspólnotowa i religia. W tym „polskim młynie”, jak pisał Tischner, wyrabiała się polska mąka. Wielu ludzi tego nie dostrzeżało, bo kurz zasłaniał im widok, ale widział to filozof–duszpasterz i, co więcej, pozwalał widzieć innym. Dzisiaj jeszcze trudniej dostrzec zarysy polskiego młyna, ale wielu tęskni za mąką i młynarzami.

MAREK URBAN

## JAK ROZPOZNAĆ LIBERALIZM?

Jacek Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*,  
wyd. Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004

Liberalizm, liberalny, liberałowie, liberalizacja, zliberalizować... Gdyby przeprowadzono stosowne badania, kto wie, czy nie okazałoby się, iż słowa te, odmieniane na wszystkie możliwe sposoby, należą do grupy pojęć, którymi najczęściej „bombardują” nas współczesne media i politycy. Popularność tych słów nie oznacza jednak wcale, że potrafilibyśmy je dokładnie zdefiniować. Wydaje się, iż termin „liberalizm” bywa w naszym kraju, z jednej strony, często nadużywany, a nawet przez pewne grupy wbrew swemu pochodzeniu i znaczeniu niesłusznie „przywłaszczany”, z drugiej zaś strony, ignorowany, szczególnie przez tych, którym jawi się jako zjawisko obce polskiej rzeczywistości. Wobec takiej sytuacji za szczególnie ważne należy uznać ukazanie się książki Jacka Bartyzela, będącej, jak mówi już jej podtytuł, próbą klasyfikacji i periodyzacji liberalizmu.

Użycie w tytule omawianej pozycji liczby mnogiej terminu „liberalizm”, a na jej okładce reprodukcji obrazu przedstawiającego wieżę Babel, sugerują już na wstępie, iż autor podjął się skomplikowanego zadania. Wywiązuje się z niego jednak z pełnym znanstwem i zrozumieniem omawianych zjawisk. Liberalizm zostaje przez niego pokazany jako prąd myślowy, który w ciągu swego kilkusetletniego już istnienia zdominował nie tylko europejską i światową kulturę, filozofię i naukę, ale także religię, politykę, ekonomię i życie gospodarcze. Omówieniu tych licznych postaci i odgałęzień liberalizmu, czasami nawet sobie

przeczących i odległych od swego podstawowego wzoru, Autor poświęca kilka rozdziałów książki.

Sklada się ona z siedmiu zasadniczych części. Historyczny rys dziejów liberalizmu, obejmujący rozwój pojęcia na przestrzeni wieków, ze szczególnym uwzględnieniem protoliberalizmu (XVI–XVII wiek), liberalizmu klasycznego (XVIII–XIX wiek) oraz liberalizmu rewizjonistycznego, neoliberalizmu i postliberalizmu (XX–XXI wiek), stanowi wprowadzenie w część poświęconą różnym odmianom omawianego pojęcia. Obok ukazania ogólnej specyfiki takich form liberalizmu, jak liberalizm filozoficzny, religijny, moralno-obyczajowy, polityczny i ekonomiczny, Jacek Bartyzel wprowadza kolejny, bogato opisany podział wyżej wymienionych odmian. I tak w liberalizmie ekonomicznym wyróżnia na przykład takie jego podgatunki, jak: liberalizm klasyczny, fizjokratyczny, leseferystyczny, socjalny (socjalliberalizm), rynkowy (nazywany „teologią rynku”), w liberalizmie politycznym natomiast: arystokratyczny, radykalny, mieszczański, republikański, romantyczny, narodowy, pozytywistyczny, demokratyczny (demoliberalizm), postępowy (progresywizm), konserwatywny, antytotalitarny, antykomunistyczny, globalistyczny i antyglobalistyczny. Autor podejmuje próbę opisania całej gamy cech charakterystycznych dla poszczególnych odmian liberalizmu.

Kolejne dwie części książki poświęcił natomiast wyjaśnieniu pojęć libertarianizmu i ordoliberalizmu. W charakterystyce libertarianizmu snuje rozważania na temat anarchizmu, konserwatyzmu, obiektywizmu oraz różnych ruchów libertariańskich (anarchokapitalizmu, monarchizmu i libertarianizmu chrześcijańskiego). Godnym zauważenia jest fakt, iż kolejna część książki poświęcona została całkowicie zjawisku liberalizmu w Polsce. Autor pokazuje nie tylko jego współczesne oblicze, ale śledzi jego rozwój, począwszy od czasów stanisławowskich aż po dzień dzisiejszy. Część następną książki zawiera elementy krytyki liberalizmu dokonanej na wielorakiej płaszczyźnie filozoficzno-ideologicznej. Autor przedstawia zarówno krytykę ze strony myśli konserwatywnej i katolickiej, jak też lewicowej, nacjonalistycznej, faszystowskiej i komunitariańskiej. Książkę zamyka próba określenia istoty liberalizmu. Uwzględnia ona nie tylko trudności wynikające z różnorodności jego odmian i związane z nimi wieloznaczności, ale poszukuje ogólnego statusu pojęcia, podając na zakończenie zbiór cech, które koniecznie należy uwzględnić, określając liberalizm.

W książce znajdziemy ponadto wyjaśnienie źródeł i omówienie sylwetek ważnych przedstawicieli myśli liberalnej, a także jej krytyków, wykazujących, jakie mogą być jej negatywne konsekwencje. Sam Autor również nie należy do zwolenników liberalizmu. Zarzuca mu przede wszystkim wprowadzenie do wielu dziedzin życia zasady skrajnego indywidualizmu, która doprowadziła do atomizacji człowieka, uczynienia z niego miary wszystkich rzeczy i usunięcia Boga. Ustawienie zaś człowieka w centrum świata spowodowało niespodziewanie rozkwit takich idei, jak marksizm czy ateizm, oraz dało nieprzewidziane impulsy do działań totalitarnych (komunizm, faszyzm, nazizm). Wszystkie te prowokacje wyrastają przecież jako pochodne liberalizmu.

Gąszcz liberalizmów ukazany czytelnikowi przez Jacka Bartyzela rodzi niebezpieczeństwo zagubienia się w różnorodności ich odgałęzień, odmian i postaci, zwłaszcza gdy wyrastają one dynamicznie, krzyżując się i niejako przeskadzając sobie nawzajem. Jeśli więc wszystko jest liberalizmem, to czy w ogóle istnieje liberalizm? Czy da się go pogodzić z konserwatyzmem i katolicyzmem? Czy myśl liberalna chce podporządkować sobie porządek ekonomiczny i społeczny świata, tworząc globalny obraz jedności interesów bez wyraźnych rysów jedności etyczno-obyczajowych? Trudno, być może, szukać jednoznacznych odpowiedzi na te pytania w lekturze książki, niemniej jednak można znaleźć w niej ich wspólny rodowód, wyrastający właśnie z liberalizmu.

Książka Jacka Bartyzela jest książką ważną, porządkującą istotne pojęcia współczesności, książką, której nie można nie przeczytać, jeśli chce się lepiej poznać i zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość i próby jej opisanie.

GRZEGORZ KOWAL

## NA POCZĄTKU BYŁA WOLA MOCY

Zbigniew Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerarda van der Leeuwa*,  
Kraków 2000

Książka Kaźmierczaka po kilku latach od roku jej wydania (2000) zdążyła zająć na rynku wśród nietzscheanistów w Polsce okresu transformacji niezmiernie ważną i wyjątkową pozycję. Transformacja społeczno-polityczna i gospodarcza kraju przekłada się wiernie na transformację paradygmatów, jakim na przestrzeni ostatnich lat podlega recepcja myśli autora *Zaratustry*. Książka Kaźmierczaka wcale małą część utrwalonych, powierzchownych i trąjących już nieco myszką opinii, w myśl filozofowania młotem, rozbija, rozkuwa i przetapia na szlachetniejszy kruszec, lub – posługując się językiem Heideggera – „spulchnia stwardniałą tradycję”<sup>1</sup>. Ubolewać można jedynie nad tym, że – w mojej opinii – nie udało się miejscami również samemu autorowi uciec przed wciąż pokutującymi i – na domiar złego – krzywdzącymi Nietzschego konotacjami.

W opublikowanej dysertacji Kaźmierczak zamasyście kreśli kontury filozofii Nietzschego, dysponuje na tyle dogłębną wiedzą odnoszącą się do życia i twórczości niemieckiego myśliciela, jak i bogatą znajomością literatury przedmiotowej poświęconej niemieckiemu filozofowi, że w jego książce odnajdujemy znacznie oddalone od siebie i rzadko podejmowane motywy i aspekty nietzscheańskiej filozofii, opatrzone bogatym komentarzem, sytuującym je równocześnie w dotkniętej „nadprodukcją”, a przez to tak niezmiernie trudnej do

<sup>1</sup> Cyt. za: C. Wodziński, *Wstęp*, do: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, Warszawa 1998, s. XVIII.



ogarnięcia, dziedzinie badań nad Nietzschem. Przez recenzowaną książkę przewijają się więc takie tematy, wątki i figury, jak np. gra-zabawa, taniec, pierwotność, antyk, geniusz, obłąd, kobieta, maska, arystokracja, mit, sztuka, biologiczność (ciało, instynkty), rozum, nadczłowiek, czandala, społeczność żydowska, „blond Bestia”, Dionizos, Chrystus, Antychryst, Napoleon, Schopenhauer, Wagner, Bismarck, Hitler.

By uzgodnić wzajemnie – zdawać by się mogło – zbyt odległe, nacechowane dodatkowo antagonizmem wątki w ramach filozofii autora *Ecce homo*, Kaźmierczak spina je antropologiczną i etnologiczną klamrą. Karkołomności przedsięwzięcia, którego skala musi budzić respekt, wydaje się być świadom sam autor, który na ostatnich stronach swojej obszernej analizy informuje o zastosowaniu pewnego „zabiegu”, „pozwalającego [mu] umieścić w jednej strukturze myślowej liczne, pozornie odrębne, fundamentalne dla myśli omawianego filozofa elementy” (s. 485). Całość myśli niemieckiego filozofa autor grupuje wokół „metafory tańca”. Mimo że Nietzschego „zmielono” już na wszelkie możliwe sposoby – dzieje badań nad filozofem głoszącym nadczłowieczeństwo konfrontowały nas z ujęciami jego myśli w aspekcie psychologicznym, socjologicznym, pedagogicznym, religijnym, politycznym, czy nawet architektonicznym – to jednak książka Kaźmierczaka otwiera kolejną nową perspektywę, z której „widoki” na Nietzschego wydają się równie istotne, co zdumiewające. Filozofia Nietzschego u Kaźmierczaka staje się bowiem obiektem dyskursu antropologicznego i etnologicznego, przy czym po stronie antropologów i etnologów w rolę najczęstszego interlokutora Nietzschego wcieli się wymieniony w podtytule recenzowanej książki Gerardus van der Leeuwe.

Co decyduje o tym kapitalnym *novum* omawianej książki? Otóż Kaźmierczak „ureligijnia” myśl Nietzschego, choć czyni to na podstawie innych, aniżeli czyniono to do tej pory w pracach odnoszących się do związków Nietzschego z religią, bardziej subtelnych – w mojej opinii – przesłanek. Nie tworzą więc *meritum* jego książki powszechnie znane wydarzenia z życia i twórczości Nietzschego o silnym wydźwięku religijnym, o których zresztą wspomina sam autor, a spośród których przypomnieć należy pochodzenie z rodziny o długich, bo sięgających kilku pokoleń wstecz, pastorskich tradycjach, podjęcie studiów teologicznych na uniwersytecie w Bonn, literacko-filozoficzna stylizacja języka i przypowieści biblijnych w *Zaratuście*, trwająca niemal do ostatnich dni świadomego życia „dyskusja” z chrześcijaństwem (złożenie manuskryptu *Antychrysta* we wrześniu 1888 r., a więc na trzy miesiące przed duchowym załamaniem), wreszcie identyfikacja, bądź stylizowanie się na historyczną postać Chrystusa, objawiające się poza sygnowaniem ostatnich listów podpisem „Ukrzyżowany” w roztrząsanych planach ufundowania dla ludzkości alternatywnej religii, czy też w sugerowaniu przez niemieckiego myśliciela wprowadzenia nowego odliczania czasu po swojej śmierci. Subtelność doszukiwania się w filozofii Nietzschego elementów charakterystycznych dla kultu religijnego wiąże się u Kaźmierczaka z jego specyficznym ujęciem fundamentalnego u Nietzschego wolunta-

ryzmu (wola jako centralne pojęcie) i kratyzmu (siła i moc jako centralne pojęcie). By religijnemu „namaszczeniu” Nietzschego stało się zadość, autor przywołuje opinię van der Leeuwa, wg którego „źródłowym i chronologicznie najwcześniejszym przedmiotem religijnym jest moc, zaś źródłowym i uniwersalnym zachowaniem człowieka religijnego jest dążenie do jej zdobycia” (s. 6). Założenie van der Leeuwa, w myśl którego „moc i dążenie do mocy” odnajdują najpełniejszy wyraz właśnie „na tle religii i umysłowości pierwotnej”, Kaźmierczak uczyni pretekstem do zbadania nasuwających się przy tej okazji związków pomiędzy objawiającą się w mentalności pierwotnej „religijnością opartą na mocy” (s. 15) a filozofią Nietzschego, „który – jak słusznie zauważa autor recenzowanej książki – ogłasza wolę mocy jako podstawowy rys ludzkiego zachowania” (s. 6). Reasumując: Kaźmierczak swoją obszerną pracą dostarcza czytelnikowi polskiemu jednorazową możliwość prześledzenia filozofii Nietzschego pod kątem jej ukrytych zbieżności z umysłowością religijną i/bądź umysłowością pierwotną. W tej drugiej odsłonie Nietzschego, co zresztą ze względu na kategorię sformułowań może budzić pewne zastrzeżenia, zyska sobie miano ateisty, heretyka, poganina i barbarzyńcy.

Kaźmierczak nie poprzestaje na jedynym zabiegu związanym z pogrupowaniem wszelkich motywów i aspektów nietzscheańskiej filozofii wokół „metafory tańca”, czyni bowiem dodatkowo wolę mocy nadrzędną nietzscheańską kategorią (np. s. 118) i każe przez jej pryzmat dokonywać wartościowania ludzkich działań i zachowań. W przyznaniu *Wille zur Macht* nadrzędnej roli w obrębie myśli autora *Zaratustry* Kaźmierczak zdaje się zresztą – wbrew własnym zastrzeżeniom – zbliżać do doskonałej interpretacji Nietzschego u Heideggera, organizującego w swojej dwutomowej pracy pt. *Nietzsche* – w konsekwencji obwieszczenia śmierci Boga – świat na nowo przez doszukanie się właśnie w woli mocy istoty bytu.

Prawdziwymi perełkami na kartach recenzowanej książki okazują się arcy-ciekawe zestawienia myśli Nietzschego jako wypadkowych jego woli mocy z kategoriami antropologicznymi. Mam tu na myśli chociażby zestawienia w obrębie podrodziałów odnoszących się do duszy (s. 46), partycypacji (s. 34 n., 154 n.), rytów (s. 90 n.), dominacji społeczności (s. 52 n.), potlacza (s. 93), gry i zabawy (s. 93 n.), maski (s. 113 n.). W jednym z nich, zatytułowanym *Partycypacja*, autor zapoznaje nas z niezmiernie interesującą wykładnią postulowanego przez Nietzschego „patosu dystansu” i odrzucanego przez niemieckiego filozofa uczucia współczucia. Oto, co pisze:

Patos dystansu zdaje się posiadać swoje najbardziej źródłowe korzenie właśnie w odczuciu partycypacji, a ściślej, w niezgodzie na partycypację w świecie „niższej” kultury (rozpatrywanej we wszystkich aspektach). W kontekście tej niezgody należałoby również umieszczać jego negację współczucia: współczucie, będąc *Mitleiden*, cierpieniem wespół z cierpiącymi, musiałoby być bowiem partycypacją w osobnikach niższej kultury, a mianowicie, w świecie osób niedostojnych, które traktują cier-

pienie jako zło samo w sobie, nie zaś jako jedynie pewien opór, który należy przezwyciężyć, aby powiększyć swoją moc.

Kolejną i niepodważalną zaletą recenzowanej książki jest uchwycenie Nietzschego w możliwie jak najszerzej skali. Oznacza to, że np. w *passusach* poświęconych Bismarckowi jej autor stara się przytoczyć i bliżej przyjrzeć wszystkim istniejącym odniesieniom filozofa *Zaratustry* do niemieckiego kancлера. Nie pomijając i nie wyróżniając tym samym ani jego głosów przepelnionych zjadliwą krytyką, ani głosów pełnych uwagi, Kaźmierczak realizuje szczytny postulat obiektywności naukowej. Bismarck nie jest tutaj zresztą wyjątkiem, podobnie dzieje się z ustępami dotyczącymi społeczności żydowskiej, Napoleona, Niemców czy też kobiet. W tym ostatnim przypadku, mimo że Kaźmierczak w dalszej części omawianej książki nie rezygnuje z konsekwentnego przytaczania przychylnych i równocześnie krytycznych głosów niemieckiego filozofa pod adresem płci pięknej, jego końcowe komentarze okazują się – w mojej opinii – nazbyt śmiało i nieprzekonujące. Słowa Kaźmierczaka, na jakie natrafiamy w licznych miejscach jego książki, można zamknąć w ukutym zresztą przez niego samego zdaniu: Nietzsche „neguje (...) kobiety” (s. 471). Ów odważny wniosek autor omawianej książki formułuje po części na podstawie kilku mało znaczących cytatów Nietzschego, a wśród nich nagminnie eksploatowanego, choć przez to najwidoczniej nie mniej prowokującego: „Idziesz do kobiet? Nie zapomnij bicza”. Słowa pojawiające się w pierwszej części *Zaratustry* (wydana wraz z drugą częścią w 1883 r.) nabierają przecież zgoła innego znaczenia, kiedy potraktuje się je jako żywą reakcję Nietzschego na pewne wydarzenia życiowe (gorzyc rozstania z przyjaciółmi Lou Salomé i Paulem Réé), a przez to jako aluzję do słynnego zdjęcia wykonanego w 1882 r. w Luzernie, na którym siedząca w wozie i uzbrojona w bicz Salomé zamierza się na zaprzęgniętych doń Nietzschego i Réé. Nie wolno też zapominać o tym, że spośród znajomych i przyjaciół Nietzschego kobiety zajmowały miejsce szczególne. O Cosimie Wagner w *Ecce homo* napisał Nietzsche, że jest „naturą ze wszystkich najwspanialszą” oraz że ma „zdecydowanie największy ze znanych [mu] autorytet w kwestii smaku”; istnieją również przesłanki ku temu, by w niej upatrywać ucieleśnionej i wyteśknionej przez Nietzschego–Dionizosa Ariadny (tak nazwał ją w jednym z ostatnich listów wysłanym właśnie do wdowy po wielkim kompozytorze). Ponadto to za jego zgodą kobiety jako pierwsze tłumaczą jego dzieła: Marie Baumgartner – na język francuski, Helen Zimmern – na język angielski. W takim innym również jak w kobiecie (Lou Salomé) chciał Nietzsche widzieć swojego najdoskonalszego alumna: dla niej zresztą był w stanie poświęcić karierę akademicką, by wspólnie w którejś ze stolic europejskich (Wiedeń, Paryż) założyć akademię na wzór grecki. W świetle powyższych faktów ciężko mówić o jakiejś wyjątkowej antypatii Nietzschego względem kobiet.

Wprawdzie Kaźmierczak na kartach całej swojej książki kruszy kopie z uznanymi autorytetami – nietzscheanistami (m.in. Heideggerem, Jaspersem, Kauf-

mannem), starając się przy tym nie sugerować powszechnie słyszanyymi głosami komentującymi życie i twórczość Nietzschego, co zresztą podyktowane jest nową optyką w spojrzeniu na Nietzschego i co równocześnie stanowi o ogromnej zalecie omawianej pracy, to jednak pobrzmiwa w jego książce nieznośne echo pokutujących, w nienajszczęśliwszych dla Nietzschego i ludzkości okresach kształtowania się totalitaryzmów, sformułowanych sądów. Uważam, że autorowi chluby nie może przynieść poza niewłaściwym zrelacjonowaniem stosunku Nietzschego do kobiet równie nieadekwatna, a przez Kaźmierczaka tu i ówdzie akcentowana, koherentność myśli Nietzschego z ideologią narodowego socjalizmu. Osobiście nie mogę się zgodzić na podtrzymywaną tezę o usprawiedliwionym – choćby po części – powoływaniu się przedstawicieli skrajnych ruchów prawicowych z pierwszej połowy XX wieku na filozofa opiewającego nadczłowieczeństwo. Kaźmierczak przywołuje wprawdzie głosy oskarżające i usprawiedliwiające Nietzschego w kontekście zbliżenia na linii nadczłowiek / wola mocy – narodowy socjalizm, to jednak przemilcza fakt, że z Nietzschego zdejmowali odium filozofa przygotowującego grunt pod nadejście ruchów skrajnie prawicowych najwybitniejsi filozofowie i myśliciele XX wieku (Löwith, Kaufmann, Mann, Deleuze), podczas gdy głosy go oskarżające zarezerwował dla siebie „drugi garnitur filozofii”, bo przecież z dzisiejszej perspektywy trudno o inną ocenę w przypadku nadwornych filozofów reżimów (Lukács, Baeumler, Rosenberg). Po wtóre, opiewaną przez Nietzschego „blond Bestię” należy postrzegać nie jako przedstawiciela rasy aryjskiej, lecz – jak czyni to chociażby Kaufmann, z czym autor książki zgodzić się nie chce – jako pewną metaforę biologizmu, zintensyfikowanej zwierzęcości, pobudzenia instynktów, zogniskowanej woli mocy, po prostu – embrionalnego stanu nadczłowieka. Mętność rozdziału traktującego o częściowo usprawiedliwionych, wg autora książki, nazistowskich inspiracjach nietzscheańską spuścizną jest dodatkowo podyktowana faktem, że Kaźmierczak odrzuca słuszną skądinąd tezę, wg której na „transakcji sprzedaży” Nietzschego hitlerowcom zaważyła w niemałym stopniu „misja” jego siostry, na rzecz przyznania racji mało wiarygodnemu Kaniowskiemu. Oto, co pisze: „Jeśli chodzi o tezę dotyczącą roli siostry w wytworzeniu nazistowskiego obrazu Friedricha Nietzschego, to argumenty przedstawione przez Władysława Kaniowskiego przekonują, iż rola ta *de facto* nie istnieje” (s. 490). W tym miejscu nie sposób polemizować z Kaniowskim, zwłaszcza że przeciw jego tezie przemawia literalnie wszystko, za słusnością zaś tezy – literalnie nic. Jedyne, co pozostaje, to stwierdzić, że kiedy ma się za przewodnika Kaniowskiego, trudno nie zbłądzić (podobny wydzźwięk nosi, niestety, również cytowanie „szarłatańskiej” książki Joachima Köhlera *Tajemnica Zaratustry*).

Recenzowana książka to rzadki na naszym rynku wydawniczym przykład ogromnej erudycji połączonej z niebywałą intuicją interpretacyjną jej autora. To pewien paradoks, ale potencjał interpretacyjny Kaźmierczaka rośnie wprost proporcjonalnie do stopnia trudności i komplikacji dyskutowanej przez niego problematyki. W swoim ponad 500-stronicowym doskonałym studium, przy-

wołując niezliczną ilość motywów i wątków zaczerpniętych ze spuścizny Nietzschego, nie tracąc z oczu ani przez chwilę (poza passusami dotyczącymi kobiet i nazizmu) możliwie najszerszej perspektywy ich ujęcia, w oparciu o myśl fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa stara się wykazać, w jak dalekim stopniu ugruntowana na woli mocy istota myśli Nietzschego przeniknięta jest świadomością cechującą człowieka religijnego i pierwotnego, a to za sprawą występującego u wszystkich trzech pragnienia zawładnięcia mocy. U Kaźmierczaka przenikające się elementy charakterystyczne dla filozofii Nietzschego, społeczności pierwotnych i człowieka religijnego pod egidą woli mocy zostają wkomponowane w pewien cykl, składają się na proces, w którym dynamika Nietzschego ujawni się najpełniej w balansowaniu pomiędzy dochodzącymi do głosu podskórnymi filiacjami – z jednej strony – z człowiekiem religijnym, z drugiej zaś – z człowiekiem pierwotnym. Owo zdynamizowanie i uaktywnienie Nietzschego podkreśla jeszcze dobitniej przemycane na kartach książki przesłanie o nigdy nie zastygającej, szukającej ujścia i mocy, ekspansywnej i reinterpretującej funkcji nietzscheańskiej woli. Zresztą ową tezę ilustruje najlepiej i najdobitniej sam autor, któremu najwidoczniej nie jest obce doświadczenie woli mocy, skoro wyznaczył sobie i osiągnął cel w postaci tak imponującej analizy.

