

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(18)2005

**PAT Kraków**

Redakcja: Joanna Barcik (sekretarz redakcji) Aleksander Bobko,  
Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny), ks. Zbigniew Liana,  
ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skąpska, 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 10.00–11.00

Opracowanie redakcyjne: 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. „Logos i Ethos” można zamawiać drogą elektroniczną (formularz zamówienia dostępny na stronie [www.pat.krakow.pl/dzialy.php?id=wn1](http://www.pat.krakow.pl/dzialy.php?id=wn1)).

**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 z 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, teźże, 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 adiacji językowej. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma.

1 (18) 2005

PAT– Kraków

## Spis treści

### ROZPRAWY

Ks. Dariusz Oko, <i>Egzystencjalne i kulturowe uwarunkowania poznania i decyzji w ujęciu Bernarda Lonergana</i> .....	3
Ks. Marek Sołtysiak, <i>Heideggerowska krytyka zdroworozsądkowego rozumienia czasu u Arystotelesa</i> .....	26
Ks. Michał Drożdż, <i>Medialny prymat osoby</i> .....	43
Ks. Marek Słomka, <i>Argument Bożego planu (intelligent design) a ewolucjonizm chrześcijański</i> .....	71

### Z WARSZTATU MŁODYCH

Dominika Słabik, <i>Klasyczne dowody istnienia Boga a zakład Blaise'a Pascala</i> .....	87
Andrzej Słowikowski, <i>Zarys antropologii we wczesnych pismach Kierkegaard – „od sprzeczności do zgodności egzystencjalnej”</i> .....	100
Magdalena Kozak, <i>O tym, co zmysłowe i intymne u Lévinasa...</i> .....	123
Piotr Augustyniak, <i>Heidegger a Grecy. Myśl Parmenidesa jako źródło myślenia transcendentalnego</i> .....	137
Piotr Duchliński, <i>Czy Roman Ingarden stworzył teorię wartości</i> .....	151
Aneta Adamczyk, <i>Oblicza czasu w Tischnerowskiej koncepcji nadziei</i> ..	172

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. Dariusz Oko, <i>Nieusuwalność religii</i> .....	195
Ks. Dariusz Oko, <i>Bóg jako najbardziej prawdopodobna hipoteza</i> .....	201
Jolanta Stal, <i>Tajemnica czasu</i> .....	211
Dominika Słabik, <i>Problemy z tożsamością</i> .....	215
Piotr Duchliński, <i>Semantyka nazw intelektu</i> <i>u św. Tomasza z Akwinu</i> .....	223
S. Teresa Obolevitch, <i>Heraklit „jasny”</i> .....	233

## ROZPRAWY

KS. DARIUSZ OKO

## EGZYSTENCJALNE I KULTUROWE UWARUNKOWANIA POZNANIA I DECYZJI W UJĘCIU BERNARDA LONERGANA

W artykule *Wolność, wartość i kreatywność. Elementy podstaw etyki w filozofii Bernarda Lonergana*<sup>1</sup> przedstawiłem Lonerganowską koncepcję etycznej i osobowej autentyczności podmiotu. Osiągnięcie jej nie jest łatwe, wymaga długiego procesu rozwoju i dojrzewania po to, by autentyczność

<sup>1</sup> Por. D. Oko, *Wolność, wartość i kreatywność. Elementy podstaw etyki w filozofii Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 2000, nr 2, s. 23-52. Bliższe dane biograficzne i bibliograficzne dotyczące Bernarda Lonergana SJ (1904-1984), głównego angielskojęzycznego przedstawiciela transcendentnej filozofii katolickiej, można znaleźć w artykułach: D. Oko, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „Analecta Cracoviensia” 1997, nr 27, s. 283-297; tenże, *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, z. 2, s. 49-66 oraz W. Dawidowski, *Bernard Lonergan. Teologia, która mówi*, w: J. Majewski, J. Makowski (wyd.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 160-171. Tutaj muszę oczywiście założyć znajomość podstawowych elementów oryginalnej filozofii Lonergana, zawartych między innymi w tych artykułach. Wyczerpujące informacje na temat aktualnych prac prowadzonych nad myślą Lonergana, bibliografii, czasopism i kongresów jej poświęconych, można znaleźć na stronach internetowych najważniejszego światowego ośrodka badań lonerganowskich, tzw. *Lonergan Center* w Kanadzie, w Toronto (adres: [www.lonergan.on.ca](http://www.lonergan.on.ca)). Tam znajdują się też linki do innych takich ośrodków, między innymi w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Irlandii i Australii.

ludzkiej egzystencji mogła być stanem permanentnym, by prawe decyzje etyczne mogły zapadać regularnie, łatwo, spontanicznie. Nie jest to proste, nikt tego nie może zagwarantować, ponieważ podmiot nie tylko określa sam siebie, nie tylko jest uwarunkowany własną wolnością (która z racji samej swej istoty jest nieprzewidywalna), ale jest też uwarunkowany różnorodnymi, nieustannymi wpływami osobowej wspólnoty, do której należy (przy czym chodzi tu nie tylko o wspólnotę z innymi z ludźmi, ale też o możliwą wspólnotę z Absolutem), oraz kulturowego i naturalnego środowiska, dzięki któremu istnieje i które go tworzy (byłoby rzeczywiście, choć tylko do pewnego stopnia, kształtuje świadomość). Przede wszystkim jednak jest uwarunkowany własną naturą, to znaczy tym, kim jest ze swojej istoty jako ten jeden, konkretny, niepowtarzalny człowiek, który razem ze swoim przyjściem na świat otrzymał na drogę te, a nie inne duchowe i fizyczne możliwości i tych możliwości ograniczenia, a następnie w ten, a nie inny sposób (znowu z racji innych uwarunkowań) rozwinął je lub zaprzepścił. Każde z tych pięciu fundamentalnych rodzajów uwarunkowań: własna wolność, osobowa wspólnota, kulturowe i naturalne środowisko, a także własna natura może mieć zarówno charakter pozytywny, jak i negatywny, może sprzyjać osobowemu rozwojowi, ale może też go utrudniać, a nawet zupełnie blokować. Lonergan szczególnie wiele rozważań i analiz poświęcił owym egzystencjalnym, moralnym i kulturowym uwarunkowaniom rozwoju podmiotu, a zwłaszcza temu wszystkiemu, co może zablokować albo zaburzyć jego rozwój intelektualny. Tego rodzaju uwarunkowania szczególnie silnie wpływają na cały podmiot, w wysokim, nawet decydującym stopniu określają jego zdolności poznawcze, w tym także zdolność poznania Boga, dlatego warto poświęcić im, idąc za Lonerganem, szczególną uwagę.<sup>2</sup>

## 1. UPREDZENIA I ICH ŹRÓDŁA

Źródłem zniekształceń naszego rozwoju intelektualnego są w pierwszym rzędzie błędy, które mogą się pojawić na jednym z trzech pierwszych poziomów struktury poznawczej, czyli poziomie empirycznym, intelektualnym i racjonalnym. To źródło błędów zostało już wcześniej omó-

<sup>2</sup> Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1973, s. 226 n. W prezentowanym tu artykule opieram się na swojej wcześniejszej pracy: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1991, s. 167-189.

wione.<sup>3</sup> Ale są też źródła błędów znajdujące się poza tymi trzema poziomami, przede wszystkim źródła błędów występujące na poziomie czwartym, poziomie odpowiedzialności, oraz w całym świecie tradycji i przestrzeni znaczenia, w których żyje podmiot. Teraz one wymagają bliższej analizy.

Znamy konstrukcję naszej struktury poznawczej, wiemy, jak powinna ona funkcjonować, a jednak ciągle na nowo popełniamy błędy i w dodatku co do znacznej części naszej wiedzy, nie mamy pewności, czy kiedyś również ona nie okaże się błędem, a zamiast tego mamy raczej pewność, że część z niej na pewno okaże się taką, natomiast inna jej część będzie wymagać korekty i uzupełnienia. To ogólnie wiemy *a priori*, nie wiemy tylko, która to część naszej wiedzy okaże się taką i na czym będą polegać kolejne konieczne korekty i uzupełnienia – to można wiedzieć na ogół dopiero *a posteriori*. Oczywiście nie kwestionuje to faktu, że część naszej wiedzy możemy jednak uznać za niepowątpiewalną, szczególnie tę dotyczącą struktury poznania. Poza tym, choć ciągle na nowo popełniamy błędy i ciągle na nowo kolejne złudzenia nazywamy prawdą (nawet niepowątpiewalną), to jednak jesteśmy w stanie odkryć i skorygować przynajmniej niektóre z naszych błędów. Na ogół nie dysponujemy kryterium nieomyślności, ale kryterium prawdy, a to też dużo znaczy.<sup>4</sup> Szukając natomiast przyczyn (zauważonych już) błędów, analizując je, szczególnie łatwo możemy odkryć inne uwarunkowania naszego poznania i życia etycznego.

Itak doświadczamy, jak nasze poznanie jest uwarunkowane poprzez cielesne, biologiczne i psychiczne poziomy naszego człowieczeństwa. Człowiek jest duchem w świecie, duchem w ciele, jest stworzeniem – nawet jeśli nie przede wszystkim, to także – z ciała i krwi. Jest głęboką jednością ducha i ciała, dlatego funkcjonowanie jego ducha w niemałym stopniu zależy od funkcjonowania ciała. Życie duchowe jest możliwe tylko, jeśli podmiot ma zapewnione minimum warunków fizycznych, minimum zdrowia i świadomości. Ciało potrzebuje pokarmu tego świata, ale też duch potrzebuje pokarmu duchowego, wspólnoty z innymi, wspólnoty w kulturze. Świadome działanie uwarunkowane jest również psychicznym wymiarem człowieka, psychiką, która zapośrednicza pomiędzy ciałem i duchem. Psychiczne temperamenty i talenty, psychiczne emocje wpływają na kierunek i intensywność poznania. Lonergan mówi na przykład o „ziemskich pasjach”, o skłonności do strachu i o dołączaniu się emocji do zawar-

<sup>3</sup> Por. D. Oko, *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1, s. 29-45 oraz D. Oko, *Struktura ducha...*, dz. cyt., s. 294 n.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Metoda transcendentna i samo-korygujący się proces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 111-135, a szczególnie s. 127.

tości naszych aktów zrozumienia.<sup>5</sup> Istnienie i działanie człowieka jest możliwe tylko w gruncie rzeczy w bardzo wąskim zakresie warunków różnych poziomów (mówi o tym między innymi zasada antropiczna). Ciało i duch potrzebują pewnego minimum warunków, minimum pokarmu i kontaktów, ale też nie powinny otrzymywać ich za dużo. Już Platon skarżył się, że trudno jest utrzymywać duszę w spokoju i koncentracji, ponieważ jest ona ciągle pod naciskiem cielesnych i społecznych potrzeb. Dlatego też życie ducha wymaga pewnej ascezy, pewnego oddzielenia, odejścia zarówno na poziomie fizycznym, jak i duchowym, stworzenia przestrzeni pokoju.

Inne uwarunkowanie poznania stanowią nasza wola i jej wolność, nasze wolne decyzje. Wolność, o ile jest wolnością, pełni rolę całkiem niezależnego arbitra rozstrzygającego pomiędzy tak wieloma i tak często sprzecznymi lub rozbieżnymi pragnieniami i dążeniami obecnymi w nas. Dlatego jest ona uwarunkowaniem bardzo mocnym, kluczowym, często rozstrzygającym. Poza narzucającymi się, spontanicznymi aktami poznania to właśnie na czwartym poziomie decyduje się w dużym stopniu, co poznamy i w jakim kierunku podąży nasze poznanie – tym bardziej, im bardziej to poznanie wymaga długotrwałego, skupionego wysiłku. Wolność czyni też możliwym odrzucenie, zanegowanie naszego poznania na każdym etapie jego powstawania, kiedy z jakichś powodów jest nam ono nie w smak, nie chcemy go przyjąć. Dotyczy to zarówno rodzącego się dopiero, powstającego poznania, jak i poznania najbardziej już dojrzałego, uformowanego, jako rezultatu działania całej struktury poznawczej. Dzieje się tak wtedy, kiedy podmiot poznaje, iż może i powinien on podjąć działanie A, a nie działanie B, którego w ogóle nie powinien podejmować, a jednak w swojej wolności decyduje się podjąć to drugie działanie (B). W ten sposób racjonalny podmiot wybiera to, co uważa za złe, świadomie, w wolny sposób dopuszcza niespójność, sprzeczność pomiędzy swoim poznaniami a wyborem i czynem. Nie da się wyjaśnić, dlaczego tak czyni. Wskazanie na inne pragnienia i pożądania, które kolidują z czystym pragnieniem prawdy i dobra, a okazują się silniejsze zarówno od niego, jak i od woli, niczego nie tłumaczy, bo jeżeli te pragnienia rzeczywiście były silniejsze od wolnej woli, to znaczy, że w danym przypadku została ona zneutralizowana, wyłączona, a więc nie była to wolna decyzja, tylko efekt zdeterminowania człowieka przez jego pożądania. Natomiast jeżeli wolność mogła oprzeć się tym pożądaniom, jeżeli miała dość siły po temu, to jest ostatecz-

<sup>5</sup> Por. B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, London 1983<sup>3</sup>, s. 290, 540 i 551.

nie niewytłumaczalne, dlatego tego nie uczyniła. Gdyby były jakieś wystarczające racje takiej decyzji, to nie byłaby to już zła decyzja, ale decyzja rozumna, racjonalna, odpowiedzialna. Lecz, jak zauważa Lonergan, zło złej decyzji polega właśnie na tym, że ona nie ma racji, nie ma powodów, że jest tajemniczą rewoltą przeciw prawdzie, przeciw wartości. Wolność sama w sobie jest niewytłumaczalna, bo nie można ostatecznie wytłumaczyć, dlaczego podmiot zdecydował dobrze, dlaczego posłuchał apelu wartości, choć przecież fizycznie nie musiał. Jego wolna decyzja, jeśli rzeczywiście była wolna, jeśli rzeczywiście była ponad wszelkimi uwarunkowaniami i pożądaniami, choćby najsilniejszymi, była jak zupełnie nowy początek, jak akt stworzenia z niczego – bez uprzednich uwarunkowań; nie da się więc jej wytłumaczyć żadnymi uwarunkowaniami, żadnymi racjami, dalej, poza wolną decyzję sięgnąć już nie sposób. Tak wolna i dobra decyzja sama w sobie jest niewytłumaczalna, ale wolna i zła decyzja jest podwójnie niewytłumaczalna: po pierwsze, z racji niewytłumaczalnego charakteru wolności, po drugie, z racji również niewytłumaczalnego charakteru tajemniczego buntu przeciw poznanej prawdzie, przeciw poznanej wartości – samo jądro *mysterium iniquitatis*.<sup>6</sup>

Chociaż nie można wyjaśnić złej decyzji, można wskazać przynajmniej na czynniki, które sprzyjają takiej decyzji, które ją ułatwiają, które czynią ją bardziej prawdopodobną. Wydaje się, że najbardziej znaczącym czynnikiem sprzyjającym złej decyzji, decyzji wbrew prawdzie i dobru, jest egoizm. Egoizm polega na przypisywaniu sobie większej wartości, niż ma się w rzeczywistości. Każda osoba ma obowiązek strzec i rozwijać wartość, którą sama stanowi, zabiegać o wszystko, co jest konieczne do jej podtrzymania i rozwoju, ale zło polega często na tym, że ona w tym przesadza, że ceni siebie bardziej, niż w rzeczywistości na to zasługuje (aż do czynienia z siebie małego bóstwa oraz centrum świata), i w związku z tym wymaga dla siebie zbyt wiele – kosztem innych. Wtedy innymi osobami może interesować się jedynie o tyle, o ile mogą jej one posłużyć do zaspokojenia jej pragnień, i to (żeby uczynić sytuację jeszcze gorszą) bynajmniej nie najwyższych pragnień. W tej sytuacji podmiot nie kieruje się obiektywną hierarchią wartości, ale zasadą maksymalizacji indywidualnych korzyści, i to prymitywnie rozumianych, tych z „niższej półki”. Wyższe wartości zostają zignorowane, pomniejszone, zanegowane, odrzucone. W celu osiągnięcia egoistycznych celów ludzie mogą łączyć się razem, jednoczyć siły. Tak powstaje egoizm zbiorowy, egoizm grupy zawodowej, branżowej,

<sup>6</sup> Por. tenże, *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, s. 36.

egoizm klasy społecznej, rasy, narodu, płci.<sup>7</sup> Tak jak każda jednostka, tak każda grupa może zacząć kierować się przede wszystkim swoim egoizmem. Jego przyczyną jest zaburzenie fundamentalnego ludzkiego dążenia do samotranscendencji w poznaniu i działaniu. To zaburzenie wynika z wpływu innych pragnień niż tylko czyste pragnienia prawdy i dobra. Te inne pragnienia są zbyt do czegoś przywiązane, są zbyt interesowne.<sup>8</sup> Dążenie do niższych wartości okazuje się silniejsze niż dążenie do wyższych; dochodzi do negacji prawdy o rzeczywistości i wartości; dochodzi do utraty pierwotnej uczciwości i pierwotnej niewinności naszego ducha.<sup>9</sup>

My jednak nie jesteśmy w stanie żyć w ciągłej świadomości, że wprost zanegowaliśmy prawdę, wartości i dobro. Dążenie do samotranscendencji w poznaniu i działaniu jest w nas na to zbyt silne, zbyt fundamentalne. Nie można go negować każdego dnia, każdej godziny. Dlatego podmiot, zgodnie z powiedzeniem: „jeśli nie żyjesz, jak wierzysz, to będziesz wierzył, jak żyjesz”, ma zasadniczo dwie drogi do wyboru: nawrócenie albo racjonalizację. Lonergan pisze:

Niespójność między poznaniem i działaniem można usunąć przez korygującą zharmonizowanie własnego poznania z własnym działaniem. Korekta taka wymaga naturalnie odwagi. Potrzeba sporo pomysłowości, by zamienić brak spójności między poznaniem i działaniem na niespójność w samym poznaniu.<sup>10</sup>

Jeżeli podmiot się nie nawróci, to znaczy: nie wycofa się ze złej decyzji i nie dostosuje jej do swojego poznania, jako jedyna droga pozostaje mu racjonalizacja, czyli dostosowanie poznania do działania, nazwanie zła dobrem, a dobra złem. Podmiot może w tym celu uciekać od zrozumienia, może także blokować pojawienie się aktów zrozumienia, które mogą zacząć kwestionować jego sposób postępowania. Cenzura, czyli zdolność do selekcji materiałów, które mogą być użyteczne dla pojawienia się aktu zrozumienia, zaczyna odgrywać negatywną rolę, staje się instrumentem re-

<sup>7</sup> Por. tenże, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 48 i 339.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Insight*, dz. cyt., s. 537 i 592.

<sup>9</sup> Osobnym wielkim pytaniem pozostaje, czy takie złe decyzje nie wynikają z jakiejś głębokiej deformacji wolnej woli, jakiejś jej ukrytej choroby (obecnej w centrum osoby), która sprawia, że wolność jest jeszcze wolnością, ale wolnością już tylko do zła, do wyboru różnych rodzajów zła. Jest to już jednak pytanie (jedno z największych) z pogranicza filozofii i teologii. Na ten temat por. moją pracę: *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998<sup>2</sup>, s. 263-300.

<sup>10</sup> B. Lonergan, *Możliwość etyki*, tłum. A. Bronk, „Roczniki Filozoficzne” 1994, z. 2, s. 59 n. (Artykuł ten jest tłumaczeniem fragmentu *Insight...*, dz. cyt., s. 595-607.)

presji.<sup>11</sup> Żeby uciec od cierpienia świadomości popełnionego zła, podmiot może jeszcze próbować trzeciej drogi, jaką jest moralne poddanie się. Uznaje on wtedy istnienie niezgodności pomiędzy poznaniem i działaniem, ale stwierdza, że nie jest w jego mocy zmienić tu cokolwiek, porzuca jakąkolwiek nadzieję odmienienia swoich dróg.<sup>12</sup>

Wszystkie te manipulacje okazują się jednak często niewystarczające dla podmiotu. Ponieważ każdy podmiot – zgodnie z najgłębszą naturą swojego ducha – stara się o koherencję, o spójność swego świata, swego poznania i działania, niezrozumienie, błąd, fałsz pragną wyrazić siebie nie mniej systemowo niż rozumienie i prawda. Przy całym uwarunkowaniu naszego poznania, całej jego cząstkowości, aspektowości to jednak z określonego punktu widzenia, w określonym paradygmacie i ujęciu jest tylko jedna pełna prawda o tym, co istnieje. Ta jedna prawda może jednak na wiele sposobów zostać zniekształcona, na tysiąc sposobów odbiegać od rzeczywistości. *Veritas est una et error multiplex*. Jest nie tylko mnogość punktów widzenia i etapów dochodzenia do prawdy, jest też mnogość błędów i zafałszowań dążących do wyrażenia siebie w mnogości z konieczności skonfliktowanych interpretacji i systemów, które Lonergan chętnie nazywa przeciw-stanowiskami (*counter-positions*). One mają nieraz niezwykle silną zdolność do przetrwania i przeżycia, zwłaszcza jeśli wydają się dawać szczególnie skuteczną gwarancję obrony pewnych interesów jednostki i grupy. W ten sposób stają się wyrazem i konsekwencją nieraz bardzo trwałych duchowych deformacji. W ten sposób podmiot lub grupa (interesu) popada w permanentną, chroniczną negację prawdy i przykazań transcendentnych, co, według Lonergana, stanowi istotę każdej alienacji.<sup>13</sup> Alienacja grupy może wypowiedzieć siebie w ideologii, która z jednej strony wyraża i usprawiedliwia niesłuszne korzyści tej grupy, a z drugiej – lekceważy obiektywną prawdę i porządek wartości.

Obok tych źródeł błędu i fałszu, które analizowaliśmy tutaj, na każdym z trzech poziomów struktury poznawczej (empirycznym, intelektualnym i racjonalnym) mogą istnieć ich własne, swoiste źródła tego rodzaju.<sup>14</sup> One wszystkie razem prowadzą do powstania różnych form uprzedzeń poznawczych, do różnych form zablokowania lub zaburzenia intelektualnego i moralnego życia podmiotu. Lonergan rozróżnia cztery główne formy

<sup>11</sup> Por. tenże, *Insight...*, dz. cyt., s. 192 n.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 600.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. XII n. i tenże, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 244 i 335.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 61. Na temat przykazań transcendentnych i błędów poznania por. mój artykuł *Struktura ducha...*, dz. cyt., s. 294-297.

uprzedzeń (*bias*). Istnieje dramatyczne uprzedzenie, które powstaje w psychicznych, nieświadomych głębiach, z nieświadomej motywacji, uprzedzenie, które może mieć też wprost neurotyczny charakter. Jest także uprzedzenie indywidualnego egoisty, który interesuje się przede wszystkim własną korzyścią. Istnieje również uprzedzenie grupowego egoizmu, które poprzez ślepotę na prawa innych grup prowadzi do konfliktów klasowych. I w końcu znane jest ogólne uprzedzenie zdrowego rozsądku, czyli przekonanie zwykłych ludzi, że ich popularna (pospolita wręcz) wiedza i przekonania są wystarczające do rozwiązania prawie wszystkich ważnych problemów. W gruncie rzeczy uważają oni, że ta ich biedna wiedza może być ostateczną instancją dla wszelkich istotnych pytań. Niedoceniają oni znaczenia innych, wyspecjalizowanych, rozwiniętych dziedzin ludzkiego poznania, a w przypadku konfliktu pomiędzy opinią zdrowego rozsądku a nauką lub filozofią przechylają się zbyt szybko na stronę tej pierwszej.<sup>15</sup>

Dramatyczne uprzedzenie jest tematem psychologii głębi. Istotę uprzedzenia indywidualnego i zbiorowego egoizmu omawialiśmy już wcześniej. Omówienia domaga się ogólne uprzedzenie zdrowego rozsądku, które wywiera szczególnie mocny wpływ na przekonania jednostki i społeczeństwa. Ogólne uprzedzenie, zwłaszcza kiedy połączy się z grupowym uprzedzeniem, może łatwo doprowadzić do zaburzenia rozwoju społeczeństwa, może prowadzić do tak zwanego „dłuższego cyklu upadku” (*longer cycle of decline*), który ostatecznie może oznaczać głębokie podziały ludzkości i nawet zniszczenie cywilizacji.<sup>16</sup> Postęp społeczny jako nieustanny, ciągły przepływ udoskonaleń wynika z wierności przykazaniom trans-

<sup>15</sup> Por. B. Lonergan, *Insight...*, dz. cyt., s. 218; tenże, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 226 i tenże *Healing and Creating in History*, w: F. E. Crowe (wyd.), *A Third Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J.*, London 1985, s. 100-109, a szczególnie s. 105.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Insight...*, dz. cyt., s. 226. Lonergan mówi także o krótszym cyklu upadku (*shorter cycle of decline*), który jest konsekwencją grupowego uprzedzenia. Według niego te pojęcia pozwalają opisać procesy społeczne znacznie lepiej, niż czyniła to na przykład filozofia marksistowska. Pisze: „Jednakże, podczas kiedy istnieje postęp i jego zasadą jest wolność, istnieje także upadek i jego zasadą jest uprzedzenie. Istnieje przesłanka mniejsza grupowego uprzedzenia, która zmierza do wytworzenia swojej własnej korekty. Istnieje też przesłanka większa ogólnego uprzedzenia, która, chociaż również wytwarza swoją własną korektę, czyni tak tylko poprzez konfrontację ludzkiej inteligencji z alternatywą zaadoptowania wyższego punktu widzenia albo zaginięcia. Ignorowanie faktu upadku było błędem starych, liberalnych przekonań o automatycznym postępie. Wprowadzającym o wiele większe zamieszanie błędem Marksa było połączenie razem postępu i dwóch zasad upadku pod wywierającą wrażenie nazwą dialektycznego materializmu oraz stwierdzenie, że przesłanka mniejsza upadku będzie szybciej korygowała samą siebie poprzez wojnę klas, a następnie radosne przeskoczenie

cidentalnym. Socjalny upadek wynika z grupowego i ogólnego uprzedzenia, z akceptowanej racjonalizacji naszego błędnego zachowania, z wybranej ślepoty na rzeczywistą sytuację i wartości. W takiej mierze, w jakiej jednostki i społeczeństwo są wierne swojemu dążeniu do samotranscendencji, w tej mierze wspomagają też postęp, a w takiej mierze, w jakiej tego nie czynią, zmieniają postęp w kumulatywny upadek. W ten sposób los społeczeństwa, los ludzkiej kultury zależą od autentyczności grup i osób. Ale również na odwrót, w nieustannym sprzężeniu zwrotnym uwarunkowanego, które jest też warunkującym, i warunkującego, które jest uwarunkowanym, los jednostki i grupy zależy od społeczeństwa, od ich ludzkiego środowiska, od ich kulturowego kręgu. On właśnie jest naszym następnym tematem.

## 2. KRĄG KULTUROWY I PODMIOT

Lonerganowskie pojmowanie kultury jest ściśle powiązane z osiągnięciami nowożytnej humanistyki. Fakt permanentnej zmiany i rozwoju kultury, a szczególnie permanentnej zmiany i rozwoju nauki jako części kultury, jest szczególnie ważny dla Lonergana. Rozwój nauk zdeaktualizował klasyczny, arystotelesowski ideał.<sup>17</sup> Stwierdzenia nowożytnej nauki nie są już pojmowane jako wynik dedukcji z koniecznych, pierwszych zasad, ale tylko jako najlepsze opinie naukowe, które są dzisiaj osiągalne. Nowoczesna nauka ujawnia nie tyle konieczność, co falsyfikowalną możliwość albo zwerifikowaną konkluzję z hipotetycznej teorii. Nauka nie osiąga prawdy jako trwałej posiadłości, ale ciągle tylko coraz większą jej aproksymację, coraz pełniejsze rozumienie danych. Ten fakt ma wiele konsekwencji.

Między innymi inaczej pojmuje się relacje pomiędzy naukami. Arystoteles sądził jeszcze, że skoro pierwsze, konieczne zasady są dostarczane przez metafizykę, a metafizyczne pojęcia są najbardziej fundamentalne i ogólne, to metafizyka ma dostarczać podstawowych pojęć dla każdej nauki. Poszczególne dyscypliny naukowe powinny potem dodawać dalsze określenia i w ten sposób otrzymywać własne, dla siebie charakterystycz-

do ogólnego wniosku, że wojna klas będzie przyspieszać postęp. To, co rzeczywiście zostało przyspieszone, to był wielki upadek, który Rosję i Niemcy poprowadził przez pożary totalitaryzmu. Podstawową usługą wyższego punktu widzenia będzie uwolnienie od zamieszania poprzez jasne rozróżnienia. Postęp nie może być pomyłony z upadkiem” (*Insight...*, dz. cyt., s. 235).

<sup>17</sup> Por. D. Oko, *Metoda transcendentna i samo-korygujący się proces uczenia*, dz. cyt., s. 117.

ne pojęcia.<sup>18</sup> Jednak takie pojęcia nie mogą się zmienić, bo uniwersalia oraz to, co na nich jest ugruntowane, nie zmieniają się. To, co jest prawdziwe dla wszystkich przypadków, jest zawsze prawdziwe. W przeciwieństwie do tej koncepcji nowożytna nauka nie wyprowadza swoich pojęć z metafizyki. W jej prawach nie można znaleźć takich terminów, jak potencja i akt, materia i forma, substancja i przypadłość. Nowożytna nauka sama ustala swój własny system pojęć bazowych, wyprowadza je przy pomocy empirycznie ustalonych praw. Terminy i relacje tych praw określają się wzajemnie, ich znaczenie pochodzi z ich systemu.<sup>19</sup>

Ta nowożytna koncepcja nauki jest dobrze ufundowana, przemawiają też za nią jej osiągnięcia. Chociaż swoich praw i pojęć nie wyprowadza z wiecznych i koniecznych przesłanek, pojmuje o wiele więcej rzeczy (i to w o wiele pełniejszy sposób) niż nauka Greków czy średniowiecza. Lonergan sądzi, że osiągnięcia nauki i związane z tym zmiany kulturowe są tak bardzo znaczące i doniosłe, że nie waha się nazwać naszych czasów „drugim oświeceniem” i powtórzyć za Herbertem Butterfieldem, że nowożytna, permanentna rewolucja dokonująca się w nauce jest najbardziej znaczącym wydarzeniem od czasu wydarzeń, które dały początek chrześcijaństwu.<sup>20</sup> Nauka jest dzisiaj zdolna do radzenia sobie z problemami, które dla klasycznie pojętej nauki nie mogłyby się nawet pojawić jako problemy, nie mogłyby być nawet przedmiotem badań. Nauka współczesna jest najbardziej zajęta tym, co przypadkowe, praktyczne, konkretne, egzystencjalne, historyczne. Tylko po przebadaniu tego obszaru próbuje ona niekiedy mówić o tym, co istotne, uniwersalne, konieczne, wieczne. Jest ona pochłonięta tym, co praktyczne, zmierza do kompletnego wyjaśnienia ca-

<sup>18</sup> Por. B. Lonergan, *Aquinas Today: Tradition and Innovation*, w: *A Third Collection...*, dz. cyt., s. 35-54, a szczególnie s. 41. Lonergan w następujący sposób ujmuje istotę klasycznego, greckiego pojmowania nauki: „Jeśli przedmiot nauki Greków był konieczny, było dla Greków także czymś oczywistym, że w naszym świecie jest wiele rzeczy, które nie są konieczne, lecz przypadkowe. Zgodnie z tym świat Greków był rozszczępionym uniwersum, częściowo był konieczny i częściowo przypadkowy. Ponadto ten podział w przedmiocie pociągał za sobą korespondujący podział w rozwoju ludzkiego umysłu. Tak jak świat był częściowo konieczny i częściowo przypadkowy, tak umysł człowieka był podzielony pomiędzy naukę i opinię, teorię i praktykę, mądrość i rozsądek. O ile świat był konieczny, mógł być poznawany naukowo; o ile był przypadkowy, o tyle mógł być poznawany tylko poprzez opinię” (tenże, *Dimensions of Meaning*, w: F. E. Crowe, R. M. Doran (wyd.), *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, Toronto 1988<sup>2</sup>, s. 232-245, a szczególnie s. 239).

<sup>19</sup> Por. tenże, *Aquinas Today...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Third Lecture. The Ongoing Genesis of Methods*, w: *A Third Collection...*, dz. cyt., s. 35-54, a szczególnie s. 43. Lonergan korzysta tutaj głównie z pracy H. Butterfielda, *The Origin of Modern Science*, 1965.

łości ludzkich fenomenów i jej podejście do człowieka jest inne niż w kulturze klasycznej. W tej ostatniej człowieka pojmowano abstrakcyjnie, za naprawdę ludzkie uważano to, co było niezależne do tego, co zaledwie przypadkowe. Ale takie rozumienie, z powodu swojej abstrakcyjności, nie mogło ulec zmianie. Natomiast ujęcie człowieka w nowożytnych naukach humanistycznych jest konkretne, dynamiczne. Nauka nowożytna podejmuje się zadania przebadania całego zakresu ludzkich możliwości, interesuje się nie tylko zasadami, które dotyczą wszystkich ludzi, kimkolwiek by oni nie byli, ale także konkretnym człowiekiem w konkretnych warunkach, człowiekiem w różnaitości czasów i miejsc.

Te zmiany w rozumieniu nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych pociągnęły za sobą fundamentalne zmiany w rozumieniu kultury. W klasycznej wizji kultura była ludzkim udziałem w wiedzy o najbardziej ważnych prawdach i realizacją najwyższych wartości. Ta kultura uważana była za depozytariuszkę wiecznych i powszechnie ważnych praw, za kwintesencję mądrości ludzkości. Opierała się na filozofii wieczystej, obejmowała te dzieła sztuki, które były nieśmiertelne. Jeśli kultura była pojmowana w ten sposób, było także czymś nieuniknionym, że uważano ją za jedyny model, wzór i normę dla całej ludzkości, dla każdej społeczności. Z tego punktu widzenia możliwe było jedynie rozróżnienie pomiędzy jedną kulturą i różnymi formami barbarzyństwa, ale nie było możliwe rozróżnienie pomiędzy wieloma różnymi kulturami, który byłyby równe sobie (albo podobne) w godności i randze.<sup>21</sup>

Oczywiście Lonergan nie neguje całkowicie klasycznego pojęcia kultury, podkreśla, że pewne elementy tego pojęcia zachowują ważność również dzisiaj. Trzeba rozróżnić pomiędzy jego ograniczeniami, które zostały skorygowane przez nowożytną naukę, a zaletami, które pozostają aktualne. Klasyczne, hellenistyczne rozumienie kultury było niezaprzeczalnym osiągnięciem w rozwoju ludzkości, ale jego fundamentalna słabość polegała na niedostrzeganiu, że również ono kiedyś może się zdezaktualizować.<sup>22</sup> Lonergan pisze:

Ten klasyczny punkt widzenia był ważnym protektorem dobrych manier i wielką podporą dobrych obyczajów, ale miał też jedną ogromną wadę. Zawie-

<sup>21</sup> Por. B. Lonergan, *The Absence of God in Modern Culture*, w: W. F. Ryan, B. J. Tyrrell (wyd.), *A Second Collection by Bernard Lonergan, S.J.*, Philadelphia 1974, s. 101-116, a szczególnie s. 101.

<sup>22</sup> Por. tenże, *The Future of Christianity*, w: *A Second Collection...*, dz. cyt., s. 149-164, a szczególnie s. 160.



rał on w sobie wbudowaną niezdolność do uchwycenia potrzeby zmiany i doprowadzenia do koniecznych adaptacji. W mojej opinii ta wbudowana niezdolność jest zasadniczą przyczyną obecnej sytuacji w Kościele i Towarzystwie Jezusowym.<sup>23</sup>

Tymczasem osiągnięcia współczesnych badań, współczesnej krytycznej historii, antropologii, hermeneutyki, czynią niemożliwym kontynuowanie rozumienia kultury jako jednej, normatywnej, klasycznej. Badania przeprowadzone nad mnóstwem kultur ludzkości, w całej ich różnorodności i zmienności, przyniosły ogromną wiedzę o ich powstawaniu, rozwoju i dekadencji; wiedzę o wzajemnych zapożyczeniach, o zaadaptowanych ideach. Ta wiedza jest decydująca dla powstania empirycznego pojęcia kultury, które opiera się przede wszystkim na faktach, a nie na wartościach. Ono akceptuje różne wartości różnych kultur i obejmuje również te kultury, które z klasycznego punktu widzenia byłyby deprecjonowane jako właśnie nie-kulturalne i barbarzyńskie. Lonergan formułuje empiryczne pojęcie kultury w następujący sposób: „Kultura jest zbiorem znaczeń i wartości, kształtujących wspólny styl życia, a istnieje tyle różnych kultur, ile odrębnych zbiorów znaczeń i wartości.”<sup>24</sup>

Lonergan pojmuję więc kulturę w specyficzny sposób – nie jako całość ludzkich działań i ich wytworów wykraczających poza czysto naturalne zachowanie. Dla niego istota kultury polega na znaczeniu i wartościach, nie na różnych ludzkich działaniach. W odniesieniu do tych ostatnich Lonergan mówi o socjalnym obszarze życia, który jest sposobem życia, sposobem praktycznej organizacji życia. Kultura powstaje na gruncie tego, co socjalne, kultura jest sposobem rozumienia tego, co socjalne. Według Lonergana kultura jest dla porządku społecznego tym, czym dusza jest dla ciała, kultura jest tym, co nadaje sens i życie ludzkiej wspólnoty.<sup>25</sup>

Takie pojęcie kultury, między innymi dlatego, że zostało utworzone na podstawie badań nad wieloma różnymi kulturami, jest całkowicie otwarte na ich wielość i różnorodność. Układ znaczeń i wartości, który określa życie społeczeństwa, może przybierać bardzo rozmaite formy, istnieje nieskończona różnorodność sposobów, poprzez które ludzie mogą rozumieć siebie, swoją sytuację, swoją *conditio humana*. Dlatego właśnie istnieje taka ogromna różnorodność, pluralizm kultur, które są w dodatku dynamiczne, nieustannie się zmieniają. Fundamentalne ludzkie dążenie do prawdy i wartości,

<sup>23</sup> Tenże, *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World*, w: *A Second Collection...*, dz. cyt., s. 165-188, a szczególnie s. 182.

<sup>24</sup> Tenże, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 292.

<sup>25</sup> Por. tenże, *The Absence of God in Modern Culture*, dz. cyt., s. 102.

do trwałej samotranscendencji, które jest źródłem ludzkiego rozwoju, jest także motorem kulturowego postępu. Jest też czymś ryzykownym próbować ustalać hierarchię konkretnych kultur, mówić o wyższości jednych i niższości innych. Kluczowym kryterium kulturowej rangi jest ranga wartości, na które kultura jest otwarta, które stawia w centrum, które są w niej faktycznie, a nie tylko deklaratywnie realizowane. Jednak w żadnej kulturze nie jest realizowana cała skala wartości, w każdej kulturze spotykamy tylko ich specyficzny wybór i układ, w którym wartości obiektywnie niższe bywają stawiane ponad wartościami wyższymi. Każda kultura ma swoje mocne i słabe strony, o jej randze decyduje przede wszystkim to, do jakiego stopnia realizuje wartości najwyższe. Z powodu złożoności kultur i ich wartości zastosowanie tego kryterium nie jest proste, ale samo jego istnienie chroni nas przed kulturowym relatywizmem. Lonergan zdecydowanie zaprzecza, jakoby pluralizm kultur miał oznaczać całkowity ich relatywizm zakładający też relatywizm prawdy i wartości. Przy całym pluralizmie kultur przed relatywizmem chroni nas solidna, krytyczna epistemologia, ona jest stabilnym punktem odniesienia. Uchwycenie prawdy i wartości okazuje się być uwarunkowane nie tyle czasem i miejscem, co kontekstem czasu i miejsca. Te konteksty nie są całkowicie różne, one nie zawierają całkowicie różnych elementów, które by czyniły wszelkie porównanie albo odniesienie niemożliwym. Dlatego jest możliwe przejście od jednego kontekstu do drugiego, od jednego horyzontu do drugiego, dlatego możliwy jest dialog międzykulturowy, dlatego można osiągnąć centrum, jądro, które jest wspólne dla wszystkich kultur, dlatego można osiągnąć prawdę i wartość, których panowanie rozciąga się ponad granice konkretnego czasu i miejsca.<sup>26</sup>

Istnienie wspólnego jądra kultur jest podstawą możliwości i konieczności kulturowych tradycji. Każda kultura ma swoje dobre strony, ma elementy o szczególnie dużej wartości, które powinny zostać zachowane i rozwinięte. Te elementy są fundamentem kulturowej ciągłości i tradycji. Lonergan zauważa, że całkowite zerwanie z tradycją kulturową oznaczałoby powrót do stanu człowieka z epoki Cro-Magnon. Osobowy rozwój człowieka jest zawsze w olbrzymiej części osobistym przyswojeniem sobie socjalnej, kulturowej i religijnej tradycji, istotnej części całego dostępnego dziedzictwa. Nikt nie może całkowicie odrzucić swojej własnej kulturowej tradycji, bo to oznaczałoby odrzucenie własnego człowieczeństwa.

<sup>26</sup> Por. tenże, *The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness*, w: *A Second Collection...*, dz. cyt., s. 1-10, a szczególnie s. 6 oraz tenże, *Philosophy and Theology*, w: *A Second Collection...*, dz. cyt., s. 193-208, a szczególnie s. 207 n.

Można tylko zastąpić starą tradycję nową, która zawiera stare elementy, w której one dalej żyją i która jest przez tę poprzednią w ogóle umożliwiona.<sup>27</sup>

Każda kultura potrzebuje więc tradycji i konsekwentnie potrzebuje kryterium wartości tradycji. Nowoczesna kultura potrzebuje go tak samo, pomimo że dysponuje tyloma potężnymi środkami technicznymi, pomimo że człowiek jest w niej o wiele lepiej poinformowany, o wiele bardziej krytyczny, o wiele bardziej samoświadomy niż w jakiegokolwiek innej epoce. Kryterium wartości jest konieczne dla każdej kultury, jego brak prowadziłby do przyznania każdej kulturze tej samej wartości, co prowadziłoby do absurdu. Jeżeli wszystkie kultury miałyby tę samą wartość, to również wszystkie etapy ich rozwoju miałyby tę samą wartość. Jaki sens miałyby wtedy przechodzenie, nieraz kosztem wielkiego wysiłku i wielkich ofiar, od jednego etapu do drugiego, jaki sens miałyby wzajemne zapożyczenie, uczenie się kultur od siebie, jaki sens miałyby też mówienia o brakach i wadach kultury? Uznanie jakiegoś kryterium wartości kultury i zatem jakiejś hierarchii kultur jest konieczne chociażby w tym celu, by wiedzieć, po co oraz w jakim kierunku warto i trzeba kulturę zmieniać i rozwijać – pomimo całego trudu i ryzyka tego przedsięwzięcia. Gdyby wszystkie kultury były tyle samo warte, nie byłoby sensu zmieniać czegokolwiek w którejkolwiek z nich. Nawet jeśli całościowa ocena wartości tak złożonej rzeczywistości, jaką jest kultura, oznacza zadanie prawie niewykonalne, to jednak chociaż porównanie określonych dziedzin kultury nieraz łatwo pozwala ustalić hierarchię przynajmniej w jednej badanej dziedzinie, pod danym aspektem.

W każdej kulturze jest możliwość nie tylko postępu, ale także możliwość dekadencji, schyłku, możliwość rewolty przeciwko wartościom. Grupowe i ogólne uprzedzenia mogą doprowadzić kulturę do kompletnej ruiny. Lonergan zauważa, że szczególnie duże niebezpieczeństwo polega na byciu przesadnie praktycznym, na zbytnej koncentracji na wartościach techniki. W ten sposób kultura może stracić swoją fundamentalną funkcję promocji i rozwoju wyższych, ludzkich wartości, może zwrócić się nawet

<sup>27</sup> Por. tenże, *Philosophy of God, and Theology*, dz. cyt., s. 63 oraz tenże, *The Dehellenization of Dogma*, w: *A Second Collection...*, dz. cyt., s. 11-32, a szczególnie s. 21. Katastrofalne skutki radykalnego zerwania z własną kulturą można obserwować na przykładzie rewolucji październikowej w Rosji czy rewolucji kulturowej w Chinach. Z drugiej strony nie można zapominać, że pewne oczywiste braki, błędy kultury mogą być zachowywane również przy pomocy argumentów z tradycji, a właśnie takie sztuczne blokowanie ewolucji, która jest konieczną, naturalną drogą rozwoju każdej kultury, może poważnie przyczynić się do wybuchu rewolucji, będącej zawsze rozwiązaniem o wiele gorszym.

przeciw człowiekowi – kiedy już nie bardzo wiadomo, w jakim celu powstał ten wspañiały świat techniki.

Dla Lonergana decydujące kryterium wartości kultury jest takie samo jak kryterium prawdy i człowieczeństwa. Jest to kryterium wierności przykazaniom transcendentnym. Kultura jest autentyczna w takim stopniu, w jakim społeczeństwo realizuje te przykazania. Kultura jest nieautentyczna w takim stopniu, w jakim społeczeństwo popada w nieuwagę, ośpienie, nierozumność, nieodpowiedzialność.<sup>28</sup> Przyszłość każdej kultury zależy więc od stopnia autentyczności osób, które tworzą społeczeństwo, ale też, w odwrotnym oddziaływaniu, przyszłość osób zależy także od kultury. Krąg kulturowy jest duchowym środowiskiem osoby i aktualny stopień jego rozwoju ma podstawowe znaczenie dla jej duchowych, poznawczych i witalnych możliwości. Kultura określa bazę, od której podmiot zaczyna swoje poznanie i działanie, kultura dostarcza duchowych instrumentów, których podmiot używa. W ten sposób powstaje permanentne, wzajemne powiązanie, wzajemne uwarunkowanie. Podmiot określa poprzez swoje działania stan swojego kręgu kulturowego i, na odwrót, ten krąg określa podmiot, chociaż, oczywiście, ten ostatni wpływ jest o wiele większy, bo zawsze kultura o wiele bardziej kształtuje jednostkę, niż nawet najbardziej twórcza jednostka kształtuje kulturę. Tak jednostka (i społeczeństwo) określa się na dwa sposoby: bezpośrednio i pośrednio. Bezpośrednio poprzez podejmowane wybory i działania i pośrednio poprzez kulturę, którą również częściowo tworzy i wybiera, a która potem, również z racji tego częściowego wyboru, określa jednostkę lub grupę, która ją wybrała. Lonergan podkreśla przy tym, że centralnym elementem każdej kultury jest znaczenie, które wyznacza horyzont życia podmiotu. Dlatego też ten horyzont znaczenia będzie naszym następnym tematem.

### 3. HORYZONT ZNACZENIA

W ścisłym znaczeniu horyzont oznacza linię pozornego zetknięcia się ziemi i nieba, a w szerszym oznacza to wszystko, co zawarte jest w obrębie tej linii, maksymalne pole widzenia z określonego punktu. W filozoficznym znaczeniu, bliższym temu szerszemu, horyzont stanowi wszystko, co zawiera się w obszarze naszej wiedzy albo naszego pytania, to jest wszystko, co już wiemy albo co chcemy lub możemy poznać w określonym ob-

<sup>28</sup> Por. tenże, *Dialectic of Authority*, w: *A Third Collection...*, dz. cyt., s. 5-12, a szczególnie s. 7.

szarze, w określonych warunkach, z określonego punktu widzenia. Lonergan pisze:

W pewnym sensie można powiedzieć, że każdy z nas żyje w swoim własnym świecie. Świat jest zwykle ograniczonym światem i jego granice są ustalone przez zasięg naszego zainteresowania i naszego poznania. Dane są rzeczy, które istnieją, które są znane innym ludziom, o których jednak ja sam nic nie wiem. Są przedmioty zainteresowania, które poruszają innych ludzi, o które ja jednak mogę nie dbać. Tak obszar naszej wiedzy i zasięg naszych zainteresowań ustala horyzont. Z tym horyzontem jesteśmy zaznajomieni.<sup>29</sup>

Lonergan podkreśla, że fundamentalna charakterystyka tego horyzontu pochodzi z analiz intencjonalnych. Jest to transcendentálny rodzaj horyzontu, alternatywny zarówno wobec arystotelesowskiego, opartego na metafizyce, jak i naukowego, opartego na wynikach nauk empirycznych. Tak jak całość bytu jest korelatem naszego czystego pragnienia poznania, tak horyzont znaczenia, będąc jego częścią, segmentem, jest korelatem dla naszej aktualnej wiedzy i zainteresowań. Horyzont obejmuje to, co dla podmiotu ma realne i egzystencjalne znaczenie, co jest przedmiotem egzystencjalnej troski. Wszystko to, co znajduje się poza tym horyzontem, jest dla podmiotu w sensie egzystencjalnym nierealne, nierealne w sensie braku aktualnego egzystencjalnego znaczenia dla niego. Oczywiście wszystko w uniwersum bytu jest realne tak jak rzecz sama w sobie, jest realne jako przedmiot czystego pragnienia poznania, jednak to, co znajduje się w granicach horyzontu znaczenia, to, co jest przedmiotem, ku któremu aktualnie zwraca się czyste pragnienie poznania, jest tym, co jest realne dla podmiotu w egzystencjalnym sensie. Wszystko to, co znajduje się w obrębie granic tego horyzontu, w obrębie granic tego całościowego widzenia, ma jakiś sens, doniosłość i znaczenie. Wszystko to, co znajduje się poza granicami tego horyzontu, traci swoją ważność i znaczenie, jest nieistotne, bez znaczenia.

Horyzont jest ustrukturyzowanym i zróżnicowanym rezultatem rozwoju podmiotu. Jest to suma wiedzy osiągniętej przez podmiot i suma zainteresowań, które zrodziły się w podmiocie. Wielkość horyzontu podmiotu jest więc proporcjonalna do jego poznawczej i moralnej samotranscendencji, zależy od jego zdolności do wzniesienia się ponad wszelkie pragnienia i dążenia różne od czystego pragnienia poznania i bycia, zależy od jego zdolności do wzniesienia się również ponad siebie samego jako

<sup>29</sup> Tenże, *The Subject*, w: *A Second Collection...*, dz. cyt., s. 69. Por. także E. A. Morelli, M. D. Morelli (wyd.), *Understanding and Being: an Introduction and Companion to Insight. The Halifax Lectures by Bernard Lonergan*, New York-Toronto 1980, s. 226.

wartość.<sup>30</sup> Jednak stopień samotranscendencji tylko częściowo zależy od podmiotu, jego wiedza tylko w rzadkich przypadkach jest rzeczywiście rezultatem jedynie jego własnej oryginalności i kreatywności. Rozwój każdej osoby polega w wysokim stopniu na recepcji osiągnięć innych osób, jest udziałem we wcześniejszych osiągnięciach innych. Każdy następny krok w procesie rozwoju podmiotu jest także rezultatem nieustannej wymiany z innymi, rezultatem uczestnictwa w ich horyzontach, efektem bycia włączonym w ich poznanie i zainteresowania. Żaden horyzont nie jest samowystarczający, a wymiana pomiędzy nimi jest możliwa, ponieważ pomimo że każdy żyje w swoim własnym świecie, to światy te nie są całkowicie odmienne. Horyzonty nie są kompletnie przypadkowym, chaotycznym wyborem zainteresowań i wiedzy, ale stanowią zespoły z określoną strukturą i ze wspólnymi elementami. Ludzkie horyzonty są komplementarne, horyzont każdego zależy od horyzontów innych, od horyzontu całego społeczeństwa, od historycznych uwarunkowań. Dlatego też horyzonty zmieniają się wraz z epokami i społeczeństwami.

Horyzont znaczenia jest warunkiem i ograniczeniem każdego przyszłego rozwoju podmiotu. Co będzie następnym etapem w procesie rozwoju podmiotu, jaki kierunek obierze jego poznanie i przyswajanie sobie wartości, zależy od aktualnego stanu podmiotu, zależy od zainteresowań i wartości, które teraz dominują w jego horyzoncie.<sup>31</sup> To, co w przyszłości zostanie rozpoznane jako ważne, zależy od tego, co aktualnie jest przedmiotem zainteresowania, od tego, co aktualnie zostało wybrane jako przedmiot uwagi i analizy. Uczenie się jest organicznym wzrastaniem w tym, co już jest wiadome. Każde następne przesunięcie w rozwoju wiedzy i zainteresowań, również każda zmiana paradygmatu, każda najbardziej nawet gwałtowna i fundamentalna rewizja dotychczasowej wiedzy zakłada tę wiedzę, zakłada wcześniejsze studia, zawiera je i przekształca. Żaden postęp wiedzy nie jest możliwy bez posiadania jakiejś uprzedniej wiedzy, dlatego też każdy dowód zakłada jakiś horyzont i ma znaczenie w obrębie tego horyzontu.<sup>32</sup> Żaden dowód nie może wznieść się ponad jakiś konkretny, osobowy horyzont, każdy dowód zakłada pewną przedwiedzę, zakłada pewne zainteresowania i skalę wartości. To, co nowe, musi harmonizować z tym, co stare, albo z tym, co stare, lecz już zmienione przez to, co nowe. Dowód może zostać uznany jedynie w obrębie pewnego intelektualnego systemu pojęć i sądów, dlatego też posiadanie określonego hory-

<sup>30</sup> Por. tenże, *The Future of Christianity*, dz. cyt., s. 163.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 232.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 326.

zontu jest warunkiem ważności dowodu, a dokładniej: wytworzenie i uformowanie albo też selekcja horyzontu.

Rozmiary ludzkiego horyzontu zależą od przestrzeni znaczenia, w której podmiot żyje. Obok świata bezpośredniości, świata, w którym żyje niemowlę i dziecko, istnieje też świat zapośredniczony przez znaczenie, gdzie sednem znaczenia jest relacja pomiędzy znakiem i tym, co oznaczane, relacja znaku i tego, co istnieje. Świat człowieka dorosłego jest w ogromnym stopniu zapośredniczony przez znaczenie i motywowany przez wartość. Jednak Lonergan podkreśla, że ten świat jest nie tyle zapośredniczony, co właściwie ukonstituowany przez znaczenie. Píše:

Podobnie jak język tworzą artykułowane dźwięki oraz znaczenia, tak też instytucje społeczne i kultury ludzkie posiadają znaczenia jako swoje istotne składniki. Religia i gatunki artystyczne, język i literatura, nauka, filozofia, historia, wszystkie są z konieczności uwikłane w akty znaczenia. To, co następuje w osiągnięciach kultury, w nie mniejszym stopniu występuje w instytucjach społecznych. Rodzina, państwo, prawo, ekonomia nie są stałymi i niezmiennymi bytami. Dostosowują się do zmieniających się okoliczności, mogą też ulec rewizji w świetle nowych idei, mogą zostać poddane rewolucyjnym przemianom. Ale wszelka taka zmiana pociąga za sobą zmianę znaczenia, zmianę idei lub pojęcia, sądu lub oceny, rozkazu lub żądania. Państwo może ulec zmianie w wyniku stworzenia nowej konstytucji. Łagodniej, choć nie mniej skutecznie, może ulec zmianie w wyniku nowej interpretacji konstytucji lub też w drodze urabiania umysłów i serc ludzi, zmierzającego do zmiany przedmiotów wzbudzających ich szacunek, wywołujących przywiązanie, podsycających poczucie lojalności.<sup>33</sup>

Zmiana instytucji socjalnych powoduje zmianę znaczenia, ale także zmiana znaczenia powoduje zmianę instytucji, powoduje zmianę ludzkich horyzontów.

W obrębie świata zapośredniczonego przez znaczenie i motywowanego przez wartość znajdują się różne poziomy i dziedziny. Im wyższy jest poziom rozwoju ludzkiej świadomości, im bardziej są zróżnicowane jej intencjonalne działania, tym bardziej zróżnicowane jest ujęcie rzeczywistości. Tak różne sposoby dokonywania świadomych intencjonalnych działań prowadzą do powstania różnych obszarów znaczenia i ich języków. Lonergan rozróżnia najpierw dziedzinę zdrowego rozsądku, w obrębie której osoby i rzeczy zostają uchwycone w ich relacji do nas, a znaczenie zostaje wyrażone w zwykłym, potocznym języku. Dążenie do systema-

<sup>33</sup> Tenże, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 84 n.

tycznego zrozumienia ludzi i przedmiotów w ich wzajemnych relacjach prowadzi do powstania dziedziny teorii z jej technicznym i abstrakcyjnym językiem. To w tej dziedzinie istnieją i rozwijają się nauka oraz sztuka. Skoncentrowanie się na podmiocie i jego czynnościach, na jego wewnętrznym doświadczeniu prowadzi do powstania obszaru immanencji, domeny metody transcendentalnej. Podstawowe terminy i relacje tego obszaru pochodzą z tematykacji i uprzedmiotowienia procesu samoprzyswojenia (*self-appropriation*). W końcu, poszukiwanie ostatecznego fundamentu dla naszego świata, a także ostatecznej możliwości przekroczenia samego siebie prowadzi do powstania dziedziny transcendencji. Centrum tego obszaru jest to, co boskie, a jego językiem jest język modlitwy i pełnego modlitwy milczenia.<sup>34</sup>

Ze zróżnicowania świadomych i intencjonalnych czynności wynika nie tylko zróżnicowanie dziedzin znaczenia, ale również zróżnicowanie samej świadomości. Niezróżnicowana świadomość zna tylko zdroworozsądkowy sposób radzenia sobie z konkretnymi problemami, jest zadomowiona jedynie w lokalnym wydaniu zdrowego rozsądku, elementy innych obszarów znaczenia można w niej znaleźć jedynie w bardzo załączkowej, rudymen tarnej formie. Ponieważ niezróżnicowana świadomość nie rozpoznaje odrębności czynności intencjonalnych, akcentuje ona homogeniczność znaczenia, jest jej trudno uznać autonomię innych dziedzin. Ta skłonność niezróżnicowanej świadomości jest częstym powodem pojawienia się ogólnego uprzedzenia zdrowego rozsądku.

Przejście z niezróżnicowanej do zróżnicowanej świadomości jest możliwe dopiero wtedy, gdy nauka jest już na tyle dobrze rozwinięta, aby można zdać sobie sprawę z różnicy pomiędzy dziedziną zdrowego rozsądku i dziedziną teorii. Podobnie, poznanie samego siebie, samoprzyswojenie, prowadzi do powstania świadomości, która jest zadomowiona w obszarze immanencji. Tematykacja i uprzedmiotowienie czynności, które odnoszą człowieka do tego, co boskie, prowadzi do powstania świadomości transcendentnej. Jaki typ świadomości ma podmiot, jaki dominuje u niego, zależy od dziedziny znaczenia, w którym podmiot czuje się najlepiej. Główne typy zróżnicowanej świadomości mogą się łączyć ze sobą właściwie w każdy sposób, w każdej kombinacji, tworząc nowe rodzaje świadomości. W ten sposób powstaje prawdziwy polimorfizm ludzkiej świadomości, który pociąga za sobą polimorfizm ludzkich horyzontów. To właśnie z tego polimorfizmu wynikają zasadnicze różnice pomiędzy

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 87-91.

ludźmi i uwzględnienie go ma zasadnicze znaczenie zarówno dla rozumienia człowieka, jak i rozwiązania filozoficznych problemów.<sup>35</sup>

Oprócz polimorfizmu świadomości szereg innych czynników składa się na złożony kontekst, w którym dokonuje się ludzkie poznanie. Oprócz czysto intelektualnych, racjonalnych czynników Lonergan zalicza do nich fizyczne, biologiczne i psychiczne wymiary człowieczeństwa; uczucia i wolne decyzje; krąg kulturowy; już posiadaną wiedzę i zainteresowanie jej poszerzeniem, w końcu dziedzinę znaczenia, w której podmiot żyje.<sup>36</sup> Każdy z tych czynników pozostaje w relacji do każdego z pozostałych, każdy z nich oddziałuje, warunkuje pozostały, ale jest też przez niego wzajemnie warunkowany, określany. Przede wszystkim sam podmiot, poprzez tworzenie kultury, wpływa na każdy z tych czynników, ale też sam znajduje się pod ich wpływem, jest przez nie określany. Wolna wola podmiotu jest tylko jednym z czynników, jedną z działających sił, a dopiero one wszystkie razem, ich wypadkowa określa, w jakim kierunku będzie zmierzać ludzkie poznanie i działanie. Dlatego nawet największe wysiłki podmiotu w obszarze, który jest najbardziej jego, najbardziej od niego zależy, to znaczy w obszarze poznania i wolnej decyzji (czyli nawet jego największa wierność wobec przykazań transcendentnych), nie gwarantują, że osiągnie on prawdę, rzecz samą w sobie. Ludzkie poznanie pochodzi nie z abstrakcyjnego, spekulatywnego rozumu, który pracuje w oderwaniu od konkretnej egzystencji. Ludzkie poznanie jest dziełem całego, konkretnego, egzystencjalnego podmiotu, podmiotu, który na wiele sposobów jest uwarunkowany. Podmiot w żaden sposób nie może całkowicie uwolnić się od tych uwarunkowań, one są zawsze obecne w jego bytowaniu.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Por. tenże, *Insight...*, dz. cyt., s. 427. Można dodać, że to właśnie między innymi z tego polimorfizmu wynika możliwość współlistnienia w człowieku wysokiego stopnia rozwoju w jednej dziedzinie i niedorozwoju w innej, tak nieraz przedziwne połączenie wielkości i małości w tej samej osobie.

<sup>36</sup> Te różnorodne czynniki omawiałem już w swoich artykułach: *Struktura ducha...*, *Struktura poznania...*, a także w artykule *Wolność, wartość i kreatywność...*

<sup>37</sup> Por. B. Lonergan, *A Response to Fr. Dych*, w: W. J. Kelly (wyd.), *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner*, Milwaukee 1980, s. 54-57, a szczególnie s. 54. Według Lonergana osoba i jej poznanie są do tego stopnia określone przez uwarunkowanie socjalne, iż można powiedzieć, że osoba w dużym stopniu jest dziełem społecznej wspólnoty. Pisze: „Osoba« nigdy nie jest ogólnym pojęciem. Zawsze oznacza ona tę lub tamtą osobę z wszystkimi jej lub jego indywidualnymi cechami wynikającymi ze wspólnot, w których ona żyła i które ją uformowały oraz poprzez które ona uformowała samą siebie. Osoba jest rezultatem związków, które łączyły ją z innymi, oraz zdolności, które rozwinięła w sobie, aby nawiązać z nimi relację” (*Philosophy of God, and Theology*, dz. cyt., s. 58 n.).

Każdy z tych czynników może podlegać deformacji, zniekształceniu, może oddziaływać zbyt mocno lub zbyt słabo, może być niedostatecznie rozwinięty, może też pojawić się nieproporcjonalny układ różnych czynników – to wszystko może mieć negatywny wpływ na proces poznania. Jest też możliwe odrzucenie transcendentnych przykazań. Są możliwe fizyczne i psychiczne choroby, kalectwa; irracjonalne i niedostatecznie kontrolowane pasje, uprzedzenia i zła wola; akceptacja i kierowanie się mitami, życie w zaślepieniu i iluzji. Hamujący lub blokujący wpływ tych czynników może być tak mocny, że, przynajmniej dla niektórych osób, może uczynić osiągnięcie prawdy niemożliwym.

Trzeba też pamiętać, że każdy z tych czynników jest charakteryzowany przez specyficzny dynamizm i specyficzną autonomię, wszystkie one są zmienne, plastyczne, dlatego relacje pomiędzy nimi zmieniają się nieustannie, a także osoby, na które one oddziałują. Podmiot jest nieustannie w rzece zmian, w procesie postępu lub dekadencji. Z powodu wielowymiarowości tych czynników, z powodu ich ciągłego oddziaływania i nieprzewidywalności (wolna wola, zmieniające się prawdopodobieństwo), z powodu ich obciążenia przeróżnymi brakami i niedoskonałościami, proces rozwoju podmiotu i jego poznania jest nieraz bardzo skomplikowany, plastyczny i dialektyczny, jest procesem z wieloma połączeniami i oddziaływaniami. Przebieg tego procesu jest nieuchwytny, w wysokim stopniu wymyka się kontroli. Często bardzo trudno jest wyjaśnić i podać jego racje, nawet kiedy już miał on miejsce, a tym bardziej trudno jest przewidzieć jego dalszy ciąg.

Te wszystkie fakty nie powinny jednak prowadzić do zupełnego zwątpienia co do człowieka i jego możliwości poznania. Na przekór tym wszystkim czynnikom i trudnościom, na przekór wszystkim błędom, fałszowi i słabościom, w człowieku jest pierwotne, fundamentalne dążenie w kierunku poznawczej i moralnej samo-transcendencji. To dążenie prowadzi podmiot do zaczynania ciągle od nowa, do powstawania z upadków, do korygowania błędów, do kontynuowania samo-korygującego się procesu uczenia. Na przekór całej ignorancji i ograniczeniom tego dążenia daje nam ono ciągle na nowo nadzieję na dalsze poznanie oraz zaufanie, że to poznanie ma sens. Lonergan pisze:

My nie znamy dobrze samych siebie; nie możemy uporządkować przyszłości; nie możemy całkowicie kontrolować naszego środowiska ani wpływu, jakie ono na nas wywiera; nie możemy zbadać nieświadomych i przedświadomych mechanizmów, które są w nas obecne. Nasza droga prowadzi poprzez noc,

nasza kontrola jest tylko powierzchowna i przybliżona; musimy wierzyć i ufać, ryzykować i być śmiałyymi.<sup>38</sup>

Konieczność tego ryzyka wynika z uwarunkowań i ograniczeń podmiotu oraz jego poznania. Jednak istnienie tych wszystkich ograniczeń i uwarunkowań wskazuje również na możliwość istnienia jeszcze jednego czynnika w istotny sposób określającego nasze poznanie i decyzje. Taki ważny czynnik, który dotąd nie został omówiony (a który jest decydujący na przykład dla kwestii poznania Boga), stanowi doświadczenie religijne. To właśnie ono będzie tematem następnego opracowania.

### Zusammenfassung

Nach seiner existentiellen Kehre widmete Bernard Lonergan (1904-1984) seine Aufmerksamkeit immer mehr der Tatsache, daß unsere Erkenntnis, unser Wollen und Wirken nicht das Werk des rein spekulativen Verstandes sind, daß es unmöglich ist, denselben vom Leben des Subjekts abzulösen und ganz (wenn auch nur theoretisch) unabhängig zu machen. Deshalb muß man besonders gründlich den Einfluß von Bedingtheiten, die außerhalb des kognitiven Prozesses sich befinden und doch das rationale und geistige Leben bestimmen, untersuchen. Die entscheidende Bedingtheit ist hier die Freiheit und überhaupt die vierte Ebene der Struktur des Geistes – die Ebene der Verantwortlichkeit, die zusammen mit Gefühlen und Entscheidungen im höchsten Maß den Anfang, das Ziel, den Verlauf und das Endeffekt des Erkenntnisprozesses an den drei niedrigeren Ebenen, i.e. der empirischen, intellektuellen und rationalen, bestimmt. Den anderen höchstwichtigen Faktor bildet die Kultur, in der das Subjekt lebt, empirisch aufgefaßt als ein System von Werten und Bedeutungen, die das Leben der Gesellschaft bestimmen. Eine zentrale Rolle in der Kultur spielt der Horizont der Bedeutung, der bestimmt, was für das Subjekt überhaupt als das Reale erscheinen kann, was als der Beweis anerkannt werden kann und welchen Typus von der ganzen Fülle des Polymorphismus des menschlichen Bewußtseins eine konkrete Person charakterisieren kann.

Den Wert einer Kultur bestimmt (ähnlich wie bei der Bewertung des persönlichen Lebens) vor allem die Treue zu transzendentalen Geboten. Eine besonders große Bedrohung, sowohl für das individuelle Schicksal, als auch für das Schicksal der Gesellschaft, bilden die Haupttypen von Befangenheit, besonders die Befangenheit des individuellen Egoismus, die Befangenheit des kollektiven Egoismus und allgemeine Befangenheit des gesunden Menschenverstandes, in der man meint, daß das populäre, alltägliche Wissen für die Lösung der wichtigsten

<sup>38</sup> Tenze, *Existenz and Aggiornamento*, w: *Collection...*, dz. cyt., s. 224.

Probleme der Person und der Kultur ausreichend sei. Die Unfähigkeit, sich von mancher dieser Befangenheiten zu befreien, kann zum längeren Zyklus des Niederganges nicht nur der Person, sondern auch der ganzen Gesellschaft führen.

KS. DARIUSZ OKO, dr filozofii i dr teologii, adiunkt Katedry Metafizyki Wydziału Filozoficznego PAT. Autor między innymi książek: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan* oraz *Łaska i wolność*. Główny obszar badań to ontologia współczesna oraz zagadnienia graniczne pomiędzy filozofią i teologią. Obecnie przygotowuje pracę habilitacyjną na temat: *Transcendentalne podstawy metafizyki w ujęciu Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*.  
E-mail: atoko@cyf-kr.edu.pl

Ks. MAREK SOŁTYSIAK

## HEIDEGGEROWSKA KRYTYKA ZDROWOROZSĄDKOWEGO ROZUMIENIA CZASU U ARYSTOTELESA

Gdy stawiamy pytanie o „czas jako taki”, wydaje się, że pytamy o coś bardzo oczywistego, z czym mamy ustawicznie do czynienia na co dzień. Jednakże, kiedy chcemy odpowiedzieć na pytanie: „czym właściwie jest czas jako taki?”, natrafiamy na trudności, którym dał wyraz św. Augustyn w *Wyznaniach*: „czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem.”<sup>1</sup> Trudności te pojawiają się wtedy, gdy staramy się zdefiniować czas. W życiu potocznym rozumiemy czas przedpojęciowo, zdroworozsądkowo, orientując według niego nasze własne życie. Zdaniem Heideggera Arystoteles był tym myślącym, któremu w najgenialniejszy sposób udało się sformułować to, co zwykliśmy nazywać zdroworozsądkowym rozumieniem czasu.<sup>2</sup> Arystoteles dokonał wnikliwej analizy czasu w ostatnich pięciu rozdziałach czwartej książki *Fizyki*. Na wstępie swych rozważań stawia zasadnicze pytanie: „czy mianowicie czas jest jedną z rzeczy istniejących, czy nieistniejących, a następnie jaka jest jego natura?”<sup>3</sup> Zdroworozsądkowa definicja czasu sformu-

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1999, s. 332.

<sup>2</sup> Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 145.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 104.

mułowana przez Arystotelesa brzmi: „czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na »przed« i »po«”<sup>4</sup>. Definicja ta rzutuje na późniejsze interpretacje czasu dokonane przez św. Tomasza z Akwinu, Suaraza, Leibniza, Kanta i Hegla. Powstaje jednak pytanie: Czy zdroworozsądkowa definicja czasu Arystotelesa zawiera najważniejsze elementy czasu, które występują w naszym potocznym przeżyciu? Według Heideggera definicja ta nie zawiera ich, ponieważ nie podaje ona najważniejszych struktur obecnych w potocznym doświadczeniu czasu.

W kontekście powyższych wstępnych uwag należy spróbować najpierw scharakteryzować podstawowe struktury czasu potocznego przedstawione przez Heideggera w *Byciu i czasie*. Następnie zaś jego krytykę zdroworozsądkowego ujęcia czasu przez Arystotelesa, ze względu na sugerowany przez Heideggera brak podstawowych struktur czasu potocznego. Szukając odpowiedzi na pytanie o zasadność tej Heideggerowskiej krytyki, należy dokonać rzetelnej rekonstrukcji poglądów Arystotelesa na czas, zawartych przede wszystkim w jego *Fizyce*. To właśnie pozwoli nam się przekonać, czy Heidegger miał rację, a więc czy rzeczywiście koncepcja Arystotelesa nie zawiera bezpośrednio lub pośrednio podstawowych struktur czasu potocznego.

### 1. PODSTAWOWE STRUKTURY CZASU PUBLICZNEGO

#### A. DATOWANIE CZASU

W codziennej mowie używamy takich wyrażen jak: „teraz”, „wówczas” i „wtedy”. Słowa te wskazują na relacje czasowe: „każde »wtedy« jako takie to »wtedy, gdy...«, każde »wówczas« to »wówczas, jak...«, każde »teraz« to »teraz, kiedy...«”. Strukturę relacyjną czasu związaną z „teraz, kiedy...”, „wówczas, jak...” i „wtedy, gdy...” Heidegger nazywa datowalnością.<sup>5</sup> Używamy jej często w określeniu czasu wydarzeń. „Wówczas, jak...” odnosimy do przeszłości, „teraz, kiedy...” do współczesności, „wtedy, gdy...” do przyszłości. Mówimy np.: „wówczas, jak” Niemcy okupowali Polskę; albo stwierdzamy: „teraz, kiedy” piszę artykuł; czy też: zapowiadamy: „wtedy, gdy” przestanie padać, pójdę na spacer.

Według Heideggera datowalność czasu wynika z rzucenia jestestwa w bycie (*Sein*) i z troski o nie. A ponieważ zwykle jest to egzystencja nie-

<sup>4</sup> Tamże, s. 107.

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 568.

właściwa, zagubiona wśród bytów (Się), jestestwo troska się o to, co poręczne i o właściwe wykorzystanie czasu. Aby czas jak najlepiej spożytkować, jestestwo datuje go w oparciu o to, co poręczne: pójdę na spacer wtedy, gdy przestanie padać. Najbardziej wykorzystywanym bytem poręcznym w datowaniu czasu jest słońce. Jestestwo „bierze w rachubę nieustanną wędrówkę słońca”<sup>6</sup>. Z datowania, według filozofa, wynika naturalna miara czasu, jaką jest dzień. Heidegger z datowalnością czasu łączy jego rozpiętość.

### B. ROZPIĘTOŚĆ CZASU

Według Heideggera „żadne teraz i żaden moment czasu nie może być punktowy. Każdy moment czasu jest w sobie samym rozpięty, przy czym rozpiętość jest zmienna. Ona zmienia się z tym, co teraz datuje.”<sup>7</sup> Wypowiadając „wtedy”, czynimy to zawsze z jakiegoś „teraz”. Między „wtedy” a „teraz” jest określone „pomiędzy”. „Pomiędzy” ma swój czas i dlatego jest w relacji datowania. „Wtedy, gdy” przestanie padać, pójdę na spacer. Według Heideggera związek „teraz” i „wtedy” nie powstaje jako coś dodatkowego, lecz jest już obecny w owym „wtedy”. Rozpięcie czasu związane jest z pewnym trwaniem czasu. Heidegger przeciwstawia „trwanie czasu”, czyli jego rozpiętość, Arystotelesowskiej relacji pomiędzy „teraz” a przyszłością jako jeszcze-nie-teraz.<sup>8</sup> Zgodnie z rozpiętością czasu „żaden moment czasu nie może być punktowy”, dlatego każde „teraz”, „wtedy” i „wówczas” posiada rozpiętość o zmiennym zakresie. „Teraz” nie tylko jest datowane, lecz także jest rozpięte: „teraz” w trakcie pisania, „podczas kolacji”, „zimną”; „wtedy” przy śniadaniu (przyszłość); „wówczas, jak” Niemcy okupowali Polskę – i mamy na myśli czas okupacji (od 1939 do 1945 roku).

<sup>6</sup> Tamże, s. 576.

<sup>7</sup> Tenże, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 373: „Kein Jetzt und kein Zeitmoment kann punktualisiert sein. Jedes Zeitmoment ist in sich gespannt, wobei die Spanweite variabel ist. Sie variiert u.a. mit dem, was je das Jetzt datiert.” Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 571.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 372: „Die Beziehung »von jetzt bis dann« wird nicht erst nachträglich zwischen einem Jetzt und Dann hergestellt..., das sich im Dann ausspricht. Sie liegt sowohl im Jetzt als im Noch-nicht und Dann, das auf ein Jetzt bezogen ist.”

### C. UPUBLICZNIENIE CZASU

Trzecią strukturą czasu potocznego jest jego publiczny charakter, czyli, według Heideggera, „upublicznienie czasu”. Polega ono na tym, że „jeśli każdy z nas mówi »teraz«, to wszyscy rozumiemy »teraz«, aczkolwiek każdy z nas tym »teraz« może datować inną rzecz lub wydarzenie: »teraz, kiedy profesor mówi«, »teraz, kiedy panowie piszą« lub »teraz rano«. (...) wypowiedziane »teraz« jest zrozumiałe we wspólnym byciu dla każdego. Wprawdzie każdy mówi swoje »teraz«, jednak to »teraz« jest przecież dla wszystkich”<sup>9</sup> zrozumiałe. Podstawą zrozumiałości rzeczy i spraw dziejących się w „teraz” jest współbycie jestestw, które w „teraz” załatwiają różne sprawy, a mimo to są one w pewnym stopniu zrozumiałe dla wszystkich. Datowane „teraz” ma charakter publiczny, „jest ono każdemu dostępne i stąd do nikogo nie należy”<sup>10</sup>. Zrozumiałość tego, co dzieje się w „teraz” związana jest z miarą czasu. „Troskając się, każdej rzeczy przypisujemy »jej czas«. »Ma« ona czas i jak każdy wewnątrzświatowy byt może go »mieć« dlatego tylko, że w ogóle jest ona »w czasie«”<sup>11</sup>. „Upublicznienie czasu” jest warunkiem możliwości spotkania wewnątrz świata tego, co jest poręczne lub obecne. Powstaje jednak trudność w zrozumieniu upublicznienia czasu, w którym każdy może zrozumieć datowanie i rozpiętość czasu drugiego człowieka bez wspólnej płaszczyzny rozumienia. Tą wspólną płaszczyzną rozumienia dla Heideggera jest „światowość czasu”. Jest to tym samym czwarty aspekt czasu publicznego.

### D. ŚWIATOWOŚĆ CZASU

Czas publiczny jest dla jestestwa czasem odpowiednim lub nieodpowiednim, aby czegoś dokonać lub zaniechać, „jest czasem do...” Strukturę „czasu do...” Heidegger nazywa oznaczonością<sup>12</sup>. Odnosi ją zarówno do świata, jak i do czasu.

<sup>9</sup> Tamże, s. 373: „Wenn jeder von uns »jetzt« sagt, so verstehen wir alle dieses Jetzt, obwohl vielleicht jeder von uns dieses Jetzt von einem anderen Ding oder Geschehnis her datiert: »jetzt, da der Professor spricht«, »jetzt, da die Herren schreiben«, oder »jetzt am Morgen«, »jetzt gegen Ende des Semesters«. (...) Obzwar jeder je sein Jetzt sagt, ist es doch das Jetzt für jedermann.”

<sup>10</sup> Tamże, s. 373: „Das Jetzt ist jedermann zugänglich und damit keinem gehörig.”

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 584.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 578.



Byt w codziennym rozumieniu, jego zdaniem, nie jest przedmiotem teoretycznego rozważania, lecz jawi się jako narzędzie.<sup>13</sup> Byt jedynie w powiązaniu z innymi bytami może stać się narzędziem, czyli „czymś do czegoś, ażeby...” Różne rodzaje tego „ażeby” (*um-zu*), takie jak: służebność, przydatność, dopasowanie..., konstytuują całokształt narzędzia. Właściwym dla narzędzia sposobem bycia jest jego poręczność.<sup>14</sup> Poręczność to nic innego jak pewna „dogodność” używanego narzędzia, która daje o sobie znać wtedy, gdy go używamy. Poręcznością np. maszyny do pisania jest to, że służy ona do pisania tekstu, natomiast sama nie jest brana pod uwagę, jest „niezauważalna”. Dopiero jej poręczność daje o sobie znać, gdy maszyna się zepsuje lub gdy jej szukamy.

W strukturze narzędzia zawiera się odniesienie danego narzędzia do innych narzędzi. Ostatecznym odniesieniem narzędzia, które nie odsyła już do niczego, jest samo jestestwo. Całokształt relacji odesłań narzędzi tworzy pewną oznaczoność i to ona konstytuuje strukturę świata, „czyli tego, w czym jestestwo jako takie zawsze już jest”<sup>15</sup>. Jestestwo jest zarówno w świecie, jak i w czasie. W strukturze świata każdy byt możemy odnieść do innego bytu tylko dlatego, że są one spotykane we wspólnym czasie, nazwanym przez Heideggera czasem światowym.<sup>16</sup>

Datowanie, rozpiętość, upublicznienie czasu i jego światowość to podstawowe struktury czasu publicznego, z którymi mamy do czynienia w codziennej egzystencji, dlatego powinniśmy je odnaleźć w zdroworozsądkowym czasie Arystotelesa.

## 2. HEIDEGGEROWSKA INTERPRETACJA ZDROWOROZSĄDKOWEGO CZASU ARYSTOTELESA A STRUKTURY CZASU PUBLICZNEGO

Według Arystotelesowskiej definicji czasu zawartej w *Fizyce* „czas jest ilością ruchu ze względu na »wcześniej« i »później«”<sup>17</sup>. Heidegger, interpretując Arystotelesowską definicję czasu, pomija „ruch” związany z bytami, a bierze po uwagę „czysty” ruch „teraz”.<sup>18</sup> Możemy powiedzieć, że

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 96.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 98.

<sup>15</sup> Tamże, s. 118.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 584.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 108.

<sup>18</sup> Arystoteles analizuje czas z perspektywy teraźniejszości, natomiast Heidegger z perspektywy przyszłości.

Heidegger wprowadza do analizy definicji czasu niewyartykułowane założenie, że ruch jest ruchem „teraz”, a nie bytów. Dlatego, według niego, w Arystotelesowskiej zdroworozsądkowej definicji czasu czas jawi się jako „ciąg nieustannie »obecnych«, zarazem odchodzących i nadchodzących »teraz«. Czas zostaje zrozumiany jako następstwo, »rzeka« owych »teraz«, »bieg czasu«.<sup>19</sup> Tym, co jest liczone, są owe „teraz”, „ukazują się one w każdym »teraz«, jako »wkrótce-już-nie...« i »dopiero-co-jeszcze-nie-teraz«”<sup>20</sup>. Mamy do czynienia z ciągiem nieustannie obecnych, zarazem odchodzących i nadchodzących „teraz”. W „rzece teraz” występuje tożsamość „teraz”. „W k a ż d y m »teraz« jest »teraz«, a więc ciągle uobecnia się j a k o t o ż s a m e, nawet jeśli w każdym »teraz« inne zawsze, nadchodząc, znika. Jako jednakże t o coś zmiennego przejawia ono zarazem ciągle uobecnienie samego siebie”<sup>21</sup> (podkreślenia Heideggera). Dzięki tożsamości „teraz” ciągle mamy do czynienia z „teraz”. W czasie nie ma żadnych luk, czas jest ciągły.

„Teraz”, które przechodzą i stają się już-nie-teraz, stanowią „przeszłość”, natomiast „teraz”, które nadchodzą, jako jeszcze-nie-teraz, wyodrębniają „przyszłość”. Podobnie jak byt tak i te „teraz” są widziane w perspektywie obecności;<sup>22</sup> nadchodzą, stają się obecne i znikają. Istnieje „rzeka teraz” i pojawiający się w niej byt. Czas rozpatrywany z perspektywy „rzeki teraz” nie dysponuje żadnym horyzontem, ponieważ istnieje tylko „teraz”, przyszłości jako jeszcze-nie-teraz jeszcze nie ma, a przeszłości jako już-nie-teraz już nie ma.

Określenie przez Heideggera zdroworozsądkowej koncepcji czasu Arystotelesa jako „rzeki »czystych« teraz” powoduje następujące konsekwencje. Po pierwsze: w „rzece teraz” zamiast horyzontu pojawia się „czyste następstwo teraz”, dlatego podstawowe struktury czasu publicznego: datowalność i rozpiętość czasu są w nim nieobecne. „Owe »teraz« są niejako odcięte od tych relacji i w postaci tak odciętych jedynie stają jedno za drugim w szeregu, by tworzyć następstwo.”<sup>23</sup>

Po drugie: według Heideggera, człowiek w potocznym doświadczeniu przeżywa „swój czas” jako coś skończonego, gdy tymczasem czas jako „rzeka teraz” jawi się jako nieskończony. W nieprzerwanym „ciągu teraz” nie da się wyróżnić ani końca, ani początku. „Każde ostatnie »teraz« jest

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 589.

<sup>20</sup> Tamże, s. 588.

<sup>21</sup> Tamże, s. 590.

<sup>22</sup> Według Heideggera perspektywa obecności wynika z „naturalnego rozumienia bycia” jako stałej obecności.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 589.

ja k o »teraz« zawsze j u ż »zaraz-już-nie«, a więc jest czasem w sensie »teraz-już-nie«<sup>24</sup> (podkreślenia Heideggera). Mówiąc, że „teraz” jest ostatnie, mówimy o „teraz”, którego już nie ma w „teraz”. Podobnie ma się sprawa z początkiem czasu: „każde pierwsze »teraz« to zawsze »dopiero-co-jeszcze-nie«, a więc czas w sensie »jeszcze-nie-teraz«, w sensie »przyszłości«<sup>25</sup>. Zatem „pierwsze teraz” byłoby czymś późniejszym w stosunku do tego „teraz”, kiedy jest to „teraz” wypowiedane. Zdaniem Heideggera dlatego czas jako „rzeka teraz” jawi się jestestwu jako nieskończony, bowiem jestestwo rzucone w bycie zwykle zatracą się w tym, o co się troska. „Ucieczka przed śmiercią”, czyli egzystencja niewłaściwa, jest przyczyną niedostrzegania skończonego charakteru czasu. Jednak to, że obecny „w czasie” człowiek przestaje istnieć, nie oznacza, że czas przestanie płynąć, on „płynie dalej, jak przecież »płynął« już w chwili, gdy człowiek »narodził się do życia«<sup>26</sup>. Dla człowieka, który egzystuje niewłaściwie, czas jako „rzeka teraz” jawi się nie tylko jako nieskończony, lecz również jako anonimowy i obcy.

Po trzecie: w potocznym doświadczeniu czasu czas upływa i nie da się go ani zawrócić, ani zatrzymać. Według Heideggera w czasie rozumianym jako „rzeka teraz” odwrócenie kierunku upływu „teraz” jest możliwe i dlatego nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć, dlaczego czas jest nieodwracalny.<sup>27</sup> O jego nieodwracalności możemy wtedy mówić, gdy przyjmiemy inną relację w nim samym niż relacja następstwa „teraz”. „Czas przemija – to znaczy: co było, już nie będzie, było – i już go nie ma. Żeby pojąć to przemijanie, nie wystarczy pomyśleć czasu tylko jako porządku względem »wcześniej« i »później« – dla czasu, który przemija, istotna jest nie tylko relacja czasowego następstwa, lecz także relacja było – będzie, odróżnienie przeszłości od przyszłości. Czyli innymi słowy – wyróżnienie w biegu czasu jakiegoś punktu, który pozwoli ująć sam czas nie tylko i l o ś c i o w o, lecz także j a k o ś c i o w o: jako przeszłość i przyszłość właśnie. Krótko mówiąc: »przemijalność« czasu zakłada punkt widzenia, z którego przeszłość różni się od przyszłości.”<sup>28</sup> Według Heideggera, mówiąc o upływie i o nieodwracalności czasu, rozumiemy więcej, niż to wynika ze zdroworozsądkowej koncepcji czasu Arystotelesa.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Tamże, s. 591.

<sup>25</sup> Tamże, s. 591-592.

<sup>26</sup> Tamże, s. 593.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 593.

<sup>28</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 147.

<sup>29</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 593.

Po czwarte: konsekwencją czasu jako „czystego następstwa teraz” jest brak struktury publicznego charakteru czasu, ponieważ czas jako „rzeka »czystych« teraz” ukazuje się jako pusty. „Doświadczenie codzienne zdaje się potwierdzać tę wizję czasu: gdy oczekujemy czegoś intensywnie i od-suujemy na bok wszystko, co mogłoby nam wypełnić czas dzielący nas od oczekiwanej przyszłej sytuacji, sam czas jawi się nam jako t r w a n i e. W ten sposób z perspektywy tego, na co czekamy, z perspektywy przyszłego wypełnienia, czas ukazuje się p u s t y.”<sup>30</sup> Także i wtedy, gdy ogarnia nas nastrój nudy, czy trwogi, czas ukazuje się jako pusty, istniejący obok bytów.<sup>31</sup> W czasie, który jawi się jako pusty, nie można wyróżnić ani datowalności, ani rozpiętości, a bez tych struktur nie może on posiadać także struktur: publicznej i światowej.

Po piąte: zdaniem Heideggera również rozważana przez Arystotelesa relacja czasu do duszy nie wykracza poza potoczne pojęcie czasu, tzn. poza „rzekę teraz”.<sup>32</sup>

### 3. ZDROWOROZSĄDKOWE ROZUMIENIE CZASU PRZEZ ARYSTOTELESA

Heideggerowskiej krytyce Arystotelesowskiego zdroworozsądkowego rozumienia czasu przedstawionej w *Byciu i czasie* można postawić dwa podstawowe zarzuty. Po pierwsze: rozważanie czasu niezależnie od duszy (która liczy) sprawia, że z perspektywy *Fizyki* Arystotelesa Heideggerowskie analizy czasu są analizami ruchu. Po drugie: konsekwencją Heideggerowskiego założenia, że czas w zdroworozsądkowej koncepcji Arystotelesa odnosi się tylko do ruchu „teraz”, a nie do ruchu bytów, jest samoistne istnienie czasu obok bytu. „Te »t e r a z « są także w pewien sposób w s p ó ł o b e c n e: oznacza to, że spotykany jest byt, a t a k ż e »teraz«<sup>33</sup> (podkreślenia Heideggera). Zgodnie natomiast z *Fizyką* Arystotelesa czas nie ma samoistnego istnienia, jego istnienie jest uzależnione zarówno od istnienia człowieka, jak i od ruchu bytów.

<sup>30</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 146.

<sup>31</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 594.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 596.

<sup>33</sup> Tamże, s. 590.

## A. ISTNIENIE CZŁOWIEKA A ISTNIENIE CZASU

Zdaniem Arystotelesa istnienie duszy jest konieczne dla istnienia czasu.<sup>34</sup> Gdyby nie było kogoś liczącego, nie byłoby również „tego, co się liczy, a co za tym idzie, nie byłoby też liczby; liczba jest bowiem albo tym, co było liczone, albo tym, co będzie liczone. Jeżeli jednak nic nie potrafi z natury liczyć prócz duszy i zdolności umysłowej duszy, wobec tego nie może istnieć czas bez duszy, lecz tylko substrat czasu, czyli ruch. »Przed« i »po« istnieją w ruchu, a o ile dadzą się ująć w liczbę, wyznaczają czas.»<sup>35</sup> Ruch, jako substrat czasu, jest podłożem, fundamentem czasu. Dzięki ruchowi czas istnieje. Arystoteles uzależnia istnienie czasu od jego poznania, czyli w przypadku czasu aspekt epistemologiczny warunkuje aspekt ontologiczny.

Podkreślony przez Arystotelesa prymat aspektu epistemologicznego czasu nad ontologicznym stwarza pewne problemy: 1. kto jest tym, kto liczy?; 2. w zależności od tego, czy jego bycie jest wieczne, czy skończone, taki sam będzie czas: wieczny albo skończony. Arystoteles bezpośrednio nie udziela odpowiedzi na pytania, które nasuwają się przy rozważaniu zależności czasu od duszy. Na podstawie analizy jego filozofii możemy powiedzieć, że jedynie człowiek posiada taką duszę, która ma „zdolności umysłowe” pozwalające na liczenie. „Zdolności umysłowych” nie posiadają zwierzęta obdarzone duszą zmysłową, zatem nie są zdolne do liczenia. Również Bóg nie jest tą istotą, która mogłaby liczyć, ponieważ nie jest on „zainteresowany światem”. Bóg w koncepcji Arystotelesa nie jest stwórcą, dlatego też nie interesuje się światem i ludźmi. „Bóg nie stworzył świata, człowieka i poszczególnych dusz, (...) jest on przedmiotem miłości, ale sam nie kocha (albo co najwyżej kocha samego siebie).”<sup>36</sup> Bóg dlatego nie może kochać, ponieważ jest czystym intelektem, a jako czysty intelekt nie podlega wpływom ciała.<sup>37</sup> Według Arystotelesa człowiek jako jednostka zaczyna i przestaje istnieć, natomiast jako gatunek istniał od zawsze i będzie istniał zawsze. W traktacie *O duszy* pisze: „[jesteśtwo żywej] nie może uczestniczyć bez przerwy w tym, co wieczne i boskie – bo żadna śmiertelna istota nie może trwać niezmiennie w swej tożsamości i numerycznej jedności – dlatego każde z nich uczestni-

<sup>34</sup> Z psychologicznym aspektem czasu mamy do czynienia już w *Fizyce* Arystotelesa, a nie dopiero w *Wyznaniach* św. Augustyna.

<sup>35</sup> Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 114.

<sup>36</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 436.

<sup>37</sup> Por. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 128.

czy w nim w takiej mierze, na jaką je stać (jedno dłużej, drugie krócej) i w ten sposób trwa ono ciągle w istnieniu – ściślej mówiąc, nie ono samo, lecz to, co jest jak gdyby nim samym; numerycznie nie [trwa] jedno [i to samo], lecz trwa jedno i to samo gatunkowo”<sup>38</sup>. Czas jest wieczny, ponieważ człowiek, chociaż numerycznie umiera i przestaje istnieć, to rozpatrywany jako gatunek „ciągle trwa w istnieniu”, jest wieczny. Biorąc pod uwagę „wieczność” człowieka jako gatunku obiekcja Arystotelesa, że w razie gdyby nie istniała dusza, która mogłaby liczyć, nie istniałby czas, lecz istniałby „tylko substrat czasu, czyli ruch”, jest bezzasadna.

Arystoteles zastał popularny pogląd istniejący w Grecji, który utożsamiał czas z ruchem i pewnego rodzaju zmianą.<sup>39</sup> Aby określić, na czym polega rzeczywisty związek ruchu z czasem, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie: czym jest ruch według Arystotelesa.

## B. RUCH I CZAS

Głównym przedmiotem badań *Fizyki* Arystotelesa jest wszelki ruch naturalny.<sup>40</sup> Na osiem ksiąg *Fizyki* sześć poświęconych jest analizie ruchu. Ruch jest istotną cechą natury (*physis*)<sup>41</sup>. Arystoteles musiał uporać się z negacją ruchu „dokonaną” przez eleatów. Zanegowali ono zarówno stawianie się, jak i ruch, ponieważ „w świetle ich podstawowej tezy zakładały one istnienie n i e - b y t u (to, co powstaje, zawsze przechodzi z jednego

<sup>38</sup> Tamże, s. 82. Giovanni Reale, podsumowując filozofię Arystotelesa, pisze, że „ludzie istnieli od zawsze i istnieć będą zawsze (jako że ani świat, ani gatunki istot żywych nie miały początku), ale liczyć się będą nie tyle jako konkretne jednostki, ile raczej jako nosiciele i przekazaciele swych *eidos*, to znaczy rozumności, którą ucieleśniają, i w takiej mierze, w jakiej ją ucieleśniają; natomiast pojedynczy człowiek ujęty w aspekcie *l n d y w i d u a l n o ś c i* okazuje się ostatecznie bez znaczenia” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 588).

<sup>39</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 105.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Metarologia*, tłum. A. Paciorek, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 440 oraz tenże, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, dz. cyt., s. 713. M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 36: *Fizyka* Arystotelesa „opiera się na założeniu zrozumiałości ruchu (*intelligibilitas motus*)”.

<sup>41</sup> Por. K. Leśniak, *Filozofia przyrody Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, dz. cyt., s. 15: „Ruch i zmiana są najbardziej podstawowymi zjawiskami natury. Zmiana to przechodzenie zjawiska w jego przeciwieństwo. Wiedzieli o tym wszyscy dawniejsi filozofowie, którzy w przeciwieństwach dopatrywali się pierwszych zasad. (...) Jest jasne – argumentuje Arystoteles – że wszystko, co powstaje lub ginie, nie powstaje z czegokolwiek, lecz ze swego przeciwieństwa, bądź ginie, przechodząc w swoje przeciwieństwo.”

stanu w drugi, a każdy z tych stanów nie jest stanem poprzednim i nie jest stanem następnym; rodzenie się i umieranie wydawały się dlatego przechodzeniem z absolutnego nie-bytu do bytu i z bytu do absolutnego nie-bytu), gdy tymczasem nie-byt nie istnieje w żaden sposób<sup>42</sup> (podkreślenia G. Reale'a). Po sprowadzeniu przez Parmenidesa i Zenona z Elei problemu ruchu do metafizycznej antynomii rodzą się pytania: czym jest ruch i jak jest on w ogóle możliwy. Dla Arystotelesa ruch jest faktem pierwotnym, dlatego istnienia jego nie można podawać w wątpliwość. Pozostał jednak problem wytłumaczenia, w jaki sposób się on odbywa. Aby wytłumaczyć antynomię ruchu, Arystoteles sięga po teorię aktu i możliwości: „każdy rodzaj bytu może być wyróżniony bądź jako potencjalny, bądź jako w pełni urzeczywistniony (*ἐντελεχεία*), wobec tego urzeczywistnienia [entelechia] bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem<sup>43</sup> (podkreślenie Arystotelesa). Ruch nie polega na przejściu od nie-bytu do bytu, lecz dokonuje się poprzez przejście od bytu potencjalnego do bytu aktualnego. Arystoteles<sup>44</sup> wyróżnia ruch w znaczeniu szerszym i w znaczeniu węższym. Ruch w znaczeniu szerszym dzieli na powstawanie i ginięcie (kategoria substancji), natomiast ruch w znaczeniu węższym dzieli na trzy rodzaje, na: 1) ruch jakościowy (kategoria jakości); 2) ruch ilościowy (kategoria ilości) i 3) ruch lokalny, przestrzenny (kategoria miejsca). Czasu nie da się zdefiniować, ani przez ilość (przyrost i ubytek), ani jako pewien rodzaj jakości.<sup>45</sup> Ruch przestrzenny jest dla Arystotelesa najbardziej odpowiednim rodzajem ruchu dla zdroworozsądkowego zdefiniowania czasu.

Dla dokładniejszego przedstawienia zależności koncepcji czasu od koncepcji ruchu spróbujmy podzielić rozważania Arystotelesa na trzy części, dotyczące: 1) umysłu; 2) rzeczy i 3) ciał niebieskich.

Ad. 1. W filozofii najbardziej znana jest Arystotelesowska definicja czasu, według której „czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na »przed« i »po«<sup>46</sup>. Zdaniem Arystotelesa natrafiamy na czas w naszym umyśle, gdy

<sup>42</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 440.

<sup>43</sup> Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 65.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 119-122.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>46</sup> Tamże, s. 107.

<sup>47</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 105: „Gdyby stan naszej myśli nie podlegał zmianie, albo gdybyśmy nie doznawali tych zmian, nie odczuwalibyśmy upływu czasu.” F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 365: „Czas więc jest tym aspektem elementu zmiany czy ruchu, który umożliwia umysłowi rozpoznawanie wielości faz.”

uświadamiamy sobie następujące po sobie zmiany i ruch myśli.<sup>47</sup> Nie ma świadomości czasu bez uświadomienia sobie ruchu, „czas spostrzegamy łącznie z ruchem<sup>48</sup>. Uświadomienie czasu nie dotyczy tylko poziomu epistemologicznego, lecz również ontologicznego, ponieważ istnienie czasu jest zależne od uświadomienia ruchu. Dlatego „czas poznajemy wtedy, gdy potrafimy określić ruch, posłużwszy się do tego celu wyrazami »przed« i »po«. To określenie zakłada, że »przed« i »po« są różne i że między nimi jest jakaś trzecia rzecz. Gdy myślowo wyróżnimy dwa krańce, różniące się od środka, a rozum oznajmia, że istnieją dwa »teraz«, jedno »przed«, a drugie »po«, to wtedy mówimy, że istnieje czas. Albowiem to, co jest ograniczone przez »teraz«, wydaje się czasem.<sup>49</sup>

Czas związany jest nie tyle z ruchem, ile z ilością ruchu. Ilość ma dwójakie znaczenie: po pierwsze, ilością może być to, co jest liczone (lub to, co da się policzyć); albo po drugie: ilość może być środkiem do liczenia. Według Arystotelesa „czas jest tym, co jest liczone, a nie środkiem do liczenia<sup>50</sup>. Tym, co jest liczone, są następujące po sobie „teraz”. Następujące po sobie „teraz” muszą się różnić między sobą, ponieważ gdyby nie było pomiędzy nimi różnicy, umysł nie doświadczyłby zmiany i nie byłoby czasu. Różnią się one między sobą przez to, że jedne „teraz” są „przed”, a inne są już „po” „teraz”. Każde „teraz” stanowi granicę czasu, łącząc początek przyszłości z końcem przeszłości, jak również dzieli czas potencjalnie na przeszłość i na przyszłość.

Heidegger, akcentując w wyżej przytoczonej Arystotelesowskiej definicji czasu tożsamość następujących po sobie „teraz”, podkreśla tylko jeden aspekt „teraz”, a mianowicie: „»teraz« ze względu na swój przedmiot jest zawsze tym samym (bo jest tym, co »przed« i »po« w ruchu) [– Arystoteles jednak zaraz dodaje – przyp. mój, M.S.] – lecz w istocie swej jest inne<sup>51</sup>. Heidegger pomija ostatnią część zdania. Arystoteles w definicji (czasu) nie odnosi czasu „do czystej liczby, lecz do liczby w sensie tego, co jest liczone, tj. do policzonego aspektu ruchu. Czas jednakże to *continuum*, tak jak ruch jest *continuum*: nie składa się z oddzielnych punktów.<sup>52</sup> Dru-

<sup>48</sup> Tamże, s. 106.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 107.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 365 oraz s. 366: „W *continuum* nie istnieją aktualne części, lecz tylko części potencjalne. Zaczynają rzeczywiście istnieć, kiedy jakieś wydarzenie przerywa *continuum*. Tak samo jest z czasem czy trwaniem. »Dane momenty« w ciągu trwania zaczynają aktualnie istnieć dzięki umysłowi, który rozróżnia »dane momenty« w ciągu trwania.”

gi aspekt „teraz” związany jest z ruchem ciała: „»teraz«, z powodu poruszającego się ciała zmiennego miejsca, jest zawsze inne”<sup>53</sup> (podkreślenie moje, M.S.). Arystoteles, podsumowując aspekt tożsamości i różnicy „teraz”, pisze: „czas nie jest liczbą, za pomocą której liczymy, lecz jest ilością rzeczy policzonych, a zgodnie z tym, czy przebiega »przed« czy »po«, jest zawsze różny, bo różne są »teraz«. Liczba sto koni i sto ludzi jest ta sama, lecz rzeczy liczone: ludzie i konie są różne.”<sup>54</sup>

Konsekwencjami dokonanej przez Heideggera zawężenia analizy zdroworozsądkowej definicji czasu tylko do tożsamości „teraz” są: 1) jawienie się czasu jako „rzeki »czystych« teraz” istniejącej obok bytów; 2) ruch dotyczy „czystych teraz”, a nie bytów; 3) w czasie, który jest „rzeką »czystych« teraz”, nie ma struktur czasu publicznego; 4) nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć nieodwracalności czasu.

Ad. 2. Arystoteles nie oddziela tożsamości i różnicy „teraz”, tzn. nie oddziela czasu od ruchu bytów. Według niego „czas jest ilością ruchu, podczas gdy »teraz« odpowiada poruszającemu się ciału i jest jakby jednostką ilości”<sup>55</sup> (podkreślenia moje, M.S.). Czas i ruch bytów określają się nawzajem, występuje między nimi relacja symetryczna. Czas mierzymy ruchem, a ruch czasem<sup>56</sup>. Czas związany z ruchem bytów może dotyczyć zarówno czasu biologicznego (kolejne stany organizmu od jego narodzin aż do śmierci – zegar biologiczny), jak i czasu geofizycznego. Arystoteles nie podejmuje wnikliwszej analizy czasu związanego z ruchem bytów, stwierdza natomiast, że „istnieje bowiem czas obszerniejszy, który rozciąga się zarówno poza ich [bytów – przyp. mój, M.S.] istnienie, jak i poza czas, który mierzy ich istnienie”<sup>57</sup> (podkreślenia moje, M.S.). Istnienie Arystotelesowskiego „czasu obszerniejszego” od „czasu bytów” pozwala nam wytłumaczyć Heideggerowski „publiczny charakter czasu”. W „czasie obszerniejszym” czas jednego zdarzenia jest identyczny z czasem innych wydarzeń równoczesnych.<sup>58</sup> Jeżeli czasy wydarzeń są równoczesne, to wydarzenia mogą być dostępne ludziom

<sup>53</sup> Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 108 oraz s. 106: „Gdyby zatem nie było różnych »teraz«, lecz byłoby jedno i to samo, nie mogłoby istnieć czas; tak samo, gdy jego zmienność uchodzi naszej uwagi, wydaje się, iż nie było czasu pośredniego.”

<sup>54</sup> Tamże, s. 109.

<sup>55</sup> Tamże, s. 108.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 109: „jest to naturalny sposób postępowania: bo przecież ruch odpowiada wielkości (odległości), a czas ruchowi, ponieważ to są ilości, a ilości są ciągle i podzielne”.

<sup>57</sup> Tamże, s. 111.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 107.

biorącym w nich udział. Możemy powiedzieć wbrew Heideggerowi, że również Arystotelesowski czas ma charakter publiczny. Chociaż Arystoteles nie używa Heideggerowskiego terminu „czas publiczny”, to jednak w jego *Fizyce* jest on obecny. Pozostała nam do rozważenia natura „czasu obszerniejszego”.

Ad. 3. Zgodnie z definicją czasu, iż „czas jest ilością ruchu ze względu na »wcześniej« i »później« i jest ciągłością, bo jest atrybutem tego, co ciągle”<sup>59</sup>, ruch, podobnie jak czas, musi być ciągły. Ruchem ciągłym nie jest ruch związany z zaistnieniem i przemijaniem, nie jest nim także ani ruch jakościowy, ani ruch ilościowy. Pozostaje ruch przestrzenny. Arystoteles dzieli go na ruch po linii prostej i ruch po okręgu. Ruch po linii prostej jest albo ruchem naturalnym, albo nienaturalnym. Oba ruchy są jednak ruchami niejednostajnymi, ponieważ ruch naturalny ulega przyspieszeniu, natomiast ruch nienaturalny – opóźnieniu.<sup>60</sup>

Najodpowiedniejszym ruchem do mierzenia czasu jest ruch po okręgu, ponieważ jest on ciągły<sup>61</sup> i regularny (jednostajny). W nawiązaniu do ruchu po okręgu Arystoteles definiuje czas jako ruch sfer niebieskich: „dlatego to wydaje się, iż czas jest ruchem sfer niebieskich”<sup>62</sup>. Ruch sfer niebieskich, będąc ruchem kołowym, jest ruchem wiecznym. Rzeczy naturalne i nienaturalne przestają się poruszać, skoro osiągają właściwe dla siebie miejsce. Natomiast w ruchu kołowym nie ma ani początku, ani końca, ponieważ miejsce, w którym ciało „rozpoczyna” ruch, jest równocześnie miejscem, w którym ruch „kończy”. Zdaniem Heideggera „ruch kołowy nie ma ani absolutnego punktu wyjścia, ani absolutnego punktu końcowego, ani wreszcie środka, bo nie ma w nim, ściśle rzecz biorąc, ani początku, ani końca, ani środka, bo z punktu widzenia czasu jest on wieczny, a z punktu widzenia długości wraca do siebie nieustannie bez załamania się”<sup>63</sup>. Ruch obrotowy nieba jest jednostką miary czasu, ponieważ jest on ciągły, jednostajny i wieczny<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Tamże, s. 108. Czas i ruch są atrybutami liczby.

<sup>60</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 365.

<sup>61</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 113: „Czas nigdy nie ma przerwy, bo się zawsze zaczyna.”

<sup>62</sup> Tamże, s. 115.

<sup>63</sup> Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 2, dz. cyt., s. 282 oraz tenże, *Metafizyka*, s. 810: „Jest niemożliwe, ażeby ruch albo powstał, albo przestał istnieć (był bowiem zawsze); tak samo czas. Nie mogłoby bowiem istnieć ani »przedtem«, ani »potem«, gdyby czas nie istniał. Także i ruch jest tak ciągły, jak czas; gdyż albo czas jest tym samym co ruch, albo jest atrybutem ruchu. Ale nie ma ruchu ciągłego poza ruchem w miejscu i tylko ruch kołowy jest ruchem ciągłym.”

<sup>64</sup> Por. Arystoteles, *O niebie*, dz. cyt., s. 279.

Ruch, podobnie jak czas, chociaż jest wieczny, to nie jest nieskończony. Zgodnie z przyjętym metafizycznym założeniem Arystotelesa nie istnieje nieskończoność aktualna, lecz potencjalna.<sup>65</sup> Niejako „ukrytym aksjomatem, skutecznie sterującym kosmologicznymi wnioskami Arystotelesa, jest charakterystyczny dla Greków »lęk przed nieskończonością«”<sup>66</sup>. Arystoteles uzasadnia potencjalną nieskończoność ruchu, łącząc pojęcie doskonałości z kolistym ruchem sfer niebieskich. Zgodnie z pojęciem doskonałości „doskonałe jest to, poza czym nie można znaleźć niczego, co by należało do niego; jeśli, dalej, do linii prostej można zawsze coś dodać, lecz nigdy do koła – stąd jasno wynika, że linia, która stanowi obwód koła, będzie doskonała”<sup>67</sup>.

Nieskończony potencjalnie jest również czas. Czas nie istnieje aktualnie w całości, gdyż „można go dodawać w nieskończoność, jednakże czas nigdy nie istnieje jako aktualnie nieskończony, gdyż jest on sukcesywnym *continuum* i jego części nigdy nie współistnieją razem”<sup>68</sup>.

Byty, które są w czasie,<sup>69</sup> nie muszą być konieczne w ruchu, ponieważ czas nie jest ruchem, lecz „liczbowym ujęciem ruchu”. Czas jest zarówno miarą ruchu, jak i miarą spoczynku ciał (stanu ruchu). A ponieważ „czas jest liczbą wszelkiego ruchu jako takiego”<sup>70</sup>, dlatego wszystkie byty, które powstają i giną, które poruszają się i spoczywają, są w czasie. Należy dodać, że tylko te byty są w czasie, które albo są w ruchu, albo mogą przyjąć ruch. Bóg jako nieruchomy poruszyciel jest poza czasem.

Biorąc pod uwagę całość relacji ruchu i czasu w filozofii Arystotelesa, a nie tylko „rzekę »czystych« teraz” (Heidegger), jesteśmy w stanie odnaleźć w zdroworozsądkowym ujęciu czasu wszystkie aspekty czasu potocznego: datowalność, rozpiętość, publiczny charakter czasu i jego światowość. Podobnie jak z publicznym charakterem czasu i jego światowością, tak samo jest w przypadku rozpiętości i datowalności czasu; nie ma samych terminów, lecz są obecne ich znaczenia. Znaczenie Heideggerowskich terminów: „rozpiętość” i „datowalność” można odnaleźć w Arystotelesowskich<sup>71</sup> terminach: „zaraz”, „co dopiero”, „niedawno”, „dawno

<sup>65</sup> Por. tenże, *Fizyka*, dz. cyt., s. 79. Nieskończoność potencjalnie „istnieje w ten sposób, że jedna rzecz występuje zawsze po drugiej i każda poszczególna rzecz tego ciągu jest zawsze skończona, przy czym każda jest zawsze różna.”

<sup>66</sup> M. Heller, *Filozofia świata*, dz. cyt., s. 50.

<sup>67</sup> Arystoteles, *O niebie*, dz. cyt., s. 278 oraz por. tenże, *Fizyka*, dz. cyt., s. 77-82.

<sup>68</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 367.

<sup>69</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 114.

<sup>70</sup> Tamże, s. 114.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 112.

temu”, „nagle”<sup>72</sup>, „przyjdzie teraz” i „przyszedł teraz”, jak również „w pewnym czasie”<sup>73</sup>. Można również wytłumaczyć nieodwracalność Arystotelesowskiego czasu, ponieważ to byty, istniejąc w czasie, podlegają zmianie. Sam „czas jest z natury swej raczej czynnikiem destrukcyjnym, jest bowiem pewna ilością zmian, a zmiana usuwa to, co istnieje”<sup>74</sup>.

## PODSUMOWANIE

Według Heideggera potoczne pojęcie czasu wyartykułowane w zdroworozsądkowej koncepcji czasu u Arystotelesa zawdzięcza swe pochodzenie niewłaściwemu ujęciu natury czasu w ramach egzystencji nieautentycznej.<sup>75</sup> Albowiem zdaniem Heideggera czasem prawdziwie pierwotnym jest czasowość jestestwa. Heidegger wyróżnia takie aspekty czasu potocznego, których, jego zdaniem, nie zawiera Arystotelesowska zdroworozsądkowa koncepcja czasu.

Jednak z przeprowadzonych w tym artykule analiz i rekonstrukcji poglądów Arystotelesa dotyczących czasu wynika, że Heidegger nie tyle uprościł, co radykalnie zniekształcił poglądy Stagiryty. Najpierw ograniczył Arystotelesowską koncepcję czasu do „rzeki »czystych« teraz”, a następnie sam (Heidegger) na gruncie tego przeinaczenia wykazał w niej nieobecność wyróżnionych przez siebie aspektów czasu potocznego. Biorąc pod uwagę całość poglądów Arystotelesa dotyczących ruchu i związanego z nim czasu, okazuje się, że wskazane przez Heideggera aspekty czasu potocznego są obecne w Arystotelesowskim ujęciu czasu, chociaż nie są wyrażone w terminologii Heideggera. Czasowość jestestwa nie jest jednak czasem pierwotnym względem zdroworozsądkowego ugruntowania czasu w rozumieniu Arystotelesa.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 113: „Wyraz »nagle« odnosi się do takiej sytuacji, która się wytworzyła w czasie nieuchwytnym z powodu swej krótkości.” Mówimy, że „przyjdzie teraz”, gdy czas zdarzenia jest bliski, tzn. że przyjdzie dzisiaj, natomiast stwierdzamy, że „przyszedł teraz”, ponieważ „przyszedł dzisiaj”.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 112. Heideggerowskiemu znaczeniu pojęcia „rozpiętości” odpowiada Arystotelesowskie znaczenie pojęcia „w pewnym czasie”. Wyrażenie „w pewnym czasie” oznacza czas określony pomiędzy obecnym „teraz” a przyszłym lub przeszłym.

<sup>74</sup> Tamże, s. 110.

<sup>75</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 565-566. Heidegger przeprowadził analizę zdroworozsądkowego czasu w ostatnim rozdziale *Bycia i czasu*, zatytułowanym *Czasowość i wewnątrzczasowość jako źródło potocznego pojęcia czasu*.

### Zusammenfassung

Der Beitrag ist Martin Heideggers Kritik des Aristotelischen Zeitbegriffs gewidmet. Heidegger hatte festgestellt, dass der Aristotelische Zeitbegriff, die vier grundsätzlichen Aspekte des gewöhnlichen Zeitbegriffs nicht beinhaltet. Die vulgäre Zeit ist datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt.

Die im Beitrag durchgeführte Analyse und der Versuch, die Ansichten Aristoteles' über die Zeit zu rekonstruieren, ergeben, dass Heidegger die aristotelische Zeitdeutung verunstaltet hat. Er schränkte zuerst das aristotelische Konzept der Zeit auf den „Fluss des Jetzt“ ein und zeigte dann auf Grund dieser Veränderung, dass die von ihm hervorgehobenen Aspekte der gewöhnlichen Zeit hier nicht vorhanden sind. Wenn wir also die Ganzheit der aristotelischen Ansichten in Bezug auf Bewegung und die damit verbundene Zeit berücksichtigen, ergibt sich, dass die von Heidegger aufgezeigten Aspekte der vulgären Zeit im Aristotelischen Zeitbegriff durchaus vorhanden sind, auch wenn sie in der Heideggerschen Terminologie nicht ausgedrückt werden.

Ks. MAREK SOŁTYSIAK, dr, ur. w 1963 roku w Mokrsku. Zajmuje się filozofią Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera.

Ks. MICHAŁ DROŹDŹ

## MEDIALNY PRYMAT OSOBY

Przestrzeń mediów jest światem osób oraz światem rzeczywistości przedmiotowej. Choć komunikacja medialna urzeczywistnia się w swojej istocie w świecie osób, to jednak potrzebuje z konieczności przedmiotowych mediów, umożliwiających komunikację. Jeden i drugi świat odznacza się sobie właściwymi cechami i wartościami. Charakter i sposób zakorzenienia się tych wartości jest jednak różny. Człowiek bowiem jest wartością sam w sobie i niezmiennie nią pozostanie niezależnie od jakichkolwiek warunkowań przedmiotowych. Jednocześnie pozostaje on podmiotem zakorzenienia i urzeczywistniania się wielu innych wartości oraz podmiotem otwartym na przyjęcie również wartości zakorzenionych w świecie przedmiotowym. Problematyka wartości przenosi niejako i sytuuje analizy relacji osób do medialnego świata przedmiotowego w ich najbardziej właściwym obszarze, czyli w obszarze etyki. Wraz z tą problematyką wkraczamy na teren wartości etycznych, dzięki którym człowiek może w sposób nienaruszający własnej i cudzej godności wykorzystywać przedmiotowy świat mediów do własnego rozwoju i postępu społecznego. Etyka mediów winna już u swoich podstaw respektować prymat osoby w medialnej przestrzeni. Potrzeba i konieczność konstruowania takiej etyki mediów, która umożliwi zachowanie właściwych relacji człowieka do mediów przedmiotowych, wskazuje wprost i bezpośrednio na personalistyczne kryterium prymatu osoby nad rzeczami.<sup>1</sup> Zagadnienie prymatu osoby w relacjach medialnych

<sup>1</sup> Por. szerzej: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 291.

oraz jego fundamentalne znaczenie dla konstruowania etyki mediów będzie przedmiotem refleksji w niniejszym artykule.

### 1. PIERWSZEŃSTWO CZŁOWIEKA W MEDIALNEJ PRAXIS

Pozostając na poziomie fundamentalnych analiz dotyczących etyki mediów, należy przypomnieć, że w każdej etyce podstawowe znaczenie ma zależność istniejąca pomiędzy teorią a praktyką. Nie może istnieć *praxis* bez odpowiedniej „teorii”, ale także „teoria” domaga się weryfikacji w praktyce. Etyka mediów, jako teoretyczna refleksja racjonalna nad moralnością, winna służyć praktyce *ethosu* mediów. Bez tego odniesienia do etyki rzeczywistość medialna nie będzie się właściwie kształtować jako środowisko przyjazne człowiekowi i jego osobowej wartości. Tymczasem można odnieść wrażenie, że wiele współczesnych koncepcji medialnych nie uważa sfery etycznej za ważną, nie uwzględniając jej jako podstawy kształtowania się i samoregulacji całości działań medialnych człowieka lub eliminując ją na margines refleksji medialnej jako sferę włączoną wprawdzie integralnie w teoretyczny zamysł nad mediami, ale nie mającą zasadniczo większego znaczenia dla samej teorii medialnej, jak i dla jej praktycznego zastosowania.<sup>2</sup> Tymczasem według personalizmu „pierwszeństwo człowieka jako podmiotu działania – jak pisze K. Wojtyła – posiada podstawowe znaczenie dla konstytuowania się kultury poprzez ludzką *praxis*”<sup>3</sup>. Pierwszeństwo człowieka odgrywa również podstawową rolę w kształtowaniu się medialnej *praxis*. Poszukując istoty owego pierwszeństwa, należałoby najpierw ustalić jego właściwe rozumienie.

Musimy to sprowadzić na grunt bezpośredniej oczywistości. Praca, czyli ludzka *praxis*, o tyle jest możliwa, o ile istnieje już człowiek: *operari sequitur esse*. Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu istotowo ludzkiego działania – pierw-

<sup>2</sup> Por. B. Debatin, *Medienethik als Steuerungsinstrument? Zum Verhältnis von individueller und kooperativer Verantwortung in der Massenkommunikation*, w: *Kommunikations- und Medienethik*, red. B. Debatin, R. Funiok, Konstanz 2003, s. 39-53; R. Funiok, *Medienethik: Trotz Stolpersteinen ist der Wertediskurs über Medien unverzichtbar*, w: *Medien und Ethik*, red. M. Karmasin, Stuttgart 2002, s. 37-58. Por. także wybrane pozycje niemieckiej literatury dotyczącej dyskusji wokół statusu etyki mediów, <http://netzwerk-medienethik.de/bib/bibu3wunden.htm>, dostęp: 20.07.2004.

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 1979 (27), z. 1, s. 11.

szeństwo w znaczeniu metafizycznym – należy do pojęcia *praxis* w tym znaczeniu, że po prostu o niej stanowi. Byłoby absurdem rzecz rozumieć odwrotnie, to znaczy przyjmować jakąś podmiotowo nieokreśloną *praxis*, która dopiero miałaby określić, czyli zdeterminować swój podmiot. Nie można też myśleć o *praxis* w sposób aprioryczny, jakoby z tej „quasi-absolutnej” kategorii miały się wyłaniać – w drodze ewolucji – poszczególne formy działania, które określają swoich działaczy. Jeśli przyjmujemy – i to jako tezę podstawową – że działanie (*praxis*) pozwala nam możliwie najpełniej zrozumieć działacza [*sic!* – jako działającego – M.D.], że czyn najpełniej ujawnia człowieka jako osobę – to w takim stanowisku epistemologicznym jest zawarte przeświadczenie i pewność o pierwszeństwie tegoż człowieka – podmiotu w stosunku do działania, właśnie do *praxis*, która od swej strony pozwala nam go pełniej zrozumieć<sup>4</sup>.

Na podstawie tej analizy można powiedzieć, że świat człowieka i sam człowiek, we wszystkich swoich wymiarach i działaniach, to jest przede wszystkim świat osoby. Takie ujęcie jest fundamentem rozumienia człowieka i każdego „świata”, w którym on żyje i działa, w tym także i świata mediów. Każde ludzkie działanie ze swojej istoty i najgłębszych treści odślania prawdę o osobie ludzkiej.<sup>5</sup> Każdy czyn człowieka decyduje nie tylko o jego twórczości, ale także o całej jego *praxis*, wyraźnie ukazując przy tym różnice pomiędzy podmiotową a przedmiotową sferą działania ludzkiego, pokazując także nadrzędność człowieka jako podmiotu wszelkich odniesień do sfery przedmiotowej w całym jego świecie.<sup>6</sup> Świat człowieka można ująć w potrójnym wymiarze: jako świat, w którym człowiek żyje; świat, w którym człowiek działa, pozostając wobec niego w aktywnych relacjach komunikacyjnych, oraz świat, który człowiek tworzy. W tym świecie tworzonym przez człowieka chodzi o podwójny proces przekształcania „rzeczy w siebie”: w „rzeczy dla siebie” lub dla innych ludzi. Trzeba przy tym zaznaczyć, że to określenie „dla ludzi” nie jest aksjologicznie jednoznaczne, gdyż w praktyce może być „dla ludzi” lub „przeciw ludziom”. Inaczej mówiąc, w świecie tworzonym przez człowieka chodzi o to, by poprzez ludzką działalność poznawczą i praktyczną wydobywać rzeczy z obszaru czysto przedmiotowego, znajdującego się do pewnego momentu poza sferą jakichkolwiek ludzkich działań, i przenieść je do obszaru ludzkiego, to znaczy do tego obszaru, w którym rzeczy stają się przedmiotami lub narzędziami ludzkiego działania oraz po-

<sup>4</sup> Tamże, s. 11-12.

<sup>5</sup> Por. analizy działań informacyjnych: A. Kiepas, *Etyka w z informatyzowanym społeczeństwie – nowe problemy i wyzwania*, w: tegoż, *Rewolucja informacyjna i społeczeństwo*, Warszawa 1997, s. 45-77.

<sup>6</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 29-33.



zostają, w ścisłym lub szerszym rozumieniu, dziełem twórczości człowieka. Obecność człowieka w tym potrójnym „swoim świecie” gwarantuje integralną jedność świata i jego podporządkowanie człowiekowi, mimo iż w wielu wymiarach jest on od człowieka niezależny, np. w swoim fundamentalnym istnieniu. Ta wieloraka niezależność nie przekreśla jednak pierwszeństwa osoby, ale ją jeszcze bardziej odsłania poprzez nieustanne włączanie potęgi świata przedmiotowego w służbę ludzkiego działania.<sup>7</sup> Potęgą mediów włączonych w strukturę ludzkiej obecności i działania pokazuje także konieczność człowieka i jego centralną rolę w ich funkcjonowaniu i w sensowności ich istnienia.

Świat ludzki bywa często określany jako świat ludzkiej kultury w najszerszym znaczeniu tego słowa.<sup>8</sup> Elementy tego świata można podzielić na dwa podzbiory, w których najczęściej ujawnia się prymat relacji „człowiek–rzecz”. Pierwszy z nich współtworzą przedmioty, które są powiązane instrumentalnie z człowiekiem i jego działaniem: albo są narzędziami ludzkiego działania, albo są mediami komunikacji. Rzeczy jako „instrumenty” są nośnikami, przekazywanymi działaniu interpodmiotowego. Stają się one sygnałami, znakami działania samego człowieka i obiektów, do których lub na które to działanie jest skierowane. Wszystkie elementy, które są funkcjonalnie lub instrumentalnie powiązane z ludzkim działaniem, powinny być ze swej natury semiotycznie „przezroczyste”, gdyż ujawniają przede wszystkim działający podmiot i cele, ku jakim człowiek zmierza. Czasem bywa jednak inaczej, gdyż media jako „przenośniki” (nośniki i przekazywacze) zakrywają obecność człowieka, ukazując na pierwszym planie swoją przedmiotową skuteczność i siłę oddziaływania. Ta „pierwszoplanowość” mediów nie może się stać i faktycznie nigdy nie stanie się źródłem prymatu instrumentów–narzędzi czy jakichkolwiek innych przekazywaczy nad działającym podmiotem (twórcą, odbiorcą).

<sup>7</sup> Ciekawie tę myśl wyraża A. Rodziński, pisząc: „Wszędzie dokoła roi się od różnych wytworów techniki, do których należą z małymi wyjątkami i same rozliczne narzędzia wytwarzania. Wiele z nich porusza się automatycznie, przy czym napędzane są one energią inną niż ta, którą dysponują istoty żywe jako takie. Owi »niewolnicy mechaniczni« stoją dziś do dyspozycji człowieka z wielkomięjskiego tłumu w ilości, o jakiej nie śmieli marzyć dawni patrycjusze: nie są to bowiem tylko »mechaniczne konie«, ale ponadto twory ściśle wyspecjalizowane i chociaż ślepo na ogół posłuszne, to nierzadko kontrolujące nie tylko czynności własne, ale i swoich »czuwających nad nimi panów«” (A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1990, s. 341).

<sup>8</sup> Por. M. Montani, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Roma 1996, s. 83 n.

Podzbiór drugi współtworzą rzeczy, będące tworem człowieka, efektem jego twórczej aktywności oraz sprawczości, które nie są jeszcze nośnikami ludzkich działań i na które działanie człowieka nie jest jeszcze bezpośrednio ukierunkowane.<sup>9</sup> Cokolwiek człowiek tworzy poprzez swoje działanie, jakimkolwiek skutkom czy „wytworom” daje początek, zawsze równocześnie w pewnym sensie odzwierciedla w nich siebie, swoją osobową wartość (zdolności, umiejętności, kulturę, wartości itp.). Można powiedzieć, że w swoich dziełach człowiek wyraża siebie, siebie w jakiś sposób kształtuje, siebie poniekąd tworzy. Nie znaczy to jednak, że się od nich ontycznie uzależnia, ponieważ zawsze pozostaje wobec nich nadrzędny jako ich twórca. Między człowiekiem a jego wytworami istnieje zatem relacja twórczej zależności. Jest to od strony tworzonych przez człowieka świata relacja realnej zależności, natomiast od strony człowieka jest to relacja logicznej zależności, wyrażającej związek przyczynowo-skutkowy między człowiekiem a jego dziełem. Jeśli dzieła człowieka w pewnym sensie się od niego uniezależniają, to jednak zawsze pozostają wobec człowieka w relacji ontycznej zależności. Sprawczość i twórczość człowieka tworzą bowiem zawsze nowe sytuacje ontycznej zależności dzieł człowieka od samego człowieka jako ich podmiotowego sprawcy. Prymat osoby nad rzeczami ma w takiej perspektywie charakter ontyczny, ugruntowany w podmiotowej sprawczości człowieka, dlatego też żadna inna zasada nie jest w stanie tego prymatu przekreślić lub odwrócić. Zasada prymatu osoby nad rzeczami jest w tym kontekście zależności rzeczy od osób sama w sobie nieodwracalna. Próba jej odwrócenia jest zasada utylitaryzmu, która podkreślając rolę korzyści i użyteczności jako podstawowych kryteriów działania człowieka, wskazuje na pierwszorzędne znaczenie świata przedmiotowego, stanowiącego obszar potencjalnych korzyści dla człowieka. Zasada utylitaryzmu zaciera ontyczny charakter prymatu osoby nad rzeczami, przypisując rzeczom jakiś rodzaj przedmiotowej sprawczości lub swoistej podmiotowości. W ten sposób człowiek uzależnia się praktycznie od świata rzeczy, podporządkowując swoje bycie i jego jakość od przedmiotowej rzeczywistości. Wszystkie tego typu mechanizmy i procesy, wynikające z zasady utylitaryzmu, są obecne we współczesnej przestrzeni mediów i stanowią nowe wyzwanie dla etyki. Zadaniem personalistycznej etyki mediów jest pokazanie aksjologicznej podstawy, na której

<sup>9</sup> W ogólnych teoriach komunikowania struktura ludzkiego świata opisywana jest w różnoraki sposób. Lowen uwzględnia w nim sześć płaszczyzn: ciało – organizm, środowisko naturalne – przyroda, środowisko techniczne, środowisko społeczne, sfera kultury duchowej i wreszcie świat „rzeczy w sobie”. Por. A. Lowen, *Körperausdruck und Persönlichkeit*, München 1995, s. 78 n.

nie tylko można, ale i należy kształtować fundamenty prymatu osoby nad rzeczami, chroniąc wielowymiarowy świat człowieka przed szeroko rozumianym utylityzmem.<sup>10</sup>

## 2. PRZEDMIOTOWY CHARAKTER MEDIALNOŚCI MEDIÓW

Rzeczywistość mediów – mówiąc najkrócej – to rzeczywistość ludzka i rzeczowa. W wielu współczesnych refleksjach nad mediami dokonuje się swoistego uproszczenia, polegającego na takim opisie i charakterystyce ich oddziaływania, jakoby miały one jakąś odrębną podmiotowość. Zacierana jest w ten sposób różnica pomiędzy światem przedmiotowych mediów a światem komunikujących się medialnie osób. Zapomina się także przy tej okazji o tym, że świat mediów jest bardzo złożonym światem wartości związanych przede wszystkim z człowiekiem i jego twórczością, z jego wytworami technicznymi, z bogatym światem techniki komunikacji, przekazu i wzajemnego oddziaływania. Rzeczywistość mediów zawiera w sobie i odsłania stan ludzkiego ducha. Współczesna przestrzeń komunikacyjna, wypełniona starymi, nowymi i najnowszymi, telematycznymi mediami, dysponuje coraz doskonalszymi, przedmiotowymi uwarunkowaniami komunikowania się ludzi i przekazów medialnych.<sup>11</sup> Za jedną

<sup>10</sup> Trzeba przypomnieć, że w etykach utylitarystycznych mamy do czynienia z odwrotnością zasady prymatu osób nad rzeczami. Preferują one zasadniczo prymat rzeczy nad osobą. Szeroką analizę krytyczną tego zagadnienia przeprowadza K. Wojtyła np. w wykładzie poświęconym etyce D. Hume'a. Píše on między innymi tak: „Interesowność leży głębiej, tkwi w samym założeniu koncepcji moralności Hume'a. (...) Rozum zostaje tutaj użyty jako narzędzie pełniące służebną rolę względem uczuć. (...) Przyjemność urasta do roli czynnika organizującego całe działanie człowieka, ponieważ wręcz kierującego całym bytem ludzkim. Jakkolwiek jest to przyjemność zawarta w reakcjach zmysłu moralnego, tym niemniej stanowi ona zawsze dobro podmiotowe. (...) Hume'owski rozum w swej służebnej roli względem uczuć i działania przypomina bardzo wyraźnie to, co św. Tomasz mówił w związku z *bonum utile*” (K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, t. 3, Lublin 1986, s. 238).

<sup>11</sup> Zastosowanie nowych technologii cyfrowych, zwłaszcza wykorzystanie komputera w komunikacji, postawiło etykę mediów wobec nowych wyzwań. Tę problematykę etyczną w kontekście nowego medium, jakim jest komputer, porusza w swojej monografii D.G. Johnson. Autorka zakłada, iż istnieje niepisany kodeks etyczny, w oparciu o który można zbudować etykę zawodową użytkowników komputerów. Por. D.G. Johnson, *Computer Ethics. Second Edition*, Prentice-Hall Englewood Cliffs 1993, s. 187 n. Por. bibliografię dotyczącą etyki komputerów, <http://courses.cs.vt.edu/~cs3604/lib/Bibliography/Biblio.acm.html>, dostęp: 20.07.2004.

z głównych cech nowych mediów uważa się immanentny związek człowieka z techniką, człowieka z „maszyną”.<sup>12</sup> Przestrzeń medialna staje się swoistym interfejsem człowieka i maszyny, co jest szczególnie widoczne w przestrzeni cybernetycznej. Przestrzeń cybernetyczna powstaje w środowisku techniczno-społecznym, w którym za pomocą odpowiednich technologii informacja jest rejestrowana, kodowana, przetwarzana, magazynowana i komunikowana.<sup>13</sup> W takiej przestrzeni medialnej wzrasta coraz bardziej rola mediów jako pośredników komunikacji, jako elementów koniecznych dla komunikowania się ludzi. Nikt raczej nie wątpi w to, iż same media przynależą wprawdzie do świata rzeczy, ale ich rola medialności bywa tak wyolbrzymiana, że traktowane są często jako niezależne czynniki determinujące wręcz kształt ludzkiej komunikacji. Mówi się nawet coraz częściej o zupełnie nowej ontologii medialnej czy ontologii wirtualnej.<sup>14</sup> Badacze nowych mediów zwracają szczególną uwagę na coraz większy rozdźwięk między pośredniczącą rolą mediów a fantomatyczną naturą medialnych przekazów, które pozorują realność, manipulują nią, wprowadzając człowieka w świat medialnych fantomów i wirtualnej rzeczywistości, zacierając granicę pomiędzy rzeczywistością a światem fikcji.<sup>15</sup> Można zatem powiedzieć, że rzeczy nie tylko istnieją realnie w czasie

<sup>12</sup> Por. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Warszawa 2004, s. 37-53. M. Hopfinger próbuje „zrozumieć” nowe media, poszukując ich podstawowych cech. „Wszystkie nowe media powołują pośredni typ kontaktu między nadawcami i odbiorcami. (...) Nowe media stwarzają uczestnikom kultury w skali masowej techniczne warunki dostępu do przekazów. Zapewniają masowemu zasięgowi swoich praktyk infrastrukturę techniczną, co w połączeniu z odpowiednimi warunkami ekonomicznymi, ustrojowymi, społecznymi tworzy ramy komunikacyjne współczesności. Sprzyja to przekraczaniu granic przestrzennych, pokonywaniu barier czasowych, możliwości błyskawicznego nadawania i rozchodzenia się przekazów. Często nie tylko potencjalny, ale także realny zasięg masowy nowych mediów rzutuje na standaryzację, schematyzację, seryjność przekazywanych treści i form. Powiązana z samym tworzeniem, jak i odbiorem cecha masowości przyczynia się niewątpliwie do egalitaryzacji udziału w kulturze, do demokratyzacji całej kultury. Z drugiej strony uruchamia połączone mechanizmy komercyjne związane z rynkiem i konsumpcją” (*Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku. Antologia*, red. M. Hopfinger, Warszawa 2002, s. 12-13).

<sup>13</sup> Por. M. Hetmański, *Przestrzeń cybernetyczna jako interfejs człowieka i maszyny*, w: *Przestrzeń w nauce współczesnej*, red. S. Symotiuł, G. Nowak, t. 2, Lublin 1999, s. 151 n.

<sup>14</sup> Por. J. Bańka, *Metafizyka wirtualna*, Katowice 2001, s. 89 n. Według metafizyki wirtualnej „system rzeczywistości wirtualnej zmierza ku pojęciom ogólnym, które powtarzają idealność bytu, lecz nie powtarzają jego realności” (tamże, s. 22 n.).

<sup>15</sup> Por. P. Sitarski, *Rozmowa z cyfrowym cieniem. Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*, Kraków 2002, s. 99-160.

i w przestrzeni, ale istnieją realnie w mediach. Ta realność ma nowy wymiar wirtualności.<sup>16</sup> Komunikacja medialna przy pomocy nowych mediów wymusza jednostronną bierność i postawy konsumistyczne odbiorców mediów.

Niezależnie jednak od wzrastającego wpływu nowych mediów na kształtowanie rzeczywistości należy stanowczo podkreślić ich pierwszorzędną rolę „pośredniczości” czy medialności w komunikacji. Z samej istoty medialności wynika zatem, iż media zawsze pozostaną podporządkowane człowiekowi i niezależnie od ich niezbędności i konieczności dla komunikacji stanowią i będą stanowić tylko element pośredniczący między komunikującymi się podmiotami. Mówiąc nieco inaczej, media stwarzają uczestnikom komunikacji w skali masowej techniczne warunki komunikowania się i dostępu do przekazywanych przez inne podmioty treści. Zapewniają masowemu odbiorcy nie tylko infrastrukturę techniczną, coraz bardziej doskonałą, ale i sprzyjające warunki do przekraczania w komunikacji granic przestrzeni i czasu. W „logikę mediów” wpisane jest maksymalne oddziaływanie na odbiorcę. Wykorzystuje się przy tym różnorodne formy i treści przekazów, mające za zadanie realizację założonych uprzednio celów. Zwiększająca się ciągle rola medialnych struktur i narzędzi komunikacji prowadzi do stopniowego uzależniania się człowieka od tego przedmiotowego świata funkcjonującego coraz częściej według reguł, na które poszczególne jednostki nie mają już wpływu. W ten sposób dokonuje się systematyczne redukcje człowieka do poziomu świata przedmiotowego, a w konsekwencji negowanie prymatu osoby nad rzeczami.<sup>17</sup> Zjawisko to ujawnia się chociażby w języku refleksji medialnych.

<sup>16</sup> Pojęcie „wirtualnej rzeczywistości” jest w istocie pojęciem oksymoronicznym, gdyż zawiera w sobie dwa sprzeczne treściowo słowa: wirtualny znaczy tyle, co potencjalnie, hipotetycznie możliwy, a więc nierzeczywisty. Por. M. Hetmański, *Przestrzeń cybernetyczna jako interfejs człowieka i maszyny*, w: *Przestrzeń w nauce współczesnej*, red. S. Symotiuk, G. Nowak, dz. cyt., s. 153.

<sup>17</sup> Por. m.in. D. McQuail, *McQuail's Mass Communication Theory*, Londyn, Thousand Oaks, New Delhi 2000, s. 109 n. O sposobach urzeczowienia człowieka poprzez media mówi się często w kontekście analiz wpływu poszczególnych mediów na ludzi i społeczeństwo. Por. m.in.: M. Hopfinger, *Film i antropologia. Osiągnięcie dystansu wobec audio-wizualności*, w: tegoż, *Nowe media w komunikacji XX wieku. Antologia*, dz. cyt., s. 245-256; J. Lalewicz, *Telewizja i kształt potocznego świata*, w: *Nowe media*, red. M. Hopfinger, dz. cyt., s. 254-273; W. Grodzic, *Wideo, czyli kontrolowanie iluzji wolności*, w: *Nowe media*, red. M. Hopfinger, dz. cyt., s. 316-329; N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, Warszawa 2002, s. 125 n.; H.J. Schiller, *Sternicy świadomości*, Kraków 1976, s. 12 n.; R. Williams, *Efekty technologii i jej wykorzystanie*, w: *Pejzaże audiowizualne. Telewizja, wideo, komputer*, red. A. Gwóźdź, Kraków 1997, s. 45-62.

Coraz częściej mówi się o funkcjonowaniu mediów, o ich sile oddziaływania, o ich skuteczności, a mniej o komunikacji międzyosobowej za pośrednictwem mediów. Powstaje w ten sposób coraz większy rozdzźwięk pomiędzy przedmiotowym światem mediów a podmiotowym światem osób obecnych w przestrzeni medialnej. Rolę mediów sprowadza się do roli mechanizmów funkcjonujących w obszarze takich czy innych kontekstów czy konwencji kulturowych, bez ich wyraźnego odniesienia do człowieka-osoby.<sup>18</sup>

W poszukiwaniu personalistycznej wartości przestrzeni medialnej punktem wyjścia mogą być także analizy semiotyczne. Z analiz semiotyki medialnej wynika prymat osoby nad rzeczami. Analizując funkcjonowanie mediów przy pomocy teorii znaków, należy podkreślić, że relacja znaku do przedmiotu znaczonego, dzięki któremu znak staje się narzędziem poznania i komunikacji, ukazuje się w zupełnie innym świetle z chwilą, gdy zostaje ona umieszczona w osobowym kontekście. W kontekście tym rozpatrujemy nie tylko sam znak (medium), ale i sposób jego użycia w procesie komunikacji. Znak występuje tutaj nie tylko jako element danego systemu konwencjonalnego, ale jako istotny czynnik „faktu ludzkiego”, i nigdy odwrotnie – tak, jak gdyby człowiek był elementem „faktu rzeczowego”. Wszelkiego typu znaki (media), które funkcjonują w procesach komunikacji społecznej, mają swój właściwy sens jedynie w przestrzeni podmiotowej. Relacyjny charakter wszystkich znaków jako czynników pośredniczących domaga się obecności racjonalnych podmiotów tworzących i rozumiejących semantykę znaków. Ich rola w życiu i działaniu komunikacyjnym jednostek oraz jakiegokolwiek wspólnoty jest bowiem pierworzędnie uwarunkowana przez racjonalność komunikujących się podmiotów oraz przez relacyjny i komunikacyjny charakter wzajemnych odniesień osób, konstytuujących różne typy społeczności, np. takich, jak społeczność telewizyjna, społeczność internetowa, społeczność kultury masowej itp. W społecznościach tych jednostki ludzkie realizują sobie właściwy sposób bytowania i działania wspólnie z innymi za pośrednictwem różnych systemów znaków i mediów. Pojęcie znaku i komunikacji medialnej wprowadzone na teren analiz personalistycznych nabiera w ten sposób nowego znaczenia w świetle międzyosobowej relacji „ja-ty” oraz wszelkich relacji tworzących „my”. Chodzi o to, że znak (medium) pozo-

<sup>18</sup> Podstawowe modele komunikacji, np. model transmisji, model ekspresywny (rytualny), model rożgłosu oraz model recepcji, operują takim funkcjonalno-kulturowym ujęciem mediów. Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa 1999, s. 52-77.

staje zawsze znakiem (medium) dla istoty racjonalnej, dla osoby. Proces nabywania, przekazywania i wymiany informacji w kontaktach medialnych ma sens wtedy i tylko wtedy, gdy pozostaje kontaktem „uczestniczącym”, wspólnotowym, w którym na różny sposób i w rozmaitej funkcji pośredniczą znaki. Ze swej natury owym znakom (mediom) przysługuje wartość i funkcja instrumentalna, przedmiotowa, operacyjna – i tylko taka.<sup>19</sup> Nie mogą one w żaden sposób wypierać i zastępować człowieka i jego zdolności racjonalnej semantyzacji znaków. Mogą pełnić, i *de facto* pełnią, funkcje pośredniczące w komunikacji, pozostając zawsze podporządkowane człowiekowi jako ich twórcy i podmiotowi ich rozumienia.

Świat mediów jest w dużej części zdominowany przez technikę, a technika, będąca przeciwieństwem człowieka i owocem jego *praxis*, zaczyna coraz bardziej dominować nad człowiekiem. Technika rozumiana, z jednej strony, jako algorytm postępowania człowieka, a z drugiej – jako system sztucznych narzędzi i maszyn „jeszcze bardziej i widoczniej oddzieliła skuteczność od rozumienia”<sup>20</sup>. Coraz częściej utrwała się przekonanie i praktyka, iż nie trzeba rozumieć funkcjonowania maszyn i teorii, w oparciu o które one funkcjonują, ale wystarczy jedynie w sposób prosty obsługiwać jakieś medium – maszynę, żeby się skutecznie komunikować i odbierać medialne przekazy. Technika jako praktyka zaczyna na ogół dominować nad swoją własną teorią. Zaawansowana technika komunikacyjno-medialna czyni jednak coś więcej. W świecie nieproporcjonalności działań i efektów techniki do działań człowieka mniej ważny staje się sam człowiek niż maszyna i coraz bardziej możliwa staje się też pełna wymienialność osób. Inaczej mówiąc, łatwiej jest zastąpić obsługującego maszynę człowieka niż ją samą. Zaawansowana technika medialna stawia przede wszystkim pod znakiem zapytania ludzką podmiotowość, indywidualność i ludzką wolność.

Warto zwrócić uwagę przy tej okazji na dwie sprawy. Po pierwsze, człowiek tworzy często technikę w bardzo wyizolowanych uwarunkowaniach, zaspokajając najczęściej szczegółowe i konkretne potrzeby, nie mając jednak przy tym obrazu całości świata oraz całości konsekwencji zastosowania i funkcjonowania tworzonych dzieł. Po drugie, tworząc technikę, traci często z pola widzenia siebie samego jako racjonalny podmiot wiedzy i działania. W obu wypadkach człowiek, mimo iż jest twórcą techniki, podporządkowuje się tworzonym przez siebie dziełom, przypisując

<sup>19</sup> Por. analizy „użytkowej” roli mediów: M. Mrozowski, *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*, Warszawa 2001, s. 153–224.

<sup>20</sup> J. Bobryk, *Spadkobiercy Teuta. Ludzie i media*, Warszawa 2001, s. 43.

im czasem rolę i sprawczość podmiotową. Podporządkowując siebie technice, człowiek wyzybywa się poczucia odpowiedzialności i zatapia się czarnym w złudnej nadziei, że problemy, które stwarza technika, wcześniej lub później znajdą również techniczne rozwiązanie. Podporządkowanie człowieka technice nie ogranicza się w tym wypadku jedynie do zewnętrznej, praktycznej działalności człowieka. Bardziej niebezpieczne jest bowiem podporządkowanie ludzkiego życia celom techniki i swoista „technicyzacja” ludzkiej świadomości. W ten sposób tworzy się nowy prymat rzeczy i techniki nad osobą wraz z nowym systemem wartości, który depersonifikuje człowieka i prowadzi do instrumentalnego i przedmiotowego traktowania ludzi.<sup>21</sup>

Proces technicyzacji życia przez media prowadzi w konsekwencji albo do negacji prymatu osoby, albo do zachowania prymatu człowieka, traktowanego jednak nie jako osoba, ale raczej jako istota techniczna, to znaczy związana w sposób istotny i konieczny z techniką. Taki antropologiczny punkt wyjścia ułatwia i preferuje zasadę dominacji mediów nad człowiekiem. Dominacja i determinacja medialna wyzwala także mechanizmy obronne w człowieku i społeczności przed dehumanizacją i depersonalizacją medialną. Pedagogika mediów, aksjologia czy etyka mediów stanowią teoretyczne wsparcie w obronie prymatu osoby wobec funkcjonalności lub dysfunkcjonalności przedmiotowych mechanizmów medialnych, a także celowych działań manipulacyjnych i destrukcyjnych uczestniczących w komunikacji medialnej ludzi.<sup>22</sup>

Drugi problem wynika z faktu, że proces mediatyzacji rzeczywistości wywołał poważne zaburzenia w hierarchii wartości poszczególnych osób, a także znaczące zakłócenia aksjologicznej struktury społecznej w tworzącej się cywilizacji medialnej. Technika komunikacyjna dostarcza ludziom różnego rodzaju dóbr, ale przede wszystkim dóbr duchowych. Człowiek, będący ich odbiorcą, nie potrafi często identyfikować tych wartości duchowych z komunikującymi je poprzez media osobami, ale raczej skłonny jest przypisywać je i łączyć z przedmiotowym światem mediów jako z ich nośnikiem i przekazywaczem. Zmieniająca się technika zmienia także charakter interakcji społecznych. Społeczeństwo stopniowo staje się technicznym supersystemem, w którym jednostki stają się zbiorem danych w bazach, spisach, katalogach i elektronicznych zapisach. Zależność człowieka od mediów uży-

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>22</sup> Por. szerzej: S. Juszczyk, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000, s. 95 n.; J. Kwiek, *Faktyczne i wymyślone zagrożenia wynikające ze stosowania mediów*, w: tegoż, *Media i edukacja*, Olsztyn 1997, s. 89–101.

skuje w ten sposób wymiar podporządkowania i uzależnienia psychicznego i wewnętrznego. Cywilizacja techniczna i cywilizacja medialna stwarzają nowy rodzaj przymusu, który jest często „przymusem niewolniczym”, gdyż człowiek nie ma w nim możliwości prowadzenia dialogu. Jest to przymus ze strony maszyn, w tym także przymus ze strony mediów. Nie chodzi oczywiście o armie robotów kontrolujące społeczeństwo i o wszechpotężne media, dominujące nad światem, ale chodzi o bardzo prozaiczne, ale skuteczne podporządkowanie się człowieka funkcjonowaniu maszyn, rodzące pozytywne owoce i, niestety, bardzo negatywne skutki. „Same bowiem – jak pisze Böhme – maszyny i technika wymuszają takie cechy, jak punktualność czy panowanie nad afektami, wymuszają cechy, które wcześniej wymagały długiego wychowania człowieka.”<sup>23</sup> Negatywne zaś skutki oddziaływania techniki na człowieka ujawniają się w tym, co obejmuje określenie „technicyzacja” życia i świadomości człowieka.<sup>24</sup> Sfera medialna nie jest również wolna od „prymatu maszyn nad człowiekiem”. Człowiek jest w niej poddawany nieustannym eksperymentom medialnym, testowany modyfikacjami technicznymi i programowymi, włączany w tempo przyspieszeń informacyjno-komunikacyjnych, traktowany jako element zjawisk statystycznych itp. Wszystkie te procesy naruszają podmiotowość człowieka i domagają się etycznych regulacji i wartościowań na gruncie teorii medialnych, dowartościowujących człowieka.<sup>25</sup>

### 3. PODMIOTOWY FUNDAMENT PRZEDMIOTOWOŚCI MEDIÓW

Patrząc krytycznie z personalistycznego punktu widzenia na wiele teorii mediów formułowanych na bazie różnych paradygmatów,<sup>26</sup> można zauważyć, że pomija się w nich często nie tylko genetyczną i celowościową zależność mediów od ich twórców i odbiorców, ale także bardzo często odrywa się strukturę mediów od ich ontyczno-osobowego podłoża. Takie założenia lub taki punkt wyjścia w analizie mediów sprawia, iż koncen-

<sup>23</sup> Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, Warszawa 1998, s. 148 n.

<sup>24</sup> Por. M. McLuhan, *Zrozumieć media*, dz. cyt., s. 107 n., 439 n.

<sup>25</sup> Por. szerzej: „Ethos” 1998, nr 44, poświęcony etyce badań naukowych, a w nim w szczególności: T. Styczeń, *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, s. 75-83; Z. Chłap, *O odpowiedzialności za wdrażanie badań naukowych*, s. 118-127; D.H. Johnson, *Czy globalna infrastruktura informacyjna ma charakter demokratyczny?*, s. 198-214.

<sup>26</sup> Można tutaj zaliczyć teorie medialne wywodzące się z różnych orientacji paradygmatycznych: determinizmu technologicznego, strukturalizmu, konstruktywizmu, postmodernizmu itp.

trują się one z konieczności na badaniach i opisie sfery funkcjonalności i skuteczności mediów, marginalizując przy tym sferę podmiotowego fundamentu komunikowanych wartości. W szczególności „bierze się w nawias” albo, jak to częściej bywa – „wyląca się poza nawias” – aksjologiczny i etyczny wymiar mediów, uniwersalną nośność aksjologiczną znaków medialnych, ograniczając się tylko do strukturalnego opisu znaków–narzędzi i ich funkcji w procesach komunikacji. Wyłączenie etycznego wymiaru poza obszar zagadnień ważnych dla teoretycznych analiz mediów i praktycznego ich funkcjonowania jest jednocześnie symptomem odrzucenia prymatu osoby w przestrzeni mediów.

Analizując krytycznie procesy i zjawiska „urzeczowienia” człowieka w przestrzeni mediów, należy podkreślić jeszcze jedną sprawę. Jest nią mianowicie fakt, że w wielu teoriach mediów, a jeszcze częściej w praktyce medialnej, próbuje się wprowadzić do wartościowania etycznego kategorii estetyczne, a wartości etyczne zastępować wartościami estetycznymi. Jest to podejście o tyle nowe, co niebezpieczne w kulturze medialnej, także ze względu na negatywne konsekwencje takiej wymiany. W perspektywie personalistycznej powiązanie piękna i dobra nabiera takiego znaczenia, zgodnie z którym samo piękno, zachowując swoje właściwości, w sensie przenośnym staje się wartością etyczną, kwalifikującą postępowanie czy charakter człowieka, ale w żaden sposób nie zastępuje wartościującego kryterium dobra. Piękno nie jest tu jakimś bliżej nieokreślonym efektem subiektywnych przeżyć estetycznych, ale staje się kryterium obiektywnym wartościowania działań człowieka w podobnym stopniu, w jakim określają je przymiotniki „dobry”, „szlachetny”, „uczciwy” itp., rozumiane w swym nieprzenośnym, właściwym, a więc etycznym znaczeniu.<sup>27</sup> Patrząc jednak na rzeczywistość medialną, z łatwością można zauważyć, że piękno i większość wartości estetycznych z nim związanych traktowane są przeważnie jako wartości utylitarne. Istnieje cała gama znaczeń wiążących piękno z pewnego rodzaju użytecznością, czy pożytecznością. Ile-

<sup>27</sup> Por. *W kręgu estetyki*, red. K. Wilkoszewska, w: *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 1999, s. 29-140; R.W. Kluszczyński, *Kilka uwag na temat etyki w świecie płynnych tożsamości*, w: *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, dz. cyt., s. 301-304; M. Ostrowicki, *Kategorie estetyki w sztuce multimediów*, w: *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, dz. cyt., s. 87-92; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 321-324; *Kultura, tożsamość, edukacja – migotanie znaczeń*, red. Z. Melosik, T. Szkudlarek, Kraków 1998, s. 45 n.; J. Meyrowitz, *No Sens of Place*, New York-Oxford 1985, s. 256 n.; R.W. Kluszczyński, *Film, wideo, multimedia. Sztuka ruchomego obrazu w dobie elektronicznej*, Warszawa 1999, s. 22 n.; R.W. Kluszczyński, *Spoleczeństwo informacyjne, cyberkultura, sztuka multimediów*, Kraków 2002, s. 75-94.

króć chce się ograniczyć piękno i jego kategorie w znaczeniu artystycznym czy estetycznym do innych kontekstów znaczeń, wskazuje się najczęściej właśnie na utylitarystyczne rozumienie. U podstaw rozszerzania się medialnej kultury popularnej tkwi przekonanie, iż wartości estetyczne można nie tyle tworzyć, co produkować, a ich możliwości masowego przekazu za pomocą mediów oraz szeroki zasięg ich oddziaływania sprawiają, iż stają się one dominujące nad innymi wartościami. Przejmują one w działaniach medialnych rolę kryteriów etycznych,<sup>28</sup> sprowadzając systematycznie relacje człowieka do mediów na poziom utylitarystyczny czy wręcz przedmiotowy. Produkowane medialnie i konsumowane zjawiska kulturowe spełniają bardziej funkcje przedmiotowo-uitylitarne niż komunikują wartości duchowe.<sup>29</sup> Te procesy zdają się jednoznacznie potwierdzać tendencję preferowania w mediach wartości utylitarystycznych, które czynią z człowieka raczej konsumenta mediów niż osobę racjonalnie uczestniczącą w komunikacji medialnej. Tym samym człowiek, redukując się praktycznie do poziomu konsumowanych rzeczy, traci swój prymat osoby nad rzeczami.

Coraz częściej pojawia się w refleksji nad mediami, zwłaszcza w refleksji etycznej, krytyka zasady dominacji przedmiotowych mediów nad człowiekiem poprzez masowe produkcje medialne.

Przemysł kulturalny odzwierciedla dziś konsolidację pragmatyzmu towarowego, dominację wartości wymiennej i panowanie rynkowego pieniądza. Kształtuje on gusty i preferencje mas, formując ich świadomość poprzez wpajanie pragnienia zaspokojenia fałszywych potrzeb. Z tego powodu jego działalność eliminuje rzeczywiste i prawdziwe potrzeby, alternatywne i radykalne pojęcia czy teorie polityczne, opozycyjne sposoby myślenia i działania. Jest on tak skuteczny, gdyż ludzie nie zdają sobie sprawy z jego mechanizmów.<sup>30</sup>

S. Babolin podkreśla pustkę, banalność i konformizm popierany przez przemysł kulturalny. Postrzega go jako siłę wysoce destrukcyjną ze względu na dominację rynku i lekceważenie norm etycznych.

<sup>28</sup> Nic dziwnego, że współcześnie pojawia się coraz więcej głosów w sprawie przywrócenia wartościom etycznym i w ogóle etyce mediów należnego jej miejsca. Por. m.in. *Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven*, red. A. Holderegger, Freiburg Wien 1999, s. 277-344; D.G. Johnson, *Computer Ethics*, dz. cyt., s. 98 n.

<sup>29</sup> Por. szerzej: E. Morin, *Przemysł kulturalny*, dz. cyt., s. 564 n., a także M. Mrozowski, *Świat przedstawiany w mediach*, w: tegoż, *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*, dz. cyt., s. 303-344.

<sup>30</sup> Por. D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Poznań 1998, s. 9-13; T. Kowalski, *Media i pieniądze. Ekonomiczne aspekty działalności środków komunikowania masowego*, Warszawa 1998, s. 89 n.

Jest ona w równym stopniu konformistyczna i powodująca kostnienie umysłu. Jej efekty są głębokie i dalekosiężne. Siła oddziaływania ideologicznego przemysłu kulturalnego mediów jest tak duża, że konformizm zastępuje nawet świadomość ludzi. Prowadzi to do konformizmu całkowitego, nietolerującego żadnych odstępstw, żadnej alternatywnej wizji istniejącego porządku społeczno-komunikacyjnego<sup>31</sup>.

Procesy komercjalizacji mediów determinują nie tylko treść przekazów, ale także „uprzedmiotwiają” wiele wymiarów działań medialnych człowieka. Ludzkiej *praxis* medialnej nie należy ujmować tylko w kategoriach produkcji i konsumpcji, ale w kategoriach komunikacji wartości i uczestnictwa. Musimy bardzo gruntownie zrewidować – jak pisze K. Wojtyła – „wszystkie formuły, które mówią o samym przetwarzaniu czy przeobrażaniu świata jako czymś właściwym dla ludzkiej *praxis*”<sup>32</sup>. Tym bardziej musimy zrewidować wszystkie tendencje, które całą działalność człowieka ujmują pomiędzy dwoma biegunami: produkcją i konsumpcją. Nie negując zasadności tych kategorii jako podstawowych kategorii myślenia i działania ekonomicznego, nie negując ich użyteczności i skuteczności w kształtowaniu wolnego rynku, służącego człowiekowi i promującego jego twórczość, należy jednak strzec się tego, aby sam człowiek nie stał się w tym sposobie myślenia i działania „epifenomenem” czy poniekąd „produktem” mediów.<sup>33</sup> Jedyną obroną przed takimi mechanizmami

<sup>31</sup> S. Babolin, *Produzione di senso*, Roma 1999, s. 256. Warto też przytoczyć słuszną diagnozę M. McLuhana, dotyczącą deterministycznego wpływu mediów na człowieka. „Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że przyszłość współczesnego społeczeństwa i spokój jego życia wewnętrznego zależy w dużej mierze od utrzymania równowagi pomiędzy potęgą techniki a zdolnością jednostek do reakcji indywidualnej. W tej dziedzinie jednak ludzkość ponosi od dziesięcioleci klęskę. Fakt, że podświadomie przyjmujemy wobec przekazników postawę uległości, sprawia, iż stają się one dla nas – użytkowników – więzieniem bez ścian. Jak to zauważył A.J. Liebling w książce pt. *The Press*, człowiek nie jest wolny, o ile nie widzi dokąd zmierza, choćby nawet miał broń, by łatwiej dotrzeć do celu. A każdy przekaznik to przecież potężna broń do walki z innymi przekaznikami i grupami ludzi. W rezultacie, nasze czasy stały się widownią wielu wojen domowych, które nie ograniczają się do świata sztuki czy rozrywki. Profesor J.U. Nef stwierdził w książce *War and Human Progress*, że wojny totalne naszych czasów były rezultatem serii pomyłek intelektualnych. Jeżeli siłą kształtującą przekazniki są one same, to wynika z tego wiele poważnych problemów” (M. McLuhan, *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 60-61).

<sup>32</sup> K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, dz. cyt., nr. 12-13.

<sup>33</sup> Por. tamże.

jest zachowanie właściwego prymatu, czyli prymatu osoby nad rzeczami, i to nie tylko w sferze teorii, ale także w sferze praktyki medialnej.

Dylemat prymatu można rozwiązać jedynie na drodze komunikacyjnego uczestnictwa. Tylko człowiek jest zdolny do „tworzenia” świata mediów, a nie odwrotnie. Tylko człowiek komunikuje i jest zdolny do uczestnictwa, natomiast media, jako rzeczywistość przedmiotowa, będąca wytworem człowieka, „jedynie oddziałuje” na niego. Jeżeli mówimy, że dzięki mediom człowiek jako świadomy i wolny podmiot osobowy w czymś uczestniczy, to mamy na myśli pierwszorzędnie to, że uczestniczy w dobru wspólnym oraz w komunikacji międzyosobowej z innymi ludźmi. Jednym ze sposobów realizacji prymatu osoby jest postrzeganie mediów jako ważnych czynników, tworzących dobro wspólne. Media są tylko „nośnikami” i „przekaznikami” poszczególnych dóbr i wartości współtworzących dobro wspólne, i tylko jako takie stają się same dobrem wspólnym. Dobro wspólne to nie tylko całość zrealizowanych przez człowieka wartości, całość dóbr, w których ludzie wspólnie uczestniczą. Podstawowym bowiem dobrem wspólnym całej rodziny ludzkiej jest to elementarne dobro, niebędące owocem ludzkiej *praxis*, którym jest niepowtarzalna wartość osoby ludzkiej, wartość człowieczeństwa. Odniesienie do tej wartości, jako do podstawowej normy moralności, stanowi uniwersalne źródło wartościowania etycznego. Cała droga poznania i wartościowania moralnego opiera się – jak to już było wcześniej powiedziane – na ściślejszej korelacji czynu, w tym także działań medialnych, z osobą – korelacji, w której osoba i czyn stanowią dwa wymiary integralnego człowieczeństwa. Oba człony tej relacji wzajemnie się warunkują i integrują: czyn jest dziełem osoby, osoba realizuje się w czynie. Zasadnicza linia interpretacji osoby i czynu wyłania się z tej wzajemnej odpowiedniości i korelacji. Takie jest też podstawowe założenie antropologiczne prymatu osoby, bez którego nie można zrozumieć ani komunikacji osobowej, ani też jakiegokolwiek medialności.<sup>34</sup>

Kiedy twierdzimy, że uczestnictwo jest właściwością osoby, to mamy na myśli oczywiście nie osobę jako abstrakt, ale osobę w dynamicznej korelacji z czynem. W tej właśnie ko-relacji [*sic!*] uczestnictwo oznacza – po pierwsze, zdolność do takiego działania »wspólnie z innymi«, w którym zostaje urzeczywistnione to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania [a nie tylko z autonomicznego oddziaływania mediów – M.D.], a równocześnie – przez to właśnie – działający urzeczywistnia personalistyczną wartość czynu.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 285.

<sup>35</sup> Tamże, s. 296-297.

Stwierdzenie to upoważnia do postawienia tezy, że media jako „wytwo-ry”, „czyny” człowieka, mają swe znaczenie i swój sens jedynie wtedy i tylko wtedy, gdy reprezentują i urzeczywistniają ową personalistyczną wartość czynu. Jeśli tego nie robią – stają się „tworami” destrukcyjnymi, degradującymi czy niszczącymi człowieczeństwo.

#### 4. PRYMAT ETYKI NAD TECHNIKĄ MEDIALNĄ

Dynamika rozwoju i ekspansywność techniki medialnej, znacząco kształtująca w ostatnich dziesięcioleciach oblicze kultury, stwarza nowe wyzwania antropologiczno-etyczne.<sup>36</sup> Myśl filozoficzna dotycząca mediów analizuje dziś dosyć szeroko etyczne, antropologiczne, społeczne i ekonomiczne aspekty powszechnie doświadczanej sytuacji zmian cywilizacyjnych. Coraz częściej podkreśla się konieczność kształtowania nowej postaci etycznego myślenia nie tylko o rzeczywistości społecznej, lecz również i o rzeczywistości medialnej, stanowiącej integralną część przestrzeni ludzkiego życia i rzeczywistości społecznej. Myślenie to ma skierować człowieka ku odpowiedzialności, obejmującej nowe wyzwania i zagrożenia cywilizacji medialno-technicznej. Pola tych zagrożeń oraz perspektywy rozwoju technicznego mediów rysują wciąż nowe horyzonty odpowiedzialności za konsekwencje postępu technologicznego i sposób wykorzystania techniki i mediów dla dobra człowieka i społeczności.<sup>37</sup> Odpowiedzialność ta stawia znów w centrum refleksji nad mediami zasadę prymatu etyki nad techniką. Konsekwencją antropologicznego prymatu osoby nad rzeczą jest bowiem prymat etyki mediów nad techniką medialną. Etyka mediów należy do szerszego obszaru etyki cywilizacji naukowo-technicznej. Etyka mediów ma stanowić teoretyczną platformę normatywności, teleologiczności i aksjologii, uwzględniającą specyfikę współczesnych problemów medialno-technicznych. Dynamiczny postęp technologiczny w dziedzinie komunikacji i informacji sprawia, iż media stanowią coraz doskonalszy środek komunikacji oraz przekazu informacji o rzeczywistości. Współczesne analizy mediów pokazują jednak, że media nie tyle „przekazują”,

<sup>36</sup> Por. *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, red. E. Ströker, München 1984, t. 1, s. 11 n.; H.-P. Dürr, *Die Verantwortung naturwissenschaftlichen Erkennens*, w: *Wissen als Verantwortung*, red. H.-P. Müller, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, s. 9-34; R. Funiok, U.F. Schmälzle, Ch.H. Werth, *Medienethik – die Frage der Verantwortung*, Bonn 1999, s. 15-94.

<sup>37</sup> Jedną z prób konstruowania etyki cywilizacji naukowo-technicznej w oparciu o zasadę odpowiedzialności jest projekt etyki odpowiedzialności Hansa Jonasa: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 61-102.

co „kreują” rzeczywistość, tzw. rzeczywistość medialną. Wiele koncepcji mediów, m.in. postmodernistyczne, konstruktywistyczne, stara się w różny sposób, mniej lub bardziej oryginalny, mniej lub bardziej adekwatny do wyników badań empirycznych, opisać kreatywność mediów oraz tworzona przez nie rzeczywistość medialną. Abstrahując od słuszności czy zasadności przytaczanych przez te koncepcje argumentów za kreatywną rolą mediów, należy niewątpliwie podkreślić fakt, iż współczesne media, ze względu na swoje możliwości techniczne, mają ogromny wpływ na kształtowanie się zarówno obrazu rzeczywistości w przekazach medialnych, jak i postrzeganie realnej rzeczywistości „pozamedialnej”. Mówi się w tym kontekście o mediach jako o „kreatorach” rzeczywistości, czy też jako o „filtrze”, „pryzmacie”, „fantomie”, „matrycy” bądź „zwierciadle” rzeczywistości.<sup>38</sup> Wszystko to jednak zdaje się tylko potwierdzać potrzebę czy wręcz konieczność zbudowania personalistycznej etyki mediów, aby nie tylko ukazać jej prymat wobec techniki medialnej, ale przede wszystkim, aby pokazać właściwy, osobowy wymiar etyczny przestrzeni medialnej. Niezależnie bowiem od różnych funkcji mediów w społeczności, od ich sposobów oddziaływania na człowieka, zawsze jest to oddziaływanie w przestrzeni aksjologiczno-normatywnej. W centrum tego oddziaływania techniki medialnej staje zawsze człowiek-osoba. W tym kontekście problemem nie jest tylko sprawa prymatu etyki nad technikami medialnymi, które wciąż rozwijają się w przyspieszonym tempie, ale także sprawa jakości tej etyki i jej odniesienia do normy personalistycznej oraz jej prymatu wobec innych norm: pragmatycznej, utylitarystycznej, społecznej, hedonistycznej itp.<sup>39</sup> W przestrzeni mediów mamy do czynienia, z jednej strony, z coraz to nowszymi mediami i technikami przekazu, a z drugiej – pojawiają się nierozwiązane problemy moralne oraz tradycyjne spory o kształt etyki i jej fundamentów. Ta konfrontacja medialnych nowości technicznych z różnorodnością ujęć etycznych sprawia, iż narastające w przestrzeni mediów problemy etyczne nie znajdują właściwych i jednoznacznych dla dobra człowieka rozwiązań. Wszystkie rozwiązania cząstkowe i fragmentaryczne, jak to ma miejsce choćby w sytuacyjnie i pragma-

<sup>38</sup> Por. G. Anders, *Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen*, <http://www.utopie1.de/anders/matrizel.htm>, dostęp: 14.10.2004; D. McQuail, *McQuail Mass Communication Theory*, dz. cyt., s. 23 n.; M. Mrozowski, *Media masowe*, dz. cyt., s. 303 n.

<sup>39</sup> Por. m.in. trzy różne podejścia do zagadnienia: K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, Milano 2003; W.L. Rivers, C. Mathews, *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995 oraz *Responsability in Mass Communications*, New York 1980; *Ethical Issues in Journalism*, red. A. Besley, R. Chadwick, London 1992.

tycznie konstruowanych kodeksach etyki dziennikarskiej czy zawodowej, ostatecznie nie spełniają swej roli. Charakter problemów oraz próby ich rozwiązania potwierdzają tylko fakt, iż bez odniesienia do normy personalistycznej takiej etyki mediów zbudować nie można. W zmieniającej się nieustannie przedmiotowej rzeczywistości mediów zmienia się także charakter ludzkiej aktywności poznawczo-technicznej. Obie te zmiany wzajemnie się warunkują. W nurcie tych zmian tym bardziej jawi się potrzeba trwałości i niezmienności fundamentów wartościowania etycznego.

#### 4.1. ZMIENNOŚĆ LUDZKIEJ AKTYWNOŚCI POZNAWCZO-TECHNICZNEJ

Człowiek jako osoba pozostaje w wielorakiej „dynamicznej korelacji” ze wszystkim, co go otacza. Korelacja ta ujawnia wieloraką aktywność człowieka oraz konsekwencje sprzężenia zwrotnego z jej wytworami i skutkami. Zmieniająca się ludzka aktywność w dużym stopniu uzależniona jest od techniki komunikacji i od zmieniających się mediów. Zależność ta ma charakter sprzężony. Różne są metafory tej zależności ludzkiej aktywności od mediów. Już McLuhan mówił o mediach jako przedłużeniach ludzkiej świadomości i ludzkich zmysłów. Analizował on także tę zależność na przykładzie konkretnych mediów, mówiąc np. o radiu jako o bębnie plemiennym, pod dyktando którego ludzie robią to, co robią.<sup>40</sup> Ludzka aktywność medialna opisywana bywa czasem przy pomocy metafory mozaiki czy kalejdoskopu. Wydają się one trafnie pokazywać jej różnorodność, fragmentaryczność, przypadkowość i zmienność. Podobnie jak kalejdoskop jest niekończącym się ciągiem coraz to nowych konfiguracji, tak również ludzkie działania medialne tworzą różnorodne kombinacje, powiązania i zależności.<sup>41</sup> Nie dziwi więc fakt, że już same metafory ludzkiej aktywności medialnej sugerują różnorodność wartościowań tych działań, a więc istnienie różnego typu sytuacyjnych i zmiennych etyk medialnych, pogłębiających subiektywność widzenia i wartościowania rzeczywistości mediów.

Niewątpliwie człowiek jest obecny w przestrzeni mediów na różnym poziomie swej aktywności oraz uczestniczącego zaangażowania w komunikację medialną, począwszy od skrajnej bierności aż do twórczej, dynamicznej aktywności. Każdy rodzaj tej zmiennej aktywności dotyka wymiaru etycznego, dlatego też można i trzeba konieczności zastosować nie-

<sup>40</sup> Por. M. McLuhan, *Zrozumieć media*, dz. cyt., s. 392 n.

<sup>41</sup> Por. szerzej: D. Bennato, *Le metafore del computer. La costruzione sociale dell'informatica*, Roma 2002, s. 30 n.



zmienną normę personalistyczną do wartościowania różnorodnych działań medialnych człowieka. Pisze o tym wyraźnie K. Wojtyła, jakby przewidując możliwość takich zastosowań:

Bogactwo i różnorodność doświadczenia [człowieka – M.D.] stanowi jak gdyby prowokację umysłu, aby rzeczywistość osoby i czynu, raz pojętą, starać się jak najwszechstronniej ująć i jak najpełniej wytłumaczyć (...) W tłumaczeniu, czyli w interpretacji, chodzi o to, ażeby intelektualny obraz przedmiotu był adekwatny – ażeby »dorównać« przedmiotowi, a to znaczy, ażeby uchwycił wszystkie najważniejsze racje przedmioty tłumaczące.<sup>42</sup>

Mając na uwadze ową dynamiczną „zewnętrzność”, jaką stanowią media, należałoby dokonać scalenia wszelkiej aktywności (czynu) człowieka w kontekście medialnym z fundamentem osoby. Takie ujęcie pomoże właściwie wartościować wszelkie, zmieniające się działania osoby ludzkiej w świecie mediów. Sam świat mediów jest dziełem człowieka i owocem twórczego przekształcania natury. Ludzka aktywność poznawczo-techniczna dokonywała nieustannie nieodwracalnych zmian, zarówno w sferze życia społecznego, jak i w sferze kultury duchowo-materialnej. Uwidaczniała się przy tym wyraźna granica pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co sztuczne, czyli tym, co jest dziełem ludzkiego umysłu i ludzkiej pracy. Odpowiedzialność moralna za podjęte działania ludzkie obejmowała również ich konsekwencje w sferze relacji między tym, co naturalne, a tym, co wytworzone przez człowieka.<sup>43</sup> W początkach ery nowożytnej wiele zmieniło się nie tylko w etyce, ale i w postrzeganiu roli samej cywilizacji. Funkcję paradygmatu naukowo-technicznego zaczął pełnić baconowski ideał porządkowania przyrody przez człowieka. Era kartezjańska odsłoniła w tym wszystkim potrzebę subiektywizacji życia i wszelkiego działania człowieka, zorientowanego nie tylko na teoretyczne badanie świata, ale przede wszystkim na osiągnięcie korzyści praktycznych. Na gruncie takiego paradygmatu technicznego kształtowała się też etyka, podporządkowana często celom pragmatyczno-utilitystycznym. Coraz bardziej dominująca na polu etyki stała się tendencja subiektywizacji i relatywizacji wartości i norm oraz tendencja etycznego uzasadniania potrzeby coraz większej konsumpcji dóbr materialnych.<sup>44</sup> W ostatnim wieku utrwaliła się także tendencja oderwania czy izolacji ludzkiego działania od osobowego pod-

<sup>42</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 19-21.

<sup>43</sup> Por. W. Sztombka, *Hansa Jonasa etyka odpowiedzialności*, „Ethos” 1994, nr 25-26, s. 125-126.

<sup>44</sup> Por. m.in.: B.H. Bagdikian, *The Media Monopoly*, Boston 2002, s. 212 n.

miotu. Co więcej, ludzkie wytwory, stając się coraz bardziej anonimowe i oderwane od ich twórców, zdawały się tworzyć swój odrębny, jakby niezależny świat, będący w dyspozycji również anonimowych struktur. Związek pomiędzy twórcą i wytworem stawał się coraz bardziej zamazany i niejasny, co w konsekwencji doprowadziło do naruszenia podstawowych zasad indywidualnej odpowiedzialności moralnej, a etyka przestawała być już wystarczającą siłą scalającą człowieka i jego *praxis*. Można powiedzieć, że schemat takiego myślenia został przeniesiony w świat coraz lepszych i doskonalszych mediów. Stały się one nawet poniekąd symbolem technicyzacji i informatyzacji, symbolem postępu cywilizacyjnego.<sup>45</sup> Równocześnie jednak ukształtowało się przekonanie, że stanowią one niezależny od człowieka świat przedmiotowych determinantów ludzkiego życia, nadrzędny wobec świata wartości duchowych, którym winny służyć.

Poznawczo-techniczne działania człowieka, których skutkiem jest komputeryzacja, informatyzacja, globalizacja komunikacyjna, charakteryzuje dziś, z jednej strony, globalny zasięg konsekwencji urzeczywistnianych przedsięwzięć komunikacyjnych, z drugiej zaś nieprzewidywalność skutków, jakie realizacja owych przedsięwzięć techniczno-informatycznych przynieść może w najbliższej i dalszej przyszłości.<sup>46</sup> Człowiek współczesny dysponuje na niespotykaną dotąd skalę potencjałem technicznym, pozwalającym ingerować praktycznie we wszelkie dziedziny życia, łącznie z życiem społecznym, przeważnie jednak bez wystarczającego odniesienia do stałych i niezmiennych zasad etycznych. Dlatego też konsekwencją dynamiki poznawczo-technicznych działań człowieka, które wydają się nie mieć żadnych immanentnych granic, jest także ujawniająca się potrzeba dowartościowania roli granic etycznych w postępie technicznym. Stąd rodzi się również potrzeba podkreślenia prymatu etyki nad techniką, zwłaszcza w kontekście nowych technik medialno-komunikacyjnych. Można wskazać kilka racji uzasadniających prymat i konieczność etyki w tym obszarze. Po pierwsze, technika medialna otwiera nieznane dotąd możliwości działania człowieka, które winny być już w punkcie wyjścia wartościowane przez jasne kryteria moralne. Po drugie – w dziedzinie cyfrowej techniki komunikacyjnej istnieje przekonanie o swoistej „próżni normatywnej”, w której brakuje wzorców moralnie słusznych decyzji oraz kryteriów ich oceny. Trzecią racją jest to, iż prosta akomodacja znanych z innych dziedzin wzorców i norm etycznych na pozornie analogiczne

<sup>45</sup> Por. *Mediengebrauch und Erfahrungswandel. Beiträge zur Kommunikationsgeschichte*, red. D. Schöttker, dz. cyt., s. 142-218; D.G. Johnson, *Computer Ethics*, dz. cyt., s. 76.

<sup>46</sup> D.L. Altheide, R.P. Snow, *Media Logic*, Beverly Hills, London 1979, s. 23 n.

działania w sferze technik medialnych i komunikacyjnych nie jest łatwa do zrealizowania. Nie ulega także wątpliwości, że to właśnie nowe techniki medialne w największym stopniu, i to w skali globalnej, przyczyniają się do zmiany aktywności poznawczo-technicznej człowieka. Aktywność ta związana jest zawsze z człowiekiem, dlatego też zrozumiałym wydaje się być postulat jego pierwszeństwa i prymatu etyki nad całą sferą przedmiotowej techniki. Taki klarowny prymat gwarantuje prawidłowe, to znaczy zgodne z dobrem osoby ludzkiej, wartościowanie wszelkiej ludzkiej aktywności poznawczo-technicznej. Coraz bogatszy i dynamicznie rozwijający się obszar tej aktywności, szczególnie w dziedzinie mediów i komunikacji, stanowi ogromne wyzwanie dla etyki, która pozbawiona prymatu, nie jest i nie byłaby w stanie nadążyć za dynamiką zmian cywilizacji technicznej. Brak prymatu etyki nad techniką prowadzi często do wielu doraźnych, zróżnicowanych, fragmentarycznych, a nawet sprzecznych rozwiązań, pojawiających się w obszarze mediów i techniki dylematów etycznych. Konsekwencją takiego stanu jest wielość i różnorodność pragmatycznych wskazań etycznych oraz wynikający z tego chaos aksjologiczno-normatywny. Właśnie ów chaos staje się największym wyzwaniem dla etyki porządkującej przestrzeń medialną, w tym przede wszystkim dla etyki personalistycznej.<sup>47</sup>

#### 4.2. TRWAŁOŚĆ OSOBOWYCH FUNDAMENTÓW ETYKI

Nie każda etyka rości sobie pretensje do prymatu i nie każda zasługuje na miano etyki „z prymatem”.<sup>48</sup> W praktyce medialnej mamy bowiem do czynienia – można tak powiedzieć – z różnorodnością etyk medialnych. Nie każdej z nich przysługuje prawo „prymatu”. Różnorodność tych etyk wynika przede wszystkim z różnych fundamentów antropologicznych,

<sup>47</sup> Przykładem owego bałaganu nie tylko pojęciowego, ale także dotyczącego principów moralnych są choćby zagadnienia dotyczące programów komputerowych. Powstaje pytanie: Czy jest to usługa, czy jest to produkt? Czy jest to idea chroniona prawem autorskim, czy też seria „kroków intelektualnych”, które każdy może wykonać i wobec tego stanowią część dobra wspólnego? Bez rozstrzygnięcia jasnego statusu programów komputerowych w skali globalnej nie rozstrzygniemy innych kwestii moralnych z nimi związanych. Por. D.G. Johnson, *Computer Ethics*, dz. cyt., s. 184.

<sup>48</sup> Warto zwrócić uwagę choćby na utylitaryzm i hedonizm. Media preferują lub przekazują często wzorce zachowań i wartościowania oparte na tych koncepcjach etycznych. Takie preferencje prowadzą do dominacji etycznej tych kierunków wartościowania. Taka dominacja ma w zasadzie negatywny lub destrukcyjny wpływ na osobę ludzką. Nie jest to bowiem „prymat” etyki w sensie personalistycznym. Utylitarystyczny model etyki zawiera w sobie wiele niekonsekwencji czy nawet sprzeczności. Utylita-

różnych koncepcji moralności, różnych argumentacji etycznych itp.<sup>49</sup> Zróżnicowanie etyki jest warunkowane także wpływem współczesnych kierunków psychologicznych i socjologicznych z ich różnymi koncepcjami osobowości i społeczności. Ta wieloraka zależność etyki oraz jej różne uwarunkowania zewnętrzne stawiają na nowo problem jej autonomii. Niezależnie jednak od tego, jak ten problem autonomizacji etyki bywa formułowany i rozwiązywany,<sup>50</sup> problemy medialne domagają się takich rozstrzygnięć etycznych, które będą preferować prymat osoby ze wszystkimi tego pozytywnymi konsekwencjami.

Kiedy mówimy o prymacie etyki nad techniką, mamy na myśli etykę personalistyczną w jej szerokim kontekście i rozumieniu, a więc także uwzględniamy wpływ całej pozytywnej tradycji humanistycznej i filozofii wartości warunkujących tę etykę. Podstawową platformą uprawiania takiej etyki nie jest metaetyczna analiza pojęć moralnych, nie jest też analiza faktów moralnych, jak to czyni etologia, nie jest nią też subiektywne przeżycie wartości, jak w etyce aksjologicznej, ale jest nią przede wszystkim analiza obiektywnej, podmiotowej sfery aksjologiczno-normatywnej.<sup>51</sup> Tak rozumiana etyka ma na celu nie tylko wyjaśnienie problemów etycznych, ale dostarczenie człowiekowi właściwych kryteriów ich rozwiązania. Pewne próby konstrukcji etyki idą głównie w kierunku tworzenia

rytm prowadzi bowiem do relatywizmu i sytuacjonizmu etycznego, które z kolei generują różnorodność ocen moralnych. Por. K. Wojtyła, *Nowożytny utylitaryzm i próby jego przezwyciężenia*, w: tegoż, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, t. 3, dz. cyt., s. 215-271; E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa 1974, s. 13-14, 140-154.

<sup>49</sup> Por. W.E. Müller, *Argumentationsmodelle der Ethik*, Stuttgart 2003, s. 33-140. Istnieje bardzo ścisła zależność pomiędzy wizją człowieka a koncepcją etyki, czyli między antropologią a filozofią moralności. Etyka jest „odkrywaniem” tożsamości i objawów człowieczeństwa. Zagadnienia sensu życia, losu człowieka, jego szczęścia stanowią ważny kontekst dla całej sfery normatywno-aksjologicznej. Kształt etyki zależy także od ogólnej koncepcji konkretnego nurtu filozoficznego, z którego wyrasta i którego jest częścią. Por. M. Gogacz, *Filozofia jako wyrażone rozumienie rzeczywistości*, „Roczniki Filozoficzne” 1979 (27), z. 1, s. 113-115.

<sup>50</sup> Por. *Ethik und Autonomie*, red. E. Gillen, U. Geißner, Freiburg 2004, s. 5-89; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 43-82; E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002.

<sup>51</sup> Por. S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1974 (22), z. 2, s. 5-18; H. Juros, T. Styczeń, *Sposoby uprawiania etyki w Polsce i ich konsekwencje dla etyki teologicznej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1975 (18), nr 1, s. 3-12; S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1978 (21), nr 3-4, s. 20-21; R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 9-98.

teorii „wyjaśniających” wartości, powinności i kryteria ocen. Jest to ważne i potrzebne zadanie etyki, ale niewystarczające, tym bardziej że charakteryzuje się wysokim współczynnikiem subiektywizacji i indywidualizacji wyjaśnień i ocen.<sup>52</sup>

W personalistycznej etyce mediów wyjaśnienia mają fundament obiektywny i uniwersalny, opierając się zarówno na argumentacji indukcyjnej, jak i dedukcyjnej. Etyka personalistyczna uznaje znaczenie faktu moralnego oraz doświadczenia moralnego w argumentacji etycznej. W jej argumentacji możemy z łatwością odnaleźć metodę indukcyjną. Posługuje się bowiem pewnym układem zabiegów poznawczych, pozwalających przejść od danych doświadczenia moralnego do najogólniejszych zasad moralności. Pod względem logicznej poprawności droga ta nie budzi zastrzeżeń u tych, którzy dopuszczają w etyce doświadczenie aksjologiczne i normatywne. Na drodze tej możemy stopniowo odkrywać uogólnienie danych doświadczenia moralnego.<sup>53</sup> Droga ta także zadowala tych, którzy od etyki spodziewają się nie tylko odkrycia i ustalenia istotnej treści doświadczenia, lecz także odpowiedzi na pytanie, dlaczego coś jest dobre i „powinno” moralnie. Z pomocą przychodzi w tym momencie droga dedukcyjna etyki personalistycznej. Normatywna etyka dedukcyjna wiąże oceny i normy moralne w system uporządkowanej argumentacji. Wywodzący się z tradycji arystotelesowskiej model etyki dedukcyjnej zakłada jako przesłankę istnienie uniwersalnych wartości prawdy, dobra, piękna oraz wartości człowieka. Na nich opiera naczelną zasadę moralności, istniejącą obiektywnie i niezależnie od człowieka czy społeczeństwa oraz filozoficzne tezy o naturze człowieka-osoby i o celu jego aktywności (sprawczości). Z tych założeń dedukuje lub do nich sprowadza szczegółowe oceny i normy moralne.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Wszystko to jednak zdaje się potwierdzać niewystarczalność etyk wyjaśniających i wskazywać z kolei na konieczność takiej etyki, która uczyni zadość potrzebie podporządkowania ocen lub norm subiektywnych ocenie lub normie ogólniejszej. W etyce bowiem właściwy sens ma jedynie wyjaśnienie o charakterze obiektywnym i ostatecznym, natomiast wszystkie wyjaśnienia fragmentaryczne ze swej natury nie spełniają takiej roli i nie dostarczają pewnych i prawdziwych kryteriów wartościowań etycznych. Por. m.in.: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.

<sup>53</sup> Por. K. Krajewski, *U źródeł dramatu człowieka: doświadczenie winy wobec doświadczenia normatywnej mocy prawdy*, „Ethos” 2004, nr 65-66, s. 37-58; T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 327-357.

<sup>54</sup> S. Kamiński uważa, że formalnie rzecz biorąc, dedukcyjna etyka normatywna może być autonomiczna, jeśli przyjmie się wśród założeń nawet intuicyjnie ujętą na-

Ugruntowanie realności powinności moralnej w realności osoby nie może jednak stanowić ostatecznego faktu powinności moralnej, ponieważ istnienie osoby, stanowiące bezpośrednią podstawę istnienia powinności moralnej, wykracza w ostatecznym uzasadnieniu poza samą osobę.<sup>55</sup> W ten sposób w poszukiwaniu trwałości fundamentów etyki sięgamy do analiz metafizycznych, według których człowiek jest bytem przygodnym. Jakkolwiek więc osobowe „ja” jawi się jako twór aksjologicznie samodzielny i jako taki będący sam przez się fundamentem powinności moralnych, to przecież nie przestaje ono ze względu na sposób swojego istnienia potrzebować dalszej analizy wyjaśniającej. Analiza ta musi się uporać z rozwiązaniem problemu istnienia osobowego aż do uzasadnień ostatecznych w rzeczywistości transcendentnej. Bez tego podstawowego odniesienia człowieka-osoby do Osobowej Transcendencji, jak mówi K. Wojtyła, wszelka etyka będzie zawieszona jakby w próżni, a człowiek jako człowiek nigdy nie dostąpi ostatecznej afirmacji. W tej perspektywie Osobowej Transcendencji doświadczenie istnienia człowieka staje się odkryciem osoby w jej egzystencjalno-osobowym wymiarze, który okazuje się być jak najbardziej rdzennym wymiarem osoby, wskazującym na osobową wartość człowieka, a jednocześnie na jego metafizyczną przygodność i niewystarczalność.<sup>56</sup> Osoba ludzka w takim wymiarze nic nie traci wobec Osobowej

czelną normę moralności (np. dobro należy czynić, zła należy unikać) oraz wyłącznie bezpośrednio poznane normy moralne (np. to a to jest dobre) lub czyste uogólnienia (np. tego typu postępowanie jest dobre). W etyce tradycyjnej w dokonywaniu tych uogólnień lub w pomocniczych rozumowaniach w odpowiedzi na pytanie, dlaczego coś jest dobre a coś zle, pomagamy sobie także wiedzą ogólnofilozoficzną, pozaetyczną o działaniach ludzkich, zwłaszcza z zakresu teorii poznania i z antropologii. Wiedza ta służy, co najmniej, jako „dobre racje”, jako „racjonalne racje”, „wystarczające racje”, a nawet „logiczne racje” moralnych ocen ogólnych i szczegółowych. Por. S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, dz. cyt., s. 14-26.

<sup>55</sup> Dla etyki nie wystarczy sama tylko afirmacja osoby. Weźmy dla przykładu dwie różne afirmacje osoby: K. Wojtyły i T. Kotarbińskiego. Formułują oni jednak dwa różne sposoby argumentacji słuszności moralnej. Jest rzeczą oczywistą, że podstawa tych przeciwstawnych sądów o słuszności tkwi w odpowiednio przeciwstawnych tezach antropologiczno-filozoficznych. Kotarbiński, budując etykę na afirmacji osoby, chce podkreślić niezależność etyki od religii. Gdyby jednak chciał naprawdę wykazać niezależność etyki, na co nigdy się nie odważył, musiałby wykazać jej niezależność również od filozofii. Kotarbiński broni więc nie tyle niezależności, ile raczej laickich postaw moralnych. Por. szerzej: T. Styczeń, *Etyka z przymiotnikiem czy bez?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1978 (21), nr 3-4, s. 36 (por. także podaną tam bibliografię).

<sup>56</sup> W całej tradycji metafizycznej jedną z głównych linii rozumowania jest poszukiwanie racji istnienia przygodnego świata w Absolutcie (Stwórcy). Świat nie może istnieć bez istnienia Stwórcy, lecz istnienie świata może być i jest poznawane bez pozna-

Transcendencji, ale wprost przeciwnie – zyskuje swoje ostateczne zakorzenienie i wyjaśnienie oraz cel swojej pełnej afirmacji.<sup>57</sup> Wymiar ten jest najbardziej własny człowiekowi, bo jest wymiarem całościowym i broni tożsamości i wartości osoby przed jakimkolwiek fragmentarycznym poznaniem i redukcjonistycznym ujęciem. Bez tego wymiaru człowiek jest w stanie nawet przeczyć sam sobie w imię siebie samego, niszcząc przez to także swoją słuszną autonomię. Co więcej, dzięki temu wymiarowi personalistyczna etyka mediów znajduje swoje ostateczne zakorzenienie. Odkrycie zakorzenienia powinności moralnej w Osobowym Absolutie rzuca ostateczne światło na wszystkie wartości moralne, które ukazują się w pełni w swym autonomicznym, teleologicznym i normatywnym wymiarze,<sup>58</sup> a etyka oparta na fundamencie takich wartości uzyskuje właściwy wymiar prymatu.

wania Stwórcy. Pamiętając o tym, można by się zgodzić z analizą Luckmanna, że religia jest zakorzeniona w podstawowym fakcie antropologicznym, dlatego nawet gdyby Stwórca nie był człowiekowi poznawczo (uprzednio) dany, koniecznie trzeba żyć godnie jako człowiek. Por. Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, s. 105 n. Luckmann, znany socjolog religii, pokazuje rolę i znaczenie doświadczenia transcendencji dla sfery logosu i etosu ludzkiego życia. „Funkcje religijne są wypełniane coraz częściej przez struktury nie-religijne. Odnosi się to nie tylko do takich fenomenów, jak »religijność medialna« »Kościoła elektronicznego«, sprzyjająca »przyspieszeniu stale wzrastającej prywatyzacji wiary chrześcijańskiej«, czy też jak uchwycona ankietą (...) »nowa forma religii«, która składa się z elementów ekologicznych i mistycznych, i która u tylko bardzo nieznacznej liczby respondentów (2% z 2000) wyraża się bezwarunkowym »tak« dla Kościoła i Boga” (H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, w: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 34-35).

<sup>57</sup> Por. szerzej: K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1969, t. 3, s. 226-229; T. Styczeń, *Dobro moralne a światopogląd*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 63-78.

<sup>58</sup> Wymiar ten nie jest dla wszystkich koncepcji personalistycznych, a tym bardziej dla innych, jednakowo widoczny i akceptowany. Według niektórych koncepcji odniesienie etyki do Transcendencji, chociażby na poziomie ostatecznych eksplikacji jej fundamentów, wydaje się zagrażać humanizmowi i autonomii człowieka. Klasycznym przykładem jest tu tzw. postulatyczny ateizm N. Hartmanna, postulatyczny agnostycyzm Z. Baumana, czy „logika wyprzedzającej podejrzliwości” D. Cupitta. Por. T. Styczeń, *Etyka z przymiotnikiem czy bez?*, dz. cyt., s. 39-40; D. Cupitt, *Po Bogu. O przyszłości religii*, Warszawa 1998; Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 75 n. Por. także: A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1968 (16), z. 2, s. 58 n.; A. Póltawski, *Wartości a osoby. Wartości – podstawowa kategoria bytu czy wyraz ontologicznej bezradności?*, „Ethos” 2004, nr 65-66, s. 74-88.

Prymat etyki wobec zmieniającego się strumienia aktywności technicznej człowieka oraz całego przedmiotowego świata techniki jest możliwy do zaakceptowania tylko przy założeniu istnienia trwałych fundamentów samej etyki. W obszarze mediów problemem wydaje się być dziś nie tyle akceptacja prymatu etyki, ale raczej sam kształt etyki. Personalistyczna wizja mediów stara się ujmować etykę jako naukę o znaczeniu ludzkiego działania najpierw wobec wartości samej osoby i innych osób, ale i także wobec wartości uniwersalnych, dzięki którym osoba staje się bardziej osobą. Traktuje więc ona o człowieku, który uczestnicząc w świecie przedmiotowych mediów, jest jednak od nich całkowicie różny, jest autonomicznym podmiotem swoich medialnych działań, które są integralnie związane z głębią jego osoby oraz są przejawem jego racjonalności. Przestrzeń medialna, zwłaszcza obszar techniki medialnej, nie stanowi w takim ujęciu jakiegos wyodrębnionego i niezależnego od moralności sektora ludzkiej aktywności, lecz jest tejże moralności chyba najbardziej widocznym obszarem. Prymat etyki personalistycznej nad techniką czy szeroko rozumianymi technikami medialnymi osadza się na realizmie poznawczym i aksjologicznym. Realizm w etyce oznacza, że wartości i normy etyczne są zakorzenione w realnej rzeczywistości i przez nią są uprawomocnione. Nie jest to tylko rzeczywistość samych mediów, ale jest to rzeczywistość osoby i jej uniwersaliów, rzeczywistość Osobowej Transcendencji. Z takiego realistycznego ujęcia wynika też podstawowa teza dla etyki, że w całościach swojego działania człowiek powinien pozostawać w zgodzie z obiektywną rzeczywistością. Miarą tej zgodności z rzeczywistością jest prawda i prawdziwość wszystkich ludzkich działań. Wszelkie działania medialne nie mogą być również wyjęte spod tej miary.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Główne zadanie etyki mediów polega więc na tym, aby z poznania prawdy o rzeczywistości – w tym także szerokiej i skomplikowanej rzeczywistości medialno-technicznej – wyprowadzić szczegółowe zasady deontologii medialnej i ukazać je jako kryteria wartościowania etycznego wszelkich działań medialnych. To „wyprowadzanie” winno się rozpocząć pierwszorzędnie od realności osoby jako takiej.<sup>59</sup> Osoba ludzka stanowi bowiem podstawowy punkt odniesienia, zarówno dla wszelkiego racjonalnego działania, którego efektem jest także cała sfera techniki, jak i rów-

<sup>59</sup> Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 36-39.

niez dla wartościowania etycznego, integralnie związanego z ludzkim działaniem we wszystkich fazach jego urzeczywistniania się. Stąd wynika fundamentalne zakorzenienie i uzasadnienie prymatu etyki nad techniką, a także prosta i jednocześnie bogata w konsekwencje zależność prymatu etyki od prymatu osoby.

### Zusammenfassung

Unsere Analyse stellt sich zum Ziel, die Primat der menschlichen Person im Bereich der Medien zu zeigen. Die Grundlage der personalistischen Ethik der Medien ist das Primat der Personen über die Sachen, der Vorrang des Menschen in der medialen *praxis* und das Primat der Ethik über die Medientechnik. Solches Primat ist erst dann möglich, wenn es sich mit dem Primat der Objektivität und der ethischen Universalität über das alles verbindet, was ausschließlich relativ subjektiv und situativ ist. Und die objektiven Grundlagen der Medialbeurteilung und -tätigkeit sind wiederum deshalb möglich, weil es die ethischen „Universalien“ gibt.

Auf der Suche nach philosophischen Grundlagen und Quellen der Ethik der Medien berufen wir uns auf die fundamentale ontisch-existenziale Tatsache, dass der Mensch eine Person ist, die in der Gesellschaft lebt. Wir gehen davon aus, dass der Ethik der Medien, welche gänzlich und integral ihre beschreibende und normative Aufgabe im Medienraum – der als Raum der Moral wahrgenommen wird – erfüllen will, das personalistische Menschenbild zugrunde liegen muss. Die Ethik der Medien darf nicht nur eine Praxeologie der ethischen medialen Haltungen oder eine Sammlung der gesetzlich-ethischen Prinzipien sein, sondern sie muss sich auf feste und universale, anthropologische, axiologische und ontische Fundamente gründen.

KS. MICHAŁ DROŹDŹ, teolog, filozof, medjoznawca, dr filozofii Uniwersytetu w Innsbrucku, wykładowca etyki, filozofii przyrody i filozofii poznania na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz w Wyższej Szkole Zawodowej w Tarnowie; autor książek: *Faktizität und Möglichkeit, Osoba i media, Logos i ethos mediów, Media. Teorie i fikcje, Przekonania i odpowiedzialność* oraz wielu artykułów na temat problematyki etycznej w mediach, zagadnień filozofii mediów i teorii informacji.

Ks. MAREK SŁOMKA

## ARGUMENT BOŻEGO PLANU (INTELLIGENT DESIGN) A EWOLUCJONIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

W dyskusjach między ewolucjonizmem przyrodniczym i filozoficznym pojawiają się kwestie znajdujące różnorodne rozstrzygnięcia zarówno wśród przyrodników, jak i w kręgu filozofów uznających Bożą obecność w procesach ewolucyjnych przemian. Istnieją różnorodne interpretacje przyrodnicze tych samych zjawisk; istnieją także głęboko zróżnicowane warianty ewolucjonizmu teistycznego. Nic nie upoważnia do tego, by koncepcje Teilharda de Chardin<sup>1</sup> stawiać na równi z panenteistyczną wersją ewolucjonizmu rozwijaną przez Arthura Peacocke'a<sup>2</sup>. Jako przykład sygnalizowanego zróżnicowania poglądów można wskazać kontro-

<sup>1</sup> Por. np. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolutions: Reflections on Science and Religion*, New York: Harvest Book 2002.

<sup>2</sup> Por. np. Arthur Peacocke, *Biological Evolution – A Positive Theological Appraisal*, w: *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. Robert John Russell, William R. Stoeger SJ, Francisco J. Ayala, Vatican City State: Vatican Observatory Publications, Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences 1998, s. 357-376.

wersje związane z próbą odpowiedzi na pytanie: Czy w procesach ewolucji można odnaleźć realizację Bożego planu (ID – *intelligent design*) rozwoju przyrody?<sup>3</sup> Wywołuje ona obecnie żywe kontrowersje i inspiruje poszukiwania nowych tłumaczeń z zakresu filozofii przyrody.

### CELOWOŚCIOWA STRUKTURA PRZYRODY W UJĘCIU PALEYA

Klasyczną postać argumentu za istnieniem Boga na podstawie celowości przyrody przedstawił w XVIII wieku William Paley na kartach swej *Natural Theology*. Praca Paleya wzbudziła uznanie i podziw u młodego Darwina w okresie jego studiów w Cambridge, urzekając zarówno prostotą, jak i uporządkowaniem proponowanej wizji przyrody. Z upływem badań Darwinowski zachwyt przechodził jednak w sceptyczny krytycyzm; dopatrywanie się celu w sytuacjach, które można było tłumaczyć w kategoriach przyczynowych, prowadziło do antropomorfizmów wywołujących naturalny sprzeciw środowisk przyrodniczych.

W ujęciu przedłożonym przez Paleya, Bóg jawi się jako odpowiednik najwyższego inżyniera, który bezpośrednio generuje procesy adaptacji organizmów. Środowiska kościelne mocno akcentowały tę bezpośrednią ingerencję Stwórcy w proces stworzenia człowieka – jeszcze w połowie XX w., gdy Pius XII pisał: „animas enim a Dio immediate creari catholica fides nos retinere iubet”<sup>4</sup>. We współczesnych opracowaniach akcentujących prawdę o immanencji Boga w przyrodzie, pojęcie bezpośredniej Bożej interwencji zatracą swą wcześniejszą doniosłość, gdyż Bóg uczestniczy „bezpośrednio” w całym procesie stworzenia. W metaforycznych porównaniach Boski Stwórca nie jawi się już jako kosmiczny inżynier, lecz raczej jako artysta, wykorzystujący naturalne własności składników używanych do tworzenia arcydzieła. Krytycznie więc należy też ocenić te propozycje, które – wyrastając na gruncie antyewolucyjnego kreacjonizmu – sugerują na przykład, że naturalna selekcja implikuje konieczność odrzucenia Boga jako stwórcy. Ich autorzy twierdzą, że tak formułowana koncepcja nie wynika z interpretacji Biblii, lecz z niemożliwości pogodzenia teizmu z ewolucjonizmem odwołującym się do naturalnej

<sup>3</sup> W dalszej części artykułu plan ten opatruję skrótowym symbolem ID od *intelligent design*.

<sup>4</sup> Encyklika *Humani generis*, Watykan 1950, nr 36; por. też: Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, nr 5 (Przesłanie do Papieskiej Akademii Nauk, Watykan, 22.10.1996), OR (pol.), 18:1997, nr 1 (189), s. 19.

selekcji. Akceptacja tej ostatniej jako mechanizmu sterującego procesami w świecie przyrody miałyby prowadzić do ateistycznej interpretacji wszechświata. Dlaczego jednak wszechmocny Bóg nie mógłby posłużyć się procesami biologii czy fizyki przy powstaniu człowieka czy innych organizmów żywych?<sup>5</sup>

Wśród nowych prób obrony argumentacji Paleya radykalizmem argumentacji wyróżniają się William A. Dembski i Philip Johnson. Konstruując oryginalną i rozbudowaną koncepcję argumentu odwołującego się do probabilistycznej wersji argumentu z projektu, Dembski wyklucza możliwość wyjaśnienia genezy życia na poziomie czysto przyrodniczych mechanizmów. Istotne miejsce w jego interpretacji zajmuje tzw. prawo zachowania informacji (*law of conservation of information*), zgodnie z którym ilość informacji nie może się zmienić w wyniku jakiegokolwiek naturalnego procesu: „chance and laws working in tandem cannot generate information”<sup>6</sup>. Zawarte we Wszechświecie informacje muszą być więc generowane innymi środkami, stanowiąc istotę ID. Mimo deklaracji niezależności argumentacji od teologicznych przesłanek Dembski twierdzi, iż projektanta przyrody należy jednoznacznie utożsamić z Bogiem teizmu chrześcijańskiego.<sup>7</sup>

Warto jednak zauważyć, że prawo zachowania informacji stanowi zmodyfikowaną postać tzw. zasady zachowania entropii. Stanowi ona specjalny przypadek drugiej zasady termodynamiki, kiedy w układzie nie zachodzą żadne procesy dysypatywne, np. tarcie. Z taką sytuacją mamy do czynienia wyjątkowo rzadko; entropia natomiast wzrasta nieustannie. Powstanie jakiegokolwiek tarcia powoduje utratę informacji, która może być jednak generowana w wyniku działania procesów przyrody. Otwarte systemy w interakcji z innymi systemami tworzą bardziej uporządkowane struktury. Ziemia generuje nowość dzięki energii dostarczanej przez Słońce, wspomagające właściwe funkcjonowanie żywych organizmów. Kiedy kropla wody zamienia się w sopel lodu, uporządkowanie powstałego układu nie wymaga odwołania się do jakiegoś wyjątkowego prawa zachowania informacji. W perspektywie przyrodniczej krytyki mniej zaskakują te

<sup>5</sup> Inspiracją dla niektórych myśli zawartych w niniejszym artykule stał się tekst profesora filozofii w Sacramento City College, Roberta Todd Carrola, pt. *Intelligent Design*. Wraz z wieloma interesującymi linkami można go znaleźć na internetowej stronie autora (<http://skepdic.com/intelligentdesign.html>).

<sup>6</sup> Por. William A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press 1999, s. 167-170.

<sup>7</sup> „the conceptual soundness of a scientific theory cannot be maintained apart from Christ”, tamże, s. 209.

oceny koncepcji ID, które określają ją mianem błędnej pseudonauki.<sup>8</sup> Osobnym problemem pozostaje natomiast wartość koncepcji ID jako hipotezy filozoficznej.

### IMMANENTNY BÓG EWOLUCJI

Dyskusji o obecności Boga w procesach ewolucyjnych nie należy sprowadzać do argumentów z epoki Paleya, lecz trzeba uwzględnić ich nowe warianty wypracowane przez Johna F. Haughta<sup>9</sup>, Francisco Ayala<sup>10</sup>, Arthura Peacocke'a<sup>11</sup>, Michała Hellera<sup>12</sup>, przedstawicieli kalifornijskiego Center for Theology and the Natural Sciences<sup>13</sup> oraz Obserwatorium Watykańskiego<sup>14</sup>. Wartościową monografię, uwzględniającą obszerne spektrum możliwości rozumienia ewolucyjnego projektu, stanowi opracowanie pod redakcją Roberta T. Pennocka *Intelligent Design Creationism and Its Critics...*<sup>15</sup> Ukazuje ono, z jednej strony, bezpodstawność Paleyowskiego rozumienia projektu; z drugiej zaś świadczy, iż odrzucenie argumentów

<sup>8</sup> Taką konkluzję kończy swój tekst Victor J. Stenger (<http://www.csicop.org/sb/2000-12/reality-check.html>). Opublikowany na stronie internetowej artykuł nosi tytuł *The Emperor's New Designer Clothes*. Podsumowując w nim całość działalności propagatorów inteligentnego projektu, Stenger zauważa: „Indeed, the whole ID movement is being more than a bit disingenuous when it claims that it has no religious agenda. I do not know of a single participant who is not a Christian and one only has to look at their Web pages to learn about their »wedge strategy« to get Christianity into science.”

<sup>9</sup> John F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Oxford: Westview Press 2000.

<sup>10</sup> Francisco Ayala, *Darwin's Devolution: Design without Designer*, w: *Evolutionary and Molecular Biology*, s. 101-116.

<sup>11</sup> Por. teksty Arthura Peacocke'a w zbiorze *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, red. Robert John Russell, Nancey Murphy, Peacocke, Vatican City State: Vatican Observatory Publications, Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences 1995.

<sup>12</sup> Michał Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów: Biblos 2002, zwłaszcza rozdz. 6-9; tenże, *On Theological Interpretations of Physical Creation Theories*, w: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, red. Russell, Murphy, Chris J. Isham, Vatican City State: Vatican Observatory Publications, Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences 1999, s. 93-103.

<sup>13</sup> Por. dyskusję po artykule Życińskiego: *Beyond Necessity and Design: God's Immanence in the Process of Evolution*, „CTNS Bulletin” 22:2002, nr 1, s. 3-10 n.

<sup>14</sup> Por. Owen Gingerich, *Dare a Scientist Believe in Design?*, w: *Science and Theology: Ruminations on the Cosmos*, red. Chris Impey, Catherine Petry, Vatican: Vatican Observatory 2003, s. 35-55.

<sup>15</sup> *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge: MIT 2001.

Paleya nie upoważnia do mocnych tez o bezpodstawności poszukiwania w procesach ewolucyjnych jakiegokolwiek formy *design*.<sup>16</sup>

W kontekście nowych propozycji interpretacyjnych, nawet podstawowa dla darwinowskiego ujmowania przyrody kategoria naturalnej selekcji może być interpretowana jako odpowiednik projektu. Jest to o tyle doniosłe, że Paleyowskie rozumienie naturalnej selekcji nakazywałoby upatrywać w niej przypadkowy proces formowania się organizmów, w którym to procesie bardziej dostosowane istoty mają większą szansę przeżycia, a zdecydowana większość skazana jest na zagładę. Jeszcze dziś pojawiają się jednak propozycje, których autorzy próbują przeciwstawić naturalną selekcję takiej interpretacji, gdzie ID miałby stanowić naukowy argument na istnienie Boga. W koncepcji zaproponowanej przez współtwórców Intelligent Design and Evolution Awareness Center<sup>17</sup> za genezą wszechświata i życia w całej jego różnorodności kryje się ponadnaturalna inteligencja. Propagatorzy ID utrzymują, że ich projekt obejmuje empiryczne dowody na istnienie Boga. Interpretacja *design* jako teorii mającej naukowe potwierdzenie w świecie przyrody i systemów biotycznych miałaby stanowić akademicką alternatywę dla teorii naturalnej selekcji.<sup>18</sup>

Tej ostatniej nie można jednak utożsamiać wyłącznie z czysto negatywnym procesem funkcjonującym na zasadzie filtru oddzielającego rzadko występujące geny użyteczne od często powstających szkodliwych mutantów. „Selekcjonując” geny, dobór naturalny jest w stanie generować nowość poprzez zwiększanie prawdopodobieństwa wystąpienia pewnych kombinacji cech tam, gdzie spotyka się najbardziej nieprawdopodobne kombinacje genetyczne. Naturalna selekcja to proces twórczy, nie w znaczeniu tworzenia bytów, stanowiących przedmiot jej działania, lecz jako stworzenie możliwości takiego zestawienia genów, które nie zaistniałyby w żaden inny sposób.

<sup>16</sup> Por. Michael Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?*, Cambridge: Harvard University Press 2003.

<sup>17</sup> M.in. John Baumgardner, Michael Behe, William Dembski, Mark Hartwig, Phillip Johnson, Jay Wesley Richards, Dennis Wagner, Jonathan Wells.

<sup>18</sup> Carroll, *Intelligent Design*, dz. cyt. Warto zwrócić uwagę na fakt wyjątkowo intensywnego rozprzestrzeniania koncepcji ID. Widać to zwłaszcza w Internecie, gdzie traktowana jest niejednokrotnie w kategoriach misji: „Our Mission: ID network, inc. is a nonprofit organization that seeks objectivity in origins science. Objectivity results from the use of the scientific method without philosophic or religious assumptions in seeking answers to the question: Where do we come from? We believe objectivity will lead not only to good science, but also to constitutional neutrality in this subjective, historical science that unavoidably impacts religion” (<http://www.intelligentdesignnetwork.org>).

## FUNDAMENTALISTYCZNA APOLOGIA ID

Jednym z najbardziej zagorzałych zwolenników ID był profesor prawa na Uniwersytecie w Berkeley, Philip E. Johnson, znany z fundamentalistycznej negacji ewolucjonizmu. W swej krytyce Darwinowskiej teorii doboru naturalnego łączył z tą ostatnią trzy, uznawane przynajmniej *implicitie*, a niemożliwe do merytorycznej akceptacji, konsekwencje teoretyczne: a) Bóg nie istnieje, b) naturalna selekcja może przebiegać jedynie przypadkowo, c) cokolwiek zdarza się przypadkowo, nie może być przypisane działającemu Bogu. Warto zauważyć, że żadna z powyższych tez nie jest wyrazem ściśle pojętej przyrodniczej wersji teorii doboru naturalnego. Z jednej strony, przyjęcie Boga Stworzyciela nie oznacza odrzucenia naturalnej selekcji, która może być wynikiem wyrafinowanego planu kreacji. Z drugiej strony, ewolucyjne mechanizmy mogą występować równie dobrze w świecie bez Boga. Błędem byłoby zatem postulowanie alternatywy rozłącznej: albo naturalna selekcja, albo inteligentny Stwórca. Plan Boga nie wyklucza możliwości Bożego działania poprzez procesy fizyczne, które bywają określane mianem „przypadku”, mimo iż ich status określają obowiązujące prawa przyrody.

Naturalna selekcja w klasycznym, Darwinowskim ujęciu nie jest bynajmniej jedyną teorią mogącą wyjaśnić przebieg ewolucji. Interpretacja procesów przyrody pozostaje sprawą otwartą i na pewno nie wyczerpuje swych możliwości na poziomie argumentacji Johnsona<sup>19</sup>. Osobne zagadnienie stanowi humanistyczna retoryka wysuwana jako argument na rzecz kosmicznego projektu. Zazwyczaj krytykuje się w niej teorię doboru naturalnego jako bezduszne, ślepe i bezosobowe prawo przyrody. Tę samą krytykę usiłuje się jednak odnosić także wobec zjawiska grawitacji czy złożoności struktur DNA. Może być ona sugestywna psychologicznie, kiedy np. mówi się o bezdusznych, egoistycznych genach. Sugestywność podobnej retoryki nie zmienia jednak faktu, iż zarówno uwarunkowania genetyczne, jak i oddziaływania grawitacyjne stanowią rzeczywistość, której realnego charakteru nie sposób zakwestionować.

Zakwestionowanie istnienia kosmicznego projektu prowadzi konsekwentnie do wyakcentowania roli przypadku w ewolucji. W niektórych ujęciach sympatycy darwinizmu traktują przypadek w kategoriach *quasi*-metafizycznego bytu, będącego niejako rywalem Boga. Konflikt jest jednak o tyle iluzoryczny, że działanie przypadku na poziomie biologicznej

<sup>19</sup> Por. jego artykuł pt. *Creator or Blind Watchmaker?*, zawarty w styczniowym numerze „First Things” (1993, nr 29, s. 8-22).

makro- czy mikroewolucji nie różni się zasadniczo od funkcji spełnianej przezeń w innych teoriach naukowych (np. w termodynamice, mechanice kwantowej czy meteorologii). Odwołujący się do roli przypadku w teorii naukowej fizycy konstatują, iż stan końcowy układu nie może być w pełni określony jedynie na podstawie warunków początkowych. W mechanice kwantowej „przypadek” został formalnie wprowadzony jako element teorii, której zadaniem jest określenie prawdopodobnego wyniku pomiarów. Mechanika klasyczna mówi o takiej zależności finalnego stanu systemów chaosowych od warunków początkowych, że w praktyce nie daje się dokładnie przewidzieć przebiegu zdarzeń; możliwe staje się jedynie nakreślenie skali oczekiwanego prawdopodobieństwa.

W tradycyjnym pojmowaniu „przypadku” w perspektywie poznawczej biologii jest on rozumiany jako zdarzenie niemożliwe do przyczynowego wyjaśnienia na podstawie interakcji zachodzących w samym organizmie oraz nieprzewidywalne w świetle wiedzy o danym układzie biologicznym. Użycie terminu „przypadek” w jakiegokolwiek teorii naukowej nie oznacza *de facto* stwierdzenia braku przyczynowości; chodzi raczej o stwierdzenie braku wiedzy o niej bądź trudności w wyjaśnieniu, jak stan końcowy danego układu został osiągnięty. Poza tym teizm chrześcijański zawsze utrzymywał, iż Bóg może być (i jest) źródłem procesów określanych mianem przypadkowych, wpływając na ich szczegółowy przebieg. Dlatego też tzw. przypadkowe działanie w świecie przyrody nie daje żadnej podstawy do negacji Bożej obecności w procesach fizycznych i biologicznych.<sup>20</sup>

## KONIECZNOŚĆ A NIEDOOKREŚLONOŚĆ W EWOLUCJI

W niektórych systemach filozofii przyrody, np. w ujęciach inspirowanych Whiteheadowską filozofią procesu, brak jednoznacznego zdetermino-

<sup>20</sup> „the »chance« character of the variations which natural selection chooses for survival may just as easily be accounted for as the product of human ignorance. The apparent randomness of what we today call genetic mutations could be a mere illusion resulting from the limitedness of our perspective. Religions claim, after all, that any purely human angle of vision is always exceedingly narrow. Hence, what appears to be absurd chance from a purely scientific perspective could be quite rational and coherent from that of an infinite Wisdom”; Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, Mahwah and New York: Paulist Press 1995, s. 59. Przyczynkiem do tej części refleksji stał się także tekst Lorena Haarsma *Chance from a Theistic Perspective*. Z wieloma interesującymi linkami można go znaleźć w Internecie (<http://www.talkorigins.org/faqs/chance/chance-theistic.html>).



wania ewoluujących układów ma wyrażać miłość Boga, który nigdy nie używa przemocy wobec stworzenia. W odniesieniu do bytów stworzonych Stwórca respektuje zasadę względnej autonomii – w przeciwnym razie przyroda byłaby jedynie jakąś emanacją boskiego bytu. Niezeterminowany świat i przypadkowość wielu zachodzących w nim procesów pozwalają na realizację różnych wariantów rozwoju. Względna wolność świata stworzeń pozostaje konsekwencją „ryzyka Boga”, który dopuszcza pojawianie się wielorakich form przypadkowości, choćby poprzez genetyczne mutacje, będące nieodłącznym składnikiem ewoluującego systemu biotycznego.<sup>21</sup>

Pozytywny wkład do dialogu teizmu chrześcijańskiego z ewolucjonizmem wnoszą koncepcje podkreślające, że rola przypadku w interpretacjach przyrodniczych procesów ściśle łączy się z działaniem określanym jako konieczne. Przypadkowe zdarzenia zachodzą w systemach, które, z jednej strony, wymuszają taki czy inny przebieg, z drugiej zaś pozostawiają go „otwartym” na różne warianty rozwoju. Nie dające się przewidzieć oddziaływania molekuł w organizmach prebiotycznych mają miejsce wewnątrz układów rządzonych określonymi prawami. Mutacje genetyczne można rozumieć jako lokalne zjawiska w wielkoskalowej przestrzeni „fazy genomowej”, zaprogramowanej przez Stwórcę.<sup>22</sup>

Struktury DNA także nie powstają przez „czysty przypadek”. Jej geny należy upatrywać w połączeniu kombinacji przypadkowo zachodzących zmian z procesami, które wynikają z praw fizyki. Bez tych ostatnich 6 bilionów lat nie wystarczyłoby na powstanie życia w znanej nam formie białkowej. Energia nuklearna okazała się potrzebna dla protonów i neutronów w jądrze atomów; zjawiska elektromagnetyczne pomogły utrzymać atomy i molekuly razem; grawitacja pozwoliła wytworzonym składnikom na emergencję organizmów żywych na powierzchni Ziemi.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Por. Haught, *Science and Religion*, dz. cyt., s. 61-63.

<sup>22</sup> „Necessity is the regular ground of possibility, expressed in scientific law. Chance, in this context, is the means for the exploration and realization of inherent possibility, through continually changing (and therefore at any time contingent) individual circumstances. It is important to realize that chance is being used in this »tame« sense, meaning the shuffling operations by which what is potential is made actual. It is not a synonym for chaotic randomness, nor does it signify just a lucky fluke (...) I am still deeply impressed by the anthropic potentiality of the laws of nature which enable the small-step explorations of tamed chance to result in systems of such wonderful complexity as ourselves”; John C. Polkinghorne, *Science and Providence, God's Interaction with the World*, Boston: Shambhala Publications 1989, s. 38 n.

<sup>23</sup> Por. Victor J. Stenger, *Intelligent Design: Humans, Cockroaches, and the Laws of Physics* (<http://www.talkorigins.org/faqs/cosmo.html>). Por. również: tenże, *Not by Design: The Origin of the Universe*, Buffalo: Prometheus Books 1995.

Wbrew pozorom propagatorzy ID wywodzą się także z renomowanych środowisk reprezentujących nauki przyrodnicze. Specjalista z dziedziny biochemii Michael Behe przekonuje, iż nieredukowalna złożoność większości systemów biochemicznych połączona z brakiem adekwatnego jej wyjaśnienia na poziomie współczesnej nauki prowadzi do tego, że eksplikacja ewolucyjna nie może funkcjonować bez odwołania do inteligentnie działającego projektanta. Struktury nieredukowalnie złożone nie mogły powstawać stopniowo, ponieważ dopóki taka struktura nie zostanie skompletowana, dopóty nie istnieje żadna funkcja, którą mógłby selekcjonować dobór naturalny.<sup>24</sup> Jednoznaczne stanowisko uznanego biochemika wywołało nawet komentarze podkreślające, iż tajemnicy życia nie powinno się już dłużej wyjaśniać poprzez odwołanie do darwinizmu.<sup>25</sup> Koncepcja Behe'a bezpodstawnie wyklucza kreatywny charakter naturalnej selekcji, funkcjonującej skutecznie na zasadzie niewielkich zmian konkretnego składnika całości w danej chwili. Profesor Uniwersytetu w Leigh zdaje się nie dostrzegać, że biologiczne systemy ewoluują poprzez jednoczesne mutacje wielu składników dostosowujących się do nowych warunków.<sup>26</sup>

Na kartach *Darwin's Black Box* Behe ukazuje wizję odrzucającą jakiegokolwiek rozwiązania omawianej kwestii poza bezpośrednią interwencją Boga. H. Allen Orr zwraca jednakże uwagę na dodatkowy aspekt problemu, który pozwala odwołać się do darwinizmu. Nieredukowalne systemy tworzone się stopniowo poprzez dodawanie elementów, które początkowo jawią się jako mało ważne dla całości, nabierając istotnego znaczenia dopiero na dalszym etapie ewolucji. Znajomość biologii czy chemii nie upoważnia do mocnych wniosków na poziomie metafizyki czy teologii tam, gdzie wystarczy odwołać się do interpretacji deterministycznej. Nieredukowalnie skomplikowany system bywa zbudowany w taki sposób, iż jego nieistotne części nabierają pod wpływem kolejnych zmian układu

<sup>24</sup> „any precursor to an irreducibly complex system that is missing a part is by definition nonfunctional”; Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York: The Free Press 1996, s. 39. Por. także: Kazimierz Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, Lublin: UMCS 1998, s. 496 n.

<sup>25</sup> Robert H. Bork, *Slouching Towards Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline*, New York: Regan Books 1996, s. 294.

<sup>26</sup> Przekonująca pozostaje argumentacja Richarda Dawkinsa, iż naturalna selekcja może przebiegać na każdym etapie rozwoju organizmu; *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*, W. W. Norton & Co. 1996. Książkę Dawkinsa przywołuje, recenzując *Darwin's Black Box*, Kenneth R. Miller, profesor biologii z Brown University (Rhode Island). Jego tekst można znaleźć w „Creation/Evolution” 16:1996, nr 39, s. 36-40.

fundamentalnej wagi. Do mało znaczącego elementu A danego układu U dochodzi element B, który również wydaje się jedynie wspomagać funkcjonowanie całego systemu. Z upływem czasu okazuje się jednak, iż poszczególne części okazują się konieczne dla właściwego funkcjonowania systemu, którego ewolucja przynosi nowe i nieprzewidywalne rozwiązania. W końcowej fazie rozwoju najważniejsze mogą okazać się te elementy układu, które na poprzednich etapach w ogóle nie występowały.<sup>27</sup>

Nie mamy żadnej pewności, że tworzenie się poszczególnych nieredukowalnych systemów będziemy mogli kiedykolwiek odtworzyć. Rozwój tych części organizmu, które na pewnym etapie dostosowania zaczęły spełniać zupełnie nową rolę, pozostaje często poza możliwością dokładnego przesłедzenia. Nie wynika z tego jednak, że odwołanie się do ewolucyjnej interpretacji skomplikowania systemów należy zastąpić ingerencją z zewnątrz. H. J. Muller, laureat Nagrody Nobla w 1946 roku, już w 1939 opublikował wyniki badań ukazujące, jak stopniowo doskonalące swe funkcje geny w pewnym momencie stają się istotnymi elementami organizmu. Ewolucja skomplikowanych systemów jest nie tylko możliwa, ale i „oczekiwana”. Co więcej, proces kształtowania się układu ma charakter nieodwracalny, tzn. kiedy dany organ osiągnie poziom, na którym zaczyna być niezastąpiony dla funkcjonowania całości, nie może wrócić do swego pierwotnego stanu.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Por. artykuł H. Allena Orra: *Darwin v. Intelligent Design (Again): The latest attack on evolution is cleverly argued, biologically informed-and wrong*, opublikowany w „Boston Review” (grudzień 1996/styczeń 1997) i dostępny w Internecie (<http://www.bostonreview.net/br21.6/orr.html>).

<sup>28</sup> H. J. Muller, *Reversibility in Evolution Considered from the Standpoint of Genetics*, „Biological Reviews” 14:1939, s. 261-280. We wspomnianym w poprzednim przypisie tekście, Orr przypomina, że druga połowa XX wieku przyniosła niezmiernie dużo danych potwierdzających teorię Mullera: „Molecular evolutionists have shown that some genes are duplications of others. In other words, at some point in time an extra copy of a gene got made. The copy wasn't essential – the organism obviously got along fine without it. But through time this copy changed, picking up a new, and often related, function. After further evolution, this duplicate gene will have become essential. (We're loaded with duplicate genes that are required: myoglobin, for instance, which carries oxygen in muscles, is related to hemoglobin, which carries oxygen in blood. Both are now necessary.)”

## PROJEKTANT CZY ARTYSTA?

Propagatorzy koncepcji boskiego projektanta sugerują, iż stanowi ona coś więcej niż tylko środek, dzięki któremu naukowcy z satysfakcją łączą wykonywany zawód z wyznawaną wiarą. Swoje odkrycie Behe uważa za tak doniosłe, że należy go traktować jako jedno z największych w historii nauki;<sup>29</sup> tym bardziej że ID – choć niełatwo uchwytne – traktowany jest wśród zwolenników w kategoriach obserwacyjnych. Możliwość stwierdzenia obecności projektu wymaga jednak udowodnienia, iż danego systemu biologicznego nie może wygenerować żadna kombinacja przypadkowych zdarzeń. Ta ostatnia jest zbiorem nieskończonym; *design* pozostaje więc raczej hipotezą o mniejszym czy większym stopniu prawdopodobieństwa.

Hipoteza inteligentnego projektu mogłaby pełnić pozytywną rolę heurystyczną w wyjaśnianiu emergencji skomplikowanych systemów biologicznych. Nie kwestionując filozoficznego ewolucjonizmu, Dembski, Behe i ich uczniowie nie widzą w nim jednak miejsca dla przypadkowych mutacji, które tylko pozornie miałyby stanowić jedną z podstawowych zasad rządzących światem przyrody. W rzeczywistości za każdą zmianą porządkującą dany układ kryje się boski Stwórca świadomie kierujący całym Wszechświatem.<sup>30</sup>

Warto zwrócić uwagę, jak mechaniczne wprowadzenie do interpretacji przyrody świadomie działającego projektanta może prowadzić w ślepy zaułek interpretacyjny. Jeśli bowiem przyjmiemy, iż sprawcą zorganizowania danego ekosystemu jest Bóg, dalsze badania muszą zostać zawieszono ze względu na niedostępny ludzkiemu poznaniu porządek Stwórcy. Co więcej, odwołanie się do koncepcji, w której inteligentny projektant stworzył wszystko, grozi konsekwencją każdorazowego odwoływania się do jego ingerencji bez względu na przedmiot naukowego zainteresowania. W perspektywie przedstawionej argumentacji zrozumiała jest mocna konstatacja Carrolla, że teoria inteligentnego projektu „wyjaśnia wszystko, nie czyniąc niczego jaśniejszym”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> „it must be ranked as one of the greatest achievements in the history of science, »rivaling« those of Newton and Einstein, Lavoisier and Schrodinger, Pasteur, and Darwin”; Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York: The Free Press 1996, s. 232-233.

<sup>30</sup> Podstawowe założenia ID syntetycznie opisuje Donovan Hall w tekście zatytułowanym *Is the Intelligent Design Hypothesis Anti-Evolution?* Można go znaleźć na stronie internetowej (<http://donovanhall.net/sections/science/articles/evolution/intelligentdesign.html>).

<sup>31</sup> <http://skepdic.com/intelligentdesign.html>

Pośród propozycji alternatywnych szczególnie popularne stają się coraz częściej odniesienia do malarza, który tworzy obraz poprzez mieszanie i rozprowadzanie barwników na płótnie. Respektując autonomię zarówno farb, jak i płótna, może się on tak nimi posługiwać, tak zestawiając poszczególne kolory oraz kształty, że ostateczna wersja obrazu będzie arcydziełem, które antropomorficznie kojarzy się z najwyższymi osiągnięciami Leonarda da Vinci, Rembrandta czy Rubensa. Metaforyka Bożego Artysty okazuje się dziś bardziej popularna od Paleyowskiej koncepcji inżyniera projektanta.<sup>32</sup> Nie wynika z tego jednak, iż Boski Artysta prowadzi dzieło stworzenia bez jakiegokolwiek planu; uzasadnione byłoby jedynie słabsze stwierdzenie: Boży plan kreacji nie jest na pewno tym planem, o którym pisał Paley w swym wykładzie teologii naturalnej.<sup>33</sup>

### ID CZY SŁABA ZASADA ANTROPICZNA?

W dyskusjach przyrodniczych kontrowersje wokół kosmicznego planu ewolucji znajdują wyraz w sporach o zasadę antropiczną. Ostatniego określenia użył po raz pierwszy Brandon Carter, gdy na krakowskiej konferencji kopernikańskiej w 1973 roku stwierdził, iż pozycja ziemskiego obserwatora jest o tyle uprzywilejowana, że ewoluujące z materii organicznej życie wymaga korelacji wielu wzajemnie niezależnych od siebie czynników. Konieczna jest kosmiczna koordynacja (*fine-tuning*) takich parametrów, jak: wiek wszechświata, prędkość ekspansji fizycznej, gęstość materii i wartości wielu innych parametrów fizycznych.<sup>34</sup>

Najbardziej uzasadniona fizycznie i zarazem wolna od metafizycznych obciążeń słaba wersja zasady antropicznej stwierdza, iż w kosmicznej ewolucji zaistniały niezależnie od siebie takie wartości obserwowanych parametrów fizycznych, które czynią możliwym powstanie białkowych form życia. Obserwacja wszechświata prowadzi do stwierdzenia współwystę-

<sup>32</sup> Por. Ayala, *Darwin's Devolution...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>33</sup> Por. Adam Urbanek, *Rodowód intelektualny klasycznych teorii ewolucyjnych*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości* (Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin, 15-17.09.2000), red. Ryszard Rubinkiewicz SDB, Stanisław Zięba, s. 153-154.

<sup>34</sup> Por. Józef Życkiński, *Konieczność fizyczna a zasady antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne” 50:2002, t. 1, s. 621; por. także: Józef Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. Michał Heller, Stanisław Wszotek, Stanisław Budzik, Tarnów: Biblos 1996, s. 130.

powania wielu wartości w przedziale pozwalającym na powstanie życia opartego na białku.<sup>35</sup> Gdyby parametry te przyjęły inne wartości, niemożliwe byłoby powstanie człowieka w obecnym rozumieniu tego terminu.<sup>36</sup>

Podobną treściowo do słabej zasady antropicznej koncepcję kosmicznej koordynacji parametrów wypracował Ernan McMullin, zwracając uwagę na korelację tych warunków początkowych, bez których pojawienie się życia opartego na związkach węglowych wydaje się nierealne. W sformułowanej przez niego zasadzie początkowego ograniczenia parametrów nacisk położony jest na koordynację parametrów fizycznych we wstępnej fazie kosmicznej ewolucji.<sup>37</sup> Problem jednak w tym, że na kolejnych etapach ewolucyjnego procesu mogą również zaistnieć nieznanne wcześniej formy korelacji, które należałoby uwzględnić jako interesujące poznawczo. Dlatego też autorzy, którzy uważają stanowisko McMullina za zbyt ostrożne, posuwają się do mocnych tez, sugerując celowościowe ukierunkowanie ewolucji kosmicznej, odkrywane już na poziomie obserwacji parametrów fizycznych. Poświęcona zasadzie antropicznej monografia Barrowa i Tiplera<sup>38</sup>, zwłaszcza w partiach opracowanych przez Tiplera, narusza elementarne zasady metodologiczne nauk przyrodniczych, posuwając się do takiej wizji ewolucji, która bliższa jest metafizyce niż kosmologii relatywistycznej.

Tymczasem przyjęcie, proponowanej przez wspomnianych autorów, finalnej lub celowościowej wersji zasady antropicznej wcale nie musi prowadzić do stanowiska teizmu chrześcijańskiego. Filozoficzne tłumaczenia koordynacji parametrów ukazywanych przez różne wersje zasady antropicznej nie muszą prowadzić do uznania istnienia Boga Stwórcy w rozumieniu ewolucjonizmu chrześcijańskiego.<sup>39</sup> Z filozoficznego punktu widzenia nie widać uzasadnionych racji, aby Projektant Kosmicznych Koor-

<sup>35</sup> Por. January Weiner, *Ekologiczne warunki powstania życia na Ziemi*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. Michał Heller, Michał Drożdż, Tarnów: Biblos 1998, s. 199-210.

<sup>36</sup> Por. Józef Życkiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe zagadnienia ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin: TN KUL 2002, s. 96.

<sup>37</sup> Por. Ernan McMullin, *Fine-tuning the Universe?*, w: *Science, Technology, and Religious Ideas*, red. George W. Shields, Mark H. Shale, Lanham: University Press of America 1994, s. 115; por. także: McMullin, *Anthropic Reasoning in Cosmology*, w: *Science and Theology: Ruminations on the Cosmos*, red. Chris Impey, Catherine Petry, Vatican: Vatican Observatory 2003, s. 79-108.

<sup>38</sup> *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press 1986.

<sup>39</sup> Por. Johann Dorschner, *Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz*, w: *Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, red. Johann Dorschner, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1998, s. 96-100.

dynacji był traktowany jako samobytujący byt transcendentny, nie-skończenie doskonały i osobowy. Wręcz przeciwnie, nawet „panteistyczny logos Heraklita wystarczyłby dla zadośćuczynienia wymogom rozumu usiłującego pojąć rzeczywistość świata”<sup>40</sup>. Analogicznie tłumaczy to samo zagadnienie John Leslie, odnosząc się w swej interpretacji zasad antropicznych do nieosobowego Logosu, tzn. takiej formy energii, która wprowadza uporządkowane struktury procesów fizycznych.<sup>41</sup>

Na poziomie filozoficznych kontrowersji wielu przedstawicieli myśli chrześcijańskiej również nie widzi powodu, by ewolucjonizm chrześcijański wiązać z Paleyowską wizją kosmicznego projektu, która z racji swych antropomorfizmów zdecydowanie negatywnie oceniana jest przez przyrodników. Niektórzy z krytyków (np. Haught czy Ayala) podkreślają, iż bronią ewolucjonizmu teistycznego wolnego od antropomorficznych projektów – *evolution without design*. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że brak obiektywnych powodów, by pojęcie projektu przyrody (*resp.* projektu ewolucji) uzależniać od Paleyowskiego rozumienia terminu „projekt”. Możliwe są znacznie bardziej wyrafinowane wersje projektów, w których w procesie ewolucyjnego rozwoju występują bifurkacje i nieciągłości, a mimo to Bóg prowadzi ewoluującą przyrodę ku realizacji zamierzonych przez siebie planów.<sup>42</sup>

Odwolywanie się przy badaniu przyrody do działania przyczyny sprawczej czy celowej było aż do XVII wieku naturalnym wynikiem sprzymierzenia nauki i wiary we wszystkich dziedzinach życia. Poza nielicznymi wyjątkami na miarę Leibniza i jego uczniów powszechnie sądzono, że naukowe wyjaśnianie rzeczywistości zawiera w sobie odniesienie do metafizyki czy teologii. Paleyowska wizja świata, w której dopatrywanie się celu przybrało postać ośmieszającą racjonalną refleksję, wywoływała reakcję zwrotną. Paradygmat nauki nowożytnej programowo unika tłumaczenia zjawisk w kategoriach boskiego projektu czy ostatecznego celu. Naturalizm metodologiczny nie daje jednak podstaw do przyjęcia naturalizmu ontologicznego. Ten ostatni nie ma uzasadnienia merytorycznego, stanowiąc wyraz wprowadzania metafizyki tam, gdzie można i warto dopatrywać się różnych aspektów tej samej rzeczywistości. Z interdyscyplinarnej analizy mechanizmów i następstw naturalnej selekcji może wiele skorzystać filozof, teolog oraz przyrodnik poszukujący syntetycznego opracowa-

<sup>40</sup> Kenneth T. Gallagher, *Remarks on the Argument from Design*, „Review of Metaphysics” 48:1994, nr 1, s. 30.

<sup>41</sup> Por. John Leslie, *Universes*, New York: Routledge 1989, s. 165-174.

<sup>42</sup> Por. William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 62 n.

nia wnikliwego rozwiązywania poszczególnych problemów ewolucji człowieka i kosmosu.

Powyższa analiza świadczy o tym, iż przejawem akceptacji antropomorfizmów w filozofii byłoby podtrzymywanie Paleyowskiej wersji argumentacji, jak to proponuje współcześnie William Dembski i zwolennicy antyewolucyjnego kreacjonizmu. Otwartym problemem pozostaje natomiast poszukiwanie nowych wariantów argumentu ID, uwzględniających współczesne odkrycia przyrodnicze dotyczące kierunkowości procesów w skali kosmicznej.

## Summary

New scientific discoveries inspire many novel arguments dealing with a classical understanding of evolutionary processes. One of such arguments continues the intellectual tradition originated by William Paley in his famous intelligent design (ID) argument. In a new version of this argument, an attempt is undertaken to answer the question: can we find the realization of the divine project of the development of nature in observed evolutionary phenomena?

In his exposition of the *Natural Theology*, Paley answered positively this question when he tried to present God as the highest engineer who generates directly the processes of organisms' adaptation. In many new attempts to defend the Paleyan approach there are some radical apologetic versions proposed by William A. Dembski, Michael Behe and Philip Johnson. They exclude the interpretations of life's genesis on the level of pure natural mechanisms claiming that the divine designer should be unequivocally identified with the God of Christian theism. Biblical fundamentalism, philosophical anthropomorphisms and the so-called creation science are defended in this approach.

This paper indicates the alternative approach developed by such authors as John F. Haught, Francisco Ayala, Arthur Peacocke, Robert T. Pennock, Michael Heller, representatives of the Center for Theology and the Natural Sciences (California) and the Vatican Observatory. They show the inadequacy of the anthropomorphic understanding of *design* by providing many positive examples in which the Paleyan arguments should not be understood as the exclusion of any other forms of *design* in the evolutionary processes. Although one can no longer defend either anthropomorphisms or Paley's teleology, there is a place for a new understanding of *design*. Special attention is concentrated on the search for such forms of ID argument that deal with evolutionary directionality discovered in the cosmic scale.

KS. MAREK SŁOMKA (ur. 1971), magister teologii (KUL), doktor filozofii (KUL – 2003; *Teorie ewolucyjnej genezy człowieka w perspektywie nauczania Jana Pawła II*). Naukowe zainteresowania: zagadnienia relacji nauki i wiary, problematyka ewolucjonizmu chrześcijańskiego, zwłaszcza genezy człowieka. Opublikował książkę *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka*, Lublin, Gaudium 2004.  
E-mail: m.slomka@kuria.lublin.pl

## Z WARSZTATU MŁODYCH

DOMINIKA SŁABIK

### KLASYCZNE DOWODY ISTNIENIA BOGA A ZAKŁAD BLAISE' A PASCALA

*To, że słowu Bóg odpowiada jakaś rzeczywistość transcendentna względem świata i mnie samego, jest dla mnie pewne do tego stopnia, że perspektywa szukania dowodów tego, czego jestem tak bardzo pewien, wydawała mi się pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Nie tylko te dowody nie nauczyłyby mnie niczego nowego, lecz ponadto miałbym poczucie, że przeprowadzam rozumowania względem jednej z tych nabytych pewności, które raczej stoją u podstaw argumentów na ich rzecz, niż z nich wynikają.*

Étienne Gilson<sup>1</sup>

#### 1. KLASYCZNE DOWODY ISTNIENIA BOGA

Tradycyjnie źródeł przekonania o istnieniu Boga upatrywano albo w nadprzyrodzonym objawieniu, wierze religijnej, albo też w poznaniu czysto rozumowym, czyli nie wspartym objawieniem. Rozumowe poznanie istnienia Boga wyraża się poprzez konstruowanie dowodów Jego istnienia. Jednak istnieją silne racje przemawiające za podaniem w wątpliwość „czystości narzędzia”, za pomocą którego takie dowody są konstruowane. Otóż, czy rozum, zaangażowany w tworzenie dowodów istnienia

<sup>1</sup> E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 115.

Boga, rzeczywiście działa nie wsparty na treściach objawienia? Czy treści te w jakiś sposób nie są przedzałożone, jeśli nie wprost w samych dowodach, to w metafizycznym systemie, którego dowody stanowią niezbywalną część? Wreszcie, czy argumenty te mogą mieć znaczenie dla ludzi niewierzących?

Wydaje się, że we wszystkich dotychczasowych dowodach istnienia Boga z góry założone jest jakieś pojęcie boskości lub też wprost afirmowana jest wiara w Niego.<sup>2</sup> Nie znaczy to jednak, że pojęcie Boga ma źródłowo filozoficzny charakter. Filozoficzne pojęcie Boga jest zawsze pochodną religijnego objawienia i doświadczenia. To właśnie na gruncie religijnym Bóg pojawia się w sposób źródłowy i właściwy. Filozoficzny sposób myślenia o Bogu zawsze w pewnym stopniu jest związany z religijnym wymiarem pojęcia Bóg. Refleksja filozoficzna z konieczności musi odnosić się do wymiaru religijnego, czerpać z niego inspirację i do pewnego stopnia szukać w nim potwierdzenia wyników własnych analiz.

Dlatego pomiędzy metafizycznym a religijnym pojęciem Boga zachodzi związek. W pojęciu metafizycznym zachowane są te znaczenia i funkcje, które składają się również na religijne rozumienie.<sup>3</sup> Nie znaczy to jednak, że pojęcie filozoficzne w pełni wyczerpuje bogactwo treści religijnych mieszczących się w słowie Bóg. Co prawda, filozoficzne pojęcie w pewnych aspektach jest zbieżne z treścią wiary, jednak Bóg wiary jest doświadczany w sposób dużo bogatszy. Język tradycyjnej filozofii nie ujmuje, i ująć nie może, wielu aspektów religijnego pojęcia Boga.

Na gruncie metafizyki klasycznej zadanie filozofii polega na oczyszczeniu i precyzyjnym opisaniu w języku intersubiektywnie zrozumiałym pojęcia Boga oraz udowodnieniu istnienia tak opisanego bytu. Wszelkie

<sup>2</sup> Warto na poparcie tej tezy przywołać Arystotelesa. O ile związek filozoficznego i religijnego pojęcia Boga u św. Tomasza nie wymaga komentarzy, o tyle uwagi Arystotelesa wydają się zaskakujące: „Nasi przodkowie w odległych czasach przekazali potomności tradycję w formie mitu, że te ciała niebieskie są bogami i że boskość otacza całą naturę. Resztę tej tradycji uzupełniono później w formie mitycznej, by przekonać tłum ze względu na ustanowione prawem cele i wspólne interesy. (...) Jeżeli jednak od tych dodatków oddzieli się, by go rozważać samego w sobie, punkt pierwszy, to jest myśl, iż Substancje Pierwsze są bogami, to należałoby wówczas uważać tę tezę za natchnioną. Należałoby też myśleć, iż – podczas gdy wedle wszelkiego prawdopodobieństwa każda sztuka i każdy rodzaj wiedzy wielokrotnie osiągały najwyższy punkt swojego rozwoju i zniknęły, by znów na nowo się narodzić – opinie te, wraz z innymi, aż do chwili obecnej przechowały niejako relikwie zaginionego skarbu” (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, t. 2, s. 818).

<sup>3</sup> Przede wszystkim mam tu na myśli Boga jako stwórcę świata, utrzymującego świat w istnieniu, stwórcę człowieka na swój obraz i podobieństwo czy twórcę praw.

próby oczyszczenia i konstruowania filozoficznego opisu pojęcia Boga najczęściej sprowadzają się do trzech podstawowych elementów. Po pierwsze, Bóg określany jest jako byt transcendentny względem indywidualnej świadomości i świata. Po drugie, Bóg określany jest jako byt konieczny, to znaczy taki, który nie posiada przyczyny istnienia. Po trzecie, tak pojęty byt (patrz poprzednie warunki) jest jednocześnie uznawany za przyczynę całej pozostałej rzeczywistości.

Rozwój metafizyki klasycznej pokazał, że filozoficzny opis Boga nie tylko nie jest neutralny, lecz zmienia swój przedmiot do tego stopnia, że jego związki z Bogiem wiary stają się wątpliwe.<sup>4</sup> Z czasem coraz liczniejsze stały się głosy krytyki dotyczące nasilającej się autonomizacji i totalizacji filozoficznego pojęcia Boga, czyli Absolutu.<sup>5</sup> Odrywane od źródłowego kontekstu traciło z nim związek, stając się z czasem rodzajem metafizycznego wytrycha pozwalającego *ad hoc* rozwiązywać pilne problemy.

Osobnym zagadnieniem jest kwestia dowodzenia istnienia Boga. Idea konstruowania takich dowodów nie jest sama z siebie zrozumiała. Otóż, skoro istnienie Boga jest w sposób naturalny, spontaniczny i pewny doświadczane w wierze, to po co konstruować dodatkowo dowody Jego istnienia? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Można wskazać co najmniej trzy funkcje, jakie spełniają dowody. Po pierwsze, utwierdzenie w wierze już wierzących. Po drugie, wykazanie racjonalności przeświadczeń teistycznych. Po trzecie, otwarcie na prawdy wiary, lub wręcz nawrócenie. Wydaje się, że każdy dowód istnienia Boga może spełniać wszystkie te funkcje. Oczywiście nie znaczy to, że każdy faktycznie spełnia jakąkolwiek z wy-

<sup>4</sup> Dlatego też Blaise Pascal przeciwstawił Boga filozofów Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba. W dalszej części analiz zobaczymy, że to przeciwstawienie wynika z szerszych motywów niż tylko podkreślenie różnicy pomiędzy porządkiem filozoficznym a religijnym i wypracowywanymi na ich gruncie sposobami pojęciowania. Jednak w tym miejscu ma ono na celu wyrażenie faktu rozbieżności pomiędzy filozoficznym a religijnym obrazem Boga, co w zasadzie sprowadza się do faktu odmienności i nieredukowalności porządku religijnego i filozoficznego.

<sup>5</sup> Łaciński przymiotnik *absolutus* (3) jest particiupium perfecti od czasownika *absolvo* (-ere, -solvi, -solutum). Czasownik *absolvo* znaczy: odwiązać, otwierać, zwolnić. Z kolei utworzony od niego przymiotnik *absolutus* znaczy: zupełny, doskonały (zwłaszcza w połączeniu: *absolutus et perfectus*, lub *perfectus atque absolutus* dla oznaczenia najwyższej doskonałości). W dalszej kolejności przymiotnik ten znaczy: niezależny, bezwarunkowy, konieczny, bezwarunkowy, pewny; wreszcie: jasny i zrozumiały. Warto zwrócić uwagę na fakt, że właściwe znaczenie rzeczownika *absolutio* (-onis, f.) to: odłączenie, rozłączenie. Znaczenie to posiada także sens przenośny: uwolnienie, wyzwolenie. Dalsze znaczenia tego rzeczownika to: wykończenie, wydoskonalenie, doskonałość oraz zupełność, całkowitość, kompletność. Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1959, t. 1.

mienionych funkcji. Złośliwi krytycy samej idei dowodzenia istnienia Boga mówią wprost: wskażcie mi choćby jednego człowieka, którego dowody metafizyczne umocniły w wierze, przekonaly o racjonalności wiary bądź też nawróciły.

Jeśli chodzi o dowodzenie istnienia Boga, to należy ustalić parę kwestii. Słowo *d o w o d y* w odniesieniu do argumentacji, która dotyczy istnienia Boga, jest używane w dwuznaczny sposób. Otóż, pojęcie dowodu w sensie ścisłym obejmuje tylko ten rodzaj argumentów na rzecz istnienia Boga, który posiada formalne cechy dowodu.<sup>6</sup> W sensie potocznym zaś mianem dowodów określa się wszelkiego typu argumentacje na rzecz istnienia Boga, również te, które mają charakter jedynie uprawdopodobniającego hipotezę Jego istnienia. Oczywiście takie potoczne określanie niektórych rodzajów argumentacji mianem dowodów istnienia Boga jest nadużyciem i prowadzi do licznych nieporozumień.

Zasadniczo dowodami w sensie ścisłym możemy określić dwojakiemu rodzaju argumenty za istnieniem Boga. Po pierwsze te, w których przesłanki mają charakter aprioryczny. Po drugie te, w których przesłanki mają charakter aposterioryczny. Stąd też dowody takie odpowiednio określamy mianem ontologicznych i kosmologicznych. Jak wiadomo, ojcem pierwszej z dróg dowodzenia był Anzelm z Canterbury, drugiej zaś Arystoteles, a następnie św. Tomasz z Akiwinu. Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* dokonuje dalszej specyfikacji sposobów dowodzenia istnienia Boga. Kant zachowuje zasadniczy podział argumentów za istnieniem Boga na te, które mają charakter rozumowania apriorycznego oraz aposteriorycznego, przy czym pierwszą drogę dowodzenia określa mianem transcendentalnej, drugą zaś empirycznej. Jednocześnie poddaje dalszej specyfikacji te argumenty, które są konstruowane na drodze empirycznej. Otóż wprowadza on rozróżnienie na dowody fizyko-teologiczne oraz kosmologiczne.<sup>7</sup> Te pierwsze wychodzą od określonego doświadczenia i wznoszą się, zgodnie z prawami przyczynowości, aż do najwyższej przyczyny poza światem. Drugie zakładają empirycznie jedynie nieokreślone doświadczenie istnienia bytu przygodnego. Kant przywołuje następującą formułę takiego dowodu: „Jeżeli coś istnieje, to musi też istnieć istota bezwzględnie konieczna. Otóż co najmniej istnieję ja sam, a więc istnieje istota absolut-

<sup>6</sup> Ściśle rzecz biorąc, dowód jest skończonym ciągiem zdań, z których każde jest albo jakimś zdaniem już uznanym, albo wynika, zgodnie z przyjętymi regułami, ze zdań w tym ciągu wcześniejszych. Ostatnie ze zdań tego ciągu jest twierdzeniem dowodzonym. Por. <http://encyklopedia.pwn.pl/17605-1.html>

<sup>7</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 472-473.

nie konieczna.”<sup>8</sup> Jak widzimy, dowód ten abstrahuje od jakichkolwiek konkretnych własności bytów, które z kolei stanowią punkt wyjścia w dowodach fizyko-teologicznych.

Mówiąc o dowodach istnienia Boga, nie można pomijać faktu, że dowód jest rezultatem czynności dowodzenia.<sup>9</sup> Analizy filozoficzne najczęściej dotyczą samych dowodów i przechodzą obojętnie obok kwestii dowodzenia. Tymczasem dowodzenie istnienia Boga to nie tylko rozumowanie, lecz określonego rodzaju sytuacja egzystencjalna. Dowodzenie istnienia Boga dokonuje się przecież dla określonych celów, angażuje osoby o odmiennych postawach, systemach wartości i wizji rzeczywistości. Dlatego też analizy mające na celu ocenę wartości tej klasy argumentów muszą nie tylko zwracać uwagę na poprawność dowodów,<sup>10</sup> lecz także na to, czy faktycznie dowody takie mogą zastać uznane przez każdego człowieka. Okazuje się, że żaden z tradycyjnych metafizycznych dowodów nie spełnia jednocześnie obydwu tych kryteriów.

Najczęściej wątpliwości dotyczące formalnej poprawności<sup>11</sup> dowodu są jednocześnie przeszkodą dla uznania danej argumentacji za prawdziwą. Jednym z koniecznych warunków uznania dowodu za poprawny, a jednocześnie uznania jego prawdziwości, jest określenie, czy leżące u jego

<sup>8</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 480.

<sup>9</sup> Dowodzenie jest rozumowaniem prowadzącym do uznania danego twierdzenia przez dobieranie do niego racji logicznych dopóty, dopóki nie dojdzie się do racji (twierdzeń) już uznanych (których logicznym następstwem jest twierdzenie dowodzone), lub przez bezpośrednie wywnioskowanie go z twierdzeń już dowiedzionych, zgodnie z przyjętymi regułami wnioskowania. Por. <http://encyklopedia.pwn.pl/17603-1.html>

<sup>10</sup> Możemy uznać, że dowód jest poprawnie przeprowadzony wówczas, gdy nie został w nim popełniony żaden błąd logiczny. Błędy logiczne wynikają z naruszenia praw logicznych oraz zasad poprawnego rozumowania i formułowania wypowiedzi. Wśród błędów logicznych możemy wyróżnić, po pierwsze, błędy w słownym przekazywaniu myśli, do których zaliczamy np. wypowiedzi chaotyczne, sprzeczne, niezrozumiałe, nieścisłe, wieloznaczne. Po drugie, błędy we wnioskowaniu, czyli niespełnienie warunków prawomocności wnioskowania. Po trzecie, błędy w definiowaniu, np. wadliwa struktura logiczna definicji czy jej nieadekwatność. Po czwarte, błędy w dowodzeniu, które mają miejsce wówczas, gdy dowód jest niepoprawnie zbudowany, niepełny, nie spełniający założonego celu. Po piąte wreszcie, błędy w uzasadnianiu, do których możemy zaliczyć naruszenie zasady racji dostatecznej czy uznawanie twierdzeń nie uzasadnionych należycie.

<sup>11</sup> Analizy formalnej poprawności dowodów zatrzymują się na kwestii tzw. błędów materialnego. Taki błąd w rozumowaniu jest popełniany wówczas, gdy wszystkie przesłanki uznaje się za prawdziwe, podczas gdy przynajmniej jedna z nich jest fałszywa. Zdecydowanie rzadziej pojawia się zarzut tzw. błędnego koła. Jest on stawiany między innymi w odniesieniu do argumentu Kartezjusza.

podstaw przesłanki są prawdziwe. Otóż przesłanki dowodów istnienia Boga są prawdziwe, z tym że nie dla każdego człowieka i nie w każdej sytuacji.<sup>12</sup> Należy zwrócić uwagę na fakt, że przesłanki wyrażone w omawianych argumentach *expressis verbis* stanowią niewielką część spośród wszystkich założeń, które leżą u podstaw dowodzenia istnienia Boga.<sup>13</sup> Uznanie prawdziwości wszystkich założeń wymaga akceptacji całego systemu metafizycznego, którego te dowody stanowią niezbywalną część. Analizując podstawy takiego systemu metafizycznego, dochodzimy do wniosku, że wyrasta on na gruncie przeświadczeń często wynikających wprost z wiary religijnej.

## 2. ROZWIĄZANIE BLAISE'A PASCALA. ZAKŁAD

Blaise Pascal zdawał sobie doskonale sprawę z przedstawionych powyżej ograniczeń klasycznych sposobów dowodzenia istnienia Boga.<sup>14</sup> Co więcej, dostrzegał, że nawet gdyby argumenty te prowadziły do uznania prawdziwości dowodzonej tezy, to najprawdopodobniej jej uznanie nie wywarłoby żadnego wpływu na życie danego człowieka. Bóg pojęty

<sup>12</sup> Por.: „Jakże to! Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? – Nie. – A twoja religia nie powiadaż tego? – Nie. Mimo bowiem że to jest prawda w pewnym rozumieniu dla niektórych dusz, którym Bóg dał to światło, jest wszelako fałszem w odniesieniu do ogółu” (B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Zeleński (Boy), Warszawa 1968, nr 362).

<sup>13</sup> Warto przywołać konkretne założenia, jak to o izomorfii porządku myśli i bytu, które leży u podstaw dowodu ontologicznego, czy założenie, że to, co skończone i niesamoistne, musi mieć swą przyczynę w tym, co nieskończone i samoistne, co stanowi podstawę dla trzech pierwszych dróg św. Tomasza. Należy także zwrócić uwagę na założenia natury bardziej ogólnej, jak np. sama zasada racjonalności świata. Nie możemy wykluczyć, że zasada racjonalności świata jest jedynie pojęciem, bez którego nasz rozum nie jest w stanie funkcjonować i nie odpowiada jej struktura ontyczna świata.

<sup>14</sup> Por.: „Podziwiam, z jaką odwagą ci ludzie podejmują się mówić o Bogu. Zwracając się do niedowiarków, na początek starają się dowieść bóstwa za pomocą dzieł przyrody. Nie dziwiłbym się temu postępowaniu, o ile by się zwracali do wierzących; to pewna, [iż ci,] którzy mają żywą wiarę w sercu, widzą bez trudu, że wszystko, co jest, jest nie czym innym niż dziełem Boga, którego uwielbiają. Inna rzecz, gdy chodzi o tych, w których to światło zgasło i w których zamierzamy je wskrzesić; to osoby wyzute z wiary i łaski, które szukając całym swym rozumem wszystkiego w naturze, co ich może doprowadzić do tego poznania, znajdują jeno mroki i ciemności. Takim mówić, iż wystarczy im spojrzeć na najdrobniejszą z rzeczy, które ich otaczają, i że ujrzą Boga gołymi oczami; dawać im za cały dowód tego wielkiego i ważnego przedmiotu

jako pierwsza przyczyna czy najdoskonalszy byt jest pojęciem czysto teoretycznym i jego znaczenie dla życia człowieka jest znikome. Pascal uznawał, że dobra argumentacja to taka, która jest skuteczna. Skuteczna argumentacja prowadzi do zmiany życiowej postawy, systemu wartości i obrazu świata. Skuteczność danej argumentacji jest wprawdzie zależna od jej poprawności, jednak poprawność nie jest jedynym warunkiem skuteczności. Kluczem do skutecznego dowodzenia komuś czegoś jest umiejętność doboru takich argumentów, na które dana osoba skłonna jest przystać. Przykładowo, dla osób wierzących cuda są argumentem przemawiającym za prawdziwością religii chrześcijańskiej i potwierdzającym ją, dla sceptyków są całkowicie nieprzekonywujące. Dlatego nie można przekonywać sceptyka o prawdziwości religii chrześcijańskiej, wskazując mu ten właśnie fakt. Na gruncie jego racjonalności, przekonania i wizji świata jest on poznawczo bezwartościowy. Podejmując się zadania ukazania sceptykowi racjonalności przeświadczeń teistycznych, należy znaleźć takie sposoby argumentowania, które będą zgodne z właściwym temu człowiekowi poczuciem racjonalności i które, przynajmniej w punkcie wyjścia, będą także zgodne z jego przekonaniem. Dlatego trzeba mieć na uwadze fakt, że rodzaj argumentacji musi być dostosowany do przedmiotu, celu, który ma spełnić, oraz osoby, do której jest kierowany. Tradycyjne dowody, w opinii Pascala, są bezsilne. Wymagają uznania przesłanek, które są prawdziwe tylko dla ludzi wierzących, oraz dowodzą tezy, która nie ma praktycznego znaczenia dla ludzi niewierzących. Mając na uwadze omawiane ograniczenia towarzyszące dowodzeniu Boga, Pascal podjął próbę wypracowania zupełnie innego rozwiązania.

Tzw. z a k ł a d jest propozycją argumentacji przynajmniej częściowo pozwalającej uniknąć pułapek, w które wpadają omawiane dotychczas argumenty metafizyczne. Spróbujmy określić kontekst, w którym pojawia się z a k ł a d. Tekst, który tradycyjnie określamy mianem z a k ł a d u, nosi tytuł *Nieskończoność – nicość* i znajduje się w trzecim paragrafie drugiego działu drugiej części *Mysli* Pascala w układzie Chevaliera. Dzieło noszące dziś tytuł *Mysli* zostało złożone po śmierci Pascala z kart, na których spisywał teksty, mające wejść w skład planowanej przez niego *Apologii religii chrześcijańskiej*. Układ poszczególnych części oraz umiejscowienie konkretnych tekstów jest wypadkową rekonstrukcji oraz interpretacji. Być

bleg księżycą albo planet i twierdzić, że się dopełniło dowodu takim rozumowaniem, to znaczy rodzić w nich mniemanie, że dowody naszej religii są bardzo słabe. I rozum, i doświadczenie wskazują, że nie ma nic sposobniejszego, aby w nich obudzić raczej wzgardę” (B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., nr 366).



może właśnie dlatego *Mysli* wzbudziły tak wiele nieporozumień, a wyrażone w nich poglądy doczekały się skrajnych interpretacji. Tym bardziej więc, podejmując się dziś analizy omawianego tekstu, należy zachować dużą ostrożność.

Analiza z a k ł a d u w jakimś stopniu musi brać pod uwagę dwa aspekty omawianego argumentu. Z jednej strony formalny aspekt z a k ł a d u jako rozumowania.<sup>15</sup> Z drugiej – cele, które rozumowanie to ma spełnić. Przy czym z a k ł a d jako rozumowanie jest podporządkowany wymogom, które muszą być spełnione, aby cel mógł zostać osiągnięty. Pełna rekonstrukcja z a k ł a d u musi opierać się na określeniu następujących spraw. Po pierwsze, trzeba wskazać, do kogo z a k ł a d jest skierowany. Po drugie, jaki jest jego cel. Po trzecie, w jaki sposób cel ten zostaje zrealizowany. Dopiero określenie tych trzech elementów pozwoli nam w pełni zrozumieć charakter rozumowania oraz określić, czy rzeczywiście Pascalowi udało się uniknąć wszystkich pułapek, w które wpadają tradycyjne metafizyczne dowody.

Spróbujmy kolejno odpowiedzieć na postawione pytania. Omawiany tekst jest zapisem rozmowy pomiędzy teistą a bliżej nieokreślonym człowiekiem, o którym możemy powiedzieć tylko tyle, że jest religijnie obojętny. To właśnie do takich ludzi – agnostyków, osób religijnie obojętnych – kierowany jest z a k ł a d.<sup>16</sup> Zauważmy, że Pascal nie próbuje przekonać świadomych swego wyboru ateistów, lecz ludzi, którzy są obojętni lub też

<sup>15</sup> W tym duchu analizuje z a k ł a d A. Życiński w książce *Teizm a filozofia analityczna*. Życiński rozważa z a k ł a d jako postać rozumowania w warunkach ryzyka. Problematyka działań w warunkach ryzyka została szczegółowo zbadana dopiero w XX wieku, jednak tekst Pascala zawiera wiele intuicji, które dopiero dziś zostały wyrażone w postaci formuł matematycznych. Tekst Życińskiego pozostaje pod wpływem analiz Iana Hackinga, który w *The Emergence of Probability* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) również podejmuje próbę analizy z a k ł a d u jako rozumowania w warunkach ryzyka. Podobnie S. Wszolek, w artykule *Trzy funkcje Zakładu w „Mysłach” Pascala*, odróżnia z a k ł a d – rozumowanie od z a k ł a d u – decyzji, przy czym z a k ł a d – rozumowanie, podobnie jak Hacking i Życiński, rozważa jako przykład rozumowania w warunkach ryzyka.

<sup>16</sup> W tzw. wydaniu Port-Royal fragment *Nieskończoność – nicość* znajduje się w rozdziale VII noszącym tytuł: *Iż korzystniej jest wierzyć niż nie wierzyć w to, czego naucza religia chrześcijańska*. Rozdział ten został poprzedzony przez wydawców wstępem wyjaśniającym jego znaczenie: „Wszystko niemal, co się zawiera w tym rozdziale, dotyczy osób niektórego tylko rodzaju, które nie będąc przekonane dowodami religii, a mniej jeszcze racjami ateuszów, pozostają w stanie zawieszenia pomiędzy wiarą a niewiarą. Autor zmierza do tego jedynie, aby im wykazać, opierając się na ich własnych zasadach i z pomocą zwykłego rozumu, iż powinni zrozumieć, że korzystnie jest dla nich wierzyć, że powinni wziąć tę właśnie stronę, gdyby tylko wybór zależał od ich woli.

z jakichś powodów niezdecydowani. Wybór Pascala motywowany jest dwojako. Po pierwsze, chodzi mu w ogóle o przełamanie postawy obojętności w stosunku do fundamentalnych rozstrzygnięć życiowych. Każdy wybór dokonany w sposób świadomy jest lepszy od braku wyboru. Po drugie, człowiek niezdecydowany w jakimś stopniu jest otwarty na argumenty przemawiające za wyborem określonej postawy. Jeżeli dodatkowo postępuje on w sposób zgodny z wymogami rozumu, to skonstruowanie skutecznej argumentacji na rzecz wyboru danej postawy wydaje się rzeczą jak najbardziej możliwą.

W związku z powyższym, przedstawione w z a k ł a d z i e rozumowanie ma spełnić dwojaki cel. Z jednej strony Pascal stara się wykazać, że w sprawach ostatecznych nie można zachowywać neutralności. Z drugiej zaś, że wierzący w Boga jest osobą bardziej racjonalną niż niewierzący. W konsekwencji przełamania obojętności i uznania racjonalności przeświadczeń teisty, z a k ł a d ma prowadzić do decyzji o zmianie dotychczasowej postawy. Oczywiście decyzja ta nie owocuje od razu wiarą, lecz stanowi istotny ku niej krok.<sup>17</sup> Przełamanie obojętności w stosunku do pytań ostatecznych i wiary pozwala szukać, otworzyć się na dalsze argumenty i świadectwa Pisma Świętego, czy życia wierzących.<sup>18</sup> Ponieważ osoba, którą z a k ł a d ma przekonać, uważa się za racjonalną, czyli postępującą w swym życiu zgodnie z wymogami rozumu, dlatego Pascal konstruuje swoją argumentację na gruncie naturalnego, nieoświeconego wiarą rozumu.

Z czego wynika, że przynajmniej czekając, nim znajdą światło konieczne, by się przekonać o prawdzie, winni czynić wszystko, co może ich do tego usposobić, i wyzwolić się od wszystkiego, co ich od tej wiary odwodzi, zwłaszcza zaś od namiętności i próżności zabaw” (w: B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 463).

<sup>17</sup> Por.: „Są trzy drogi do wiary: rozum, zwyczaj, natchnienie” (B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 482).

<sup>18</sup> Por.: „To prawda. Ale dowiedz się bodaj, że twoja niemoc wiary, skoro rozum skłania cię do niej, a mimo to nie jesteś do niej zdolny, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy nad tym, aby przekonać samego siebie nie mnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności. Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; (...) dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o to wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść (...) Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. w naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię” (B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., nr 451). Paru słów komentarza wymaga, kończący ten fragment *Mysli*, zwrot: ogłupi cię. Od czasów Woltera trwają, pomiędzy komentatorami, spory co do owego *ogłupienia*, które proponuje Pascal. Najczęstszą przyczyną nieporozumień jest wyrywanie tego zdania z kontekstu, jakim jest całość *Mysli*. Najprościej rzecz ujmując, *ogłupienie* – to ironiczny synonim „poddania rozumu”, któremu poświęcone są fragmenty 462-473. Ironia jako jedno z narzędzi perswazji pojawia się w wielu fragmentach *Mysli* i stanowi niezwykły element stylu Pascala.

Pierwszym etapem rozumowania jest wykazanie, że postawa obojętności w stosunku do rzeczy ostatecznych jest nieracjonalna. Fakt ludzkiej obojętności na sprawy ostateczne i jej powszechność leżała Pascalowi głęboko na sercu. Wypracowanie skutecznych sposobów jej przełamania jest możliwe dopiero wówczas, gdy zrozumiemy jej przyczyny. Pascal udziela odpowiedzi na pytanie o przyczyny obojętności na kilku poziomach jednocześnie. Jego analizy przebiegają zarówno na poziomie metafizycznym, moralnym, jak i teologicznym. Z jednej strony, obojętność człowieka ma uzasadnienie w samej strukturze bytu ludzkiego. Obojętność człowieka jest w pewnym sensie odzwierciedleniem obojętności lub neutralności całego wszechświata. W języku teologicznym ową obojętność wszechświata wyraża prawda o Bogu ukrytym, *Deus absconditus*.<sup>19</sup> Z kolei w wymiarze moralnym obojętność w stosunku do spraw ostatecznych ma dwojakiego rodzaju przyczyny. Z jednej strony, jest wynikiem ludzkiej obojętności w stosunku do prawdy. W pewnym sensie Pascal wskazywał, że wartość dla człowieka stanowi to, co jest przedmiotem jego miłości lub nienawiści. Skoro ludzie nie miłują prawdy, jej poszukiwanie i ona sama nie stanowi dla nich żadnej wartości. Z drugiej strony, ludzka obojętność bardzo często jest udawana. W istocie ludzie obawiają się stawiać ostatecznych pytań, boją się poznać prawdy o sobie samym. Zachowanie obojętności jest sposobem oddalenia momentu postawienia takich pytań. Tym tropem podążają analizy rozrywki, która jest sposobem życia pozwalającym oddalać moment konfrontacji z samym sobą. Pascal jest jednak przekonany, że taka konfrontacja jest nieuchronna, a wszelkie sposoby jej uniknięcia są połowiczne.

Drugi etap stanowi bezpośrednią konsekwencję pierwszego: skoro trzeba wybierać, zakładać się, to należy dokonać wyboru, który z perspektywy rachunku korzyści będzie bardziej racjonalny, a takim właśnie wyborem jest wiara. Dla oceny wartości argumentu istotny jest bezpośredni kontekst z a k ł a d u. Zasadnicza część rozumowania poprzedzona jest rozważaniami dotyczącymi ograniczeń naszych możliwości poznawczych i niemożliwości rozstrzygnięcia, wyłącznie w oparciu o rozum naturalny, pytań dotyczących istnienia Boga, duszy, stworzenia świata czy zrozumienia fundamentalnych prawd wiary. Z powodu ograniczeń rozumu naturalnego Pascal odrzuca możliwość skonstruowania rozumowania mającego na celu rozstrzygnięcie powyższych pytań czy też wyjaśnienie zasadniczych prawd

<sup>19</sup> Pascal, uzasadniając tezę o Bogu ukrytym, powołuje się na teksty Starego i Nowego Testamentu. To właśnie z Pisma Świętego zaczerpnął określenie: *Verte tu es Deus absconditus*. Por. B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., nr 335, 366, 414, 598, 602, 603, 606.

wlary. Jednak ograniczenia te nie mogą być przyczyną powstrzymywania się w ogóle od wyboru. W wielu miejscach *Mysli* Pascal podejmuje próbę wykazania, że dokonanie jakiegokolwiek wyboru jest rzeczą konieczną. W samym z a k ł a d z i e jego wysiłki skupiają się już przede wszystkim na konstruowaniu argumentacji ukazującej, że w świetle rachunku zysku i strat wybór hipotezy istnienia Boga jest bardziej racjonalny niż przeciwniej. Podkreślmy jeszcze raz, że rozumowanie to nie zakłada, że Bóg istnieje, lecz jedynie to, że stawiając na istnienie Boga, działamy w sposób bardziej racjonalny, niż stawiając na jego nieistnienie.

Zauważmy, że rozumowanie Pascala kształtuje się następująco: po pierwsze, wskazuje on, że w ogóle trzeba wybierać. Następnie, argumentuje, iż jeżeli trzeba wybierać, to w sposób bardziej racjonalny, to znaczy taki, który wiąże się z mniejszym ryzykiem. W związku z tym podejmuje analizę modelowej sytuacji wyboru, mającą na celu ocenę, który wybór jest bardziej racjonalny. Należy podkreślić, że analizy Pascala dotyczą dwóch możliwych stanów świata: świata, w którym istnieje Bóg, i świata, w którym Bóg nie istnieje. Analizy te uwzględniają wartość zysku oraz kosztów związanych z wyborem określonego stanu świata. Z a k ł a d nie kończy się jednak na etapie analiz, który wybór jest bardziej racjonalny. Celem z a k ł a d u jest dokonanie konkretnej decyzji egzystencjalnej. Tymczasem z a k ł a d – rozumowanie prowadzi jedynie do wytworzenia przeświadczenia, że wybór świata, w którym istnieje Bóg, jest bardziej racjonalny niż wybór przeciwny. Wytworzenie takiego przeświadczenia jest koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem dla podjęcia decyzji o zmianie swojego dotychczasowego życia. Racje natury rozumowej są niezwykle ważne, lecz równie istotne znaczenie posiada zmiana dotychczasowych nawyków, która prowadzi do opanowania namiętności. Pascal zdaje sobie sprawę, że przeszkody dla wiary natury rozumowej są stosunkowo łatwe do pokonania, dużo ważniejszą przeszkodą są nasze własne przyzwyczajenia i namiętności. Dlatego proponuje tzw. metodę „automatu”, która polega na naśladowaniu życia ludzi wierzących, postępowaniu tak, jak gdyby Bóg istniał.

Zamysł z a k ł a d u nie odbiega więc zbyt daleko od głównego celu *Mysli*, którym była *Apologia*. *Apologia* miała nie tylko dostarczać argumenty na rzecz prawdziwości religii chrześcijańskiej, lecz przede wszystkim przełamywać obojętność w stosunku do niej. Przełamanie obojętności w stosunku do religii chrześcijańskiej może dokonać się wyłącznie poprzez obudzenie zrozumienia dla powagi ostatecznych pytań, takich jak to, czy istnieje Bóg, czy nie, czy dusza ludzka jest nieśmiertelna, czy istnieje życie pośmiertne, jaki jest ostateczny cel naszego życia. Ostateczną odpowiedź

na te pytania przynosi religia. Pascal był świadom, że dotychczasowe sposoby obudzenia takiego zrozumienia były chybione. Metafizyczne dowody są wedle niego bezsilne, ponieważ ich autorzy, z jednej strony, nie biorą pod uwagę faktu ludzkiej obojętności, z drugiej zaś nie konstruują swych argumentów na gruncie nieoświeconego wiarą rozumu.

Jak widzimy, zarówno bezpośrednie cele z a k ł a d u – przełamanie obojętności w stosunku do kwestii ostatecznych i wiary – oraz pośrednie – wykazanie racjonalności osób wierzących – odbiegają od celów założonych w klasycznych dowodach istnienia Boga. Zauważmy, że Pascal zachowuje sceptyczny stosunek do możliwości ludzkiego rozumu w kwestii dowodzenia istnienia Boga oraz do sensowności takiego zamierzenia.<sup>20</sup> Z jednej strony, Pascal zdaje się uznawać, że tylko wiara jest źródłem poznania istnienia Boga. Wszelkie argumentacje natury rozumowej, dotyczące istnienia Boga, są tworzone przez rozum pozostający pod wpływem objawienia i posiadają znaczenie tylko dla ludzi wierzących. Z drugiej strony, Pascal wskazywał, że kwestii istnienia Boga nie można odrywać od innych, takich jak wieczność duszy ludzkiej, prawdziwość religii chrześcijańskiej, możliwość zbawienia lub potępienia. Kwestie te mają przede wszystkim znaczenie praktyczne dla życia ludzkiego i dlatego właśnie stają się przedmiotem namysłu filozoficznego.

### Summary

Most famous result of Pascal's *Pensées* is a new kind of arguments for God's existence. Pascal's argument tries to meet three important aspects of argumentation and debate about evidences of Christians God existence, rational acceptance of theism, emotional agreement and life-changing approval. I agree with

<sup>20</sup> Warto przywołać fragmenty omawianych już paragrafów, które wskazują na nierozstrzygalność i niezrozumiałość, w oparciu o rozum naturalny, tzw. pytań ostatecznych: „Niezrozumiałe jest, aby Bóg był, i niezrozumiałe, aby Go miało nie być; aby dusza była zespolona z ciałem i abyśmy nie mieli duszy; aby świat był stworzony i nie był itd., aby był grzech pierworodny i aby go nie było” (B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., nr 447) oraz: „Znamy tedy istnienie i naturę skończoności, ponieważ jesteśmy skończeni i rozciągli jak ona. Znamy istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury, ponieważ ma ona rozciągłość jak my, ale nie ma granic, jak my je mamy. Ale nie znamy ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma On ani rozciągłości, ani granic. Ale przez wiarę znamy Jego istnienie; przez chwałę poznamy jego naturę. Owóż wykazałem już, że można dobrze znać istnienie jakiejś rzeczy nie znając jej natury” (B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., nr 451).

Pascal's point of view that these three can not be convincingly proved in any earlier argument either-ontological, theological or physical one. In this paper I am comparing Pascal's argument with historically more basic arguments.

DOMINIKA SŁABIK, doktorantka Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zajmuje się tematem sumienia w filozofii współczesnej.

ANDRZEJ SŁOWIKOWSKI

## ZARYS ANTROPOLOGII WE WCZESNYCH PISMACH KIERKEGAARDA – „OD SPRZECZNOŚCI DO ZGODNOŚCI EGZYSTENCJALNEJ”

### WSTĘP

W filozofii Sorena Kierkegaarda niełatwo jest wskazać problem główny. Przyczyny tego należy upatrywać zarówno w wielości wątków, które porusza w swojej twórczości, jak i ich wzajemnym przeplataniu i odnośzeniu do siebie. Myśl tę można jednak sprowadzić do kilku centralnych punktów, nie zapominając, że każdy z nich pozostaje w relacji z innymi. Tymi głównymi problemami w zależności od podejścia interpretatora mogą się stać na przykład: egzystencja, świadomość, grzech, wiara, jak również ogólnie pojęte: chrześcijaństwo lub człowieczeństwo. Niezależnie jednak od tego, na którą z tych kategorii zostanie położony nacisk, zawsze uwidoczni się antropologiczny charakter rozważań Kierkegaarda. Wydaje się, że każda próba interpretacji twórczości duńskiego filozofa nieuchronnie zakłada projekt antropologiczny.

W przypadku ujęcia zaprezentowanego w tej pracy chodzi o taką interpretację wczesnych dzieł Kierkegaarda, która zbiera istniejące w nich wątki dotyczące sposobu wydarzania się człowieka i scala je w jednolity obraz. W ten sposób, wbrew wielu utartym opiniom, odsłania się spójność omawianej myśli. Od strony metodologicznej oznacza to oparcie się na pozosta-

wionych przez duńskiego filozofa treściach i wywiedzenie z nich filozofii człowieka, która nie jest nigdzie przez niego wypowiedziana wprost, ale przejawia się w wielu miejscach jego rozważań. Aby to uczynić, niezbędne jest wytypowanie kluczowych w tej twórczości pojęć, które organizują całościowy, a zarazem pełen wewnętrznej dynamiki obraz człowieka.

Pojęciem używanym przez Kierkegaarda do opisu człowieka, które znajdzie swoje zastosowanie w tej interpretacji, jest „egzystencja”, określana z kolei przez kategorie, tworzące przeciwstawne pary: to, co realne – to, co idealne, oraz sprzeczność – zgodność. Współgranie tych określeń egzystencji z nią samą jest charakterystyczne i widoczne właśnie we wczesnej fazie twórczości duńskiego filozofa, gdy kształtował on dopiero swoją wizję egzystencji, odsłaniając i badając jej wewnętrzną strukturę. Na początku swojej twórczości filozoficznej odkrywa on ważność egzystencji i na różne sposoby próbuje ją opisać. Dzieje się to w najwcześniejszych jego dziełach, powstałych do roku 1843.<sup>1</sup> Są to: *Albo-albo*, *Bojaźń i drżenie*, *Powtórzenie*. Te trzy wymienione tytuły znacznie różnią się swym charakterem od książek napisanych później. Zdecydowanie wyróżnia je, po pierwsze, literacka forma przekazu oraz stosunkowo największy wpływ wątków biograficznych.<sup>2</sup> Po drugie, to właśnie w nich pojawia się i zostaje ściśle sprecyzowana tematyka trzech stadiów egzystencji,<sup>3</sup> mających bardzo duży wpływ zarówno na rozumienie przez Kierkegaarda egzystencji jako miejsca rozwoju ducha ludzkiego, jak i na próbę odkrycia, czym rzeczywiście jest.

Szczególne znaczenie dla podjętej w tym artykule interpretacji ma rozróżnienie na to, co realne, i na to, co idealne. Podział ten stanowi nerw prezentowanego ujęcia myśli Kierkegaarda, tworząc parę antropologicznych określeń, służących do opisu struktury egzystencji. Swoje rozumienie tych dwóch kategorii (zresztą wykształcone w oparciu, a zarazem w opozycji do Hegla) przedstawił Kierkegaard w książce *Johannes Cli-*

<sup>1</sup> W zasadzie chodzi tu o dzieła powstałe w latach 1842-43 i notatki w *Dzienniku* z tego okresu. Zazwyczaj uznaje się, że okres wczesnej twórczości Kierkegaarda trwa do 1846 roku, czyli do wyimaginowanej daty jego śmierci. Nie biorąc jednak tego pod uwagę, można dojść do merytorycznego wniosku, że pisma powstałe do tego okresu stanowią rzeczywistą całość. Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 23 i 33.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 28. Wątki biograficzne nie będą analizowane, przy pełnej świadomości ich występowania i wpływu na obraz interpretowanych zagadnień.

<sup>3</sup> Podsumowaniem tego wątku jest książka *Stadier paa Livets Vei* (*Stadia na drodze życia*) z 1845 roku, która nie wnosi jednak zasadniczo nic nowego od strony merytorycznej do omawianego tematu.

*macus eller De omnibus dubitandum est.*<sup>4</sup> Jednak prawdziwy użytek z tego rozróżnienia uczynił on dopiero w analizowanych w tym artykule dziełach, w których dokonał oryginalnego zastosowania tych kategorii do opisu rozwoju ludzkiego ducha. Co prawda, nie wypowiedział on relacji pomiędzy tym, co realne, i tym, co idealne, *explicite* w postaci formuł, które zostaną zaprezentowane niżej, ale jak wynika z analizy fragmentów jego dzieł, właśnie tak wyrażona owa relacja ma moc odkrywania i oświeclania wewnętrznej struktury egzystencji na poszczególnych etapach jej wydatowania się. Właśnie wzajemne odniesienie realności i idealności ujmujące całościowo egzystencję, czyniąc z niej podstawową kategorię jego antropologii we wczesnym okresie twórczości.

### BAZA POJĘCIOWA

To, co realne, i to, co idealne. W ujęciu Kierkegaarda człowiek stanowi płaszczyznę przecinania się dwóch sfer, które pozostają w jego wnętrzu we wzajemnej relacji. W zależności od tego, jak człowiek ustosunkowuje się wewnątrz do tych sfer, decydują one o tym, na jakim etapie egzystencji się znajdzie. Są to sfery: tego, co realne, i tego, co idealne. Pierwsza z nich odnosi się w człowieku do tego, co poznaje on w bezpośrednim oglądzie, w którym on sam i świat stają się dla niego doświadczaną rzeczywistością. To, co idealne (tożsame z tym, co możliwe), oznacza

<sup>4</sup> Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 31-67. Dzieło Kierkegaarda powstawało (jako że nie zostało nigdy dokończony) w 1842 roku, a wnioski, do jakich filozof w nim doszedł, nie mają jeszcze charakteru prezentowanych przez niego wkrótce później, a interpretowanych tutaj myśli. Znaczenie tego dzieła polega właśnie na zasygnalizowaniu wagi omawianego rozróżnienia, które zresztą nie jest bardzo oryginalne i należy je traktować jako istotny wpływ tradycji filozoficznej na myśl Kierkegaarda. Samo to rozróżnienie ma duży wpływ na myślenie duńskiego filozofa o człowieku, ale książka już takiego wpływu nie ma, gdyż nie stanowi oryginalnego zastosowania tego rozróżnienia, a jedynie próbę zdefiniowania swojej postawy wobec jednej z najbardziej kluczowych opozycji filozoficznych: realności i idealności. Dlatego książka ta w prezentowanym ujęciu jest istotna tylko ze względu na przytoczenie rozumienia przez Kierkegaarda tych dwóch sfer rzeczywistości, co w wystarczający i wyczerpujący sposób zaprezentował Antoni Szwed w swoim studium dotyczącym Kierkegaarda. Na podstawie tego studium przywołuję wszystkie odniesienia do omawianej książki. Dodać trzeba, że szczegółową analizę tej książki przedstawił nie dawno również Tomasz Kupś, pokazując, jak Kierkegaard ustosunkowuje się w niej do filozoficznego problemu wątplenia, w kontekście którego wypracowuje na własny użytek określenie ducha ludzkiego. Por. T. Kupś, *Wątplenie a problem świadomości we wczesnych pismach Kierkegaarda*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3/4.

zaś to, co pomyślane, wypowiedziane, przez co (lub w czym) człowiek ustosunkowuje się do siebie i do świata. Idealność stanowi zatem sposób ujmowania rzeczywistości, a realność sposób, w jaki się ona ukazuje. Tak idealność, jak i realność mogą stać się faktycznymi tylko przez wzajemne odniesienie do siebie, poza którym nie istnieją naprawdę. Idealność zyskuje w tej relacji swój wyraz w rzeczywistości, staje się więc realna, zaktualizowana; realność zaś przez swoje odniesienie do idealności może stać się przyporządkowaną do jakiegoś projektu myślowego, conceptualnego porządku, w którym uzyskuje swoje rzeczywiste znaczenie.

Według Kierkegaarda na styku tego, co realne, i tego, co idealne, powstaje w człowieku świadomość. Jeśli odniesie się ona do samej siebie, zyska samoświadomość, stając się jaźnią. To, jak człowiek będzie ujmował siebie, zależy zawsze od tego, jak odniesie do siebie to, co jest możliwe do zrealizowania, i to, co się realizuje. Człowiek osiąga idealny stopień świadomości jako duch,<sup>5</sup> wtedy urealnia swoją istotę, co oznacza, że jego jaźń odkrywa, kim naprawdę jest.<sup>6</sup>

Sprzeczność i zgodność. W zależności od sposobu ustosunkowania się tych dwóch sfer do siebie stan, w jakim znajduje się duch w egzystencji, można określić jako sprzeczny lub zgodny ze swoją istotą, czyli samym sobą. Zgodny jest wtedy, gdy łączy w sobie to, co realne, i to, co idealne; sprzeczny, gdy te dwie sfery rozdzielają się, nie tworząc jedności wypowiedzi ducha. Jednak nie od razu odnajduje on w sobie odpowiednią formę dla połączenia obu sfer, w której może się optymalnie wyrazić. Zanim to osiągnie, może ewoluować w postaci wielu projektów i sposobów odniesień do siebie tego, co realne, i tego, co idealne, rozwijając się tym samym do swej właściwej postaci. Rozwój ten wiąże Kierkegaard z wyróżnionymi przez siebie stadiami egzystencji, w których owa relacja, a więc i stopień samoświadomości ducha będą różne. Mowa tu o estetycznym, etycznym i religijnym typie egzystencji. Warto przy okazji zaznaczyć, że o ile pojęcie sprzeczności pojawia się u Kierkegaarda bardzo często, o tyle to, co tu nazwane zostało zgodnością, częściej występuje u niego pod postacią synonimów takich jak: tożsamość, jedność, asymilacja.

<sup>5</sup> W ujęciu Kierkegaarda człowiek został stworzony jako duch i zawsze nim jest bez względu na stopień samoświadomości. Nie jest to jednak równoznaczne z samowiedzą o swym duchowym kształcie. Prawdę na temat siebie trzeba dopiero odkryć. Ale mimo to duch, ciągle obecny w człowieku, nieustannie ustosunkowuje się do siebie i to ustosunkowanie, stając się sposobem rozpoznania samego siebie przez ducha, określa stopień świadomości człowieka. Na niższych stopniach egzystencji duch istnieje w człowieku i działa, ale ponieważ pozostaje ukryty w sferze niezrealizowanej idealności, sprawia wrażenie czegoś potencjalnego.

<sup>6</sup> Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, dz. cyt., s. 39-55.

E g z y s t e n c j a. Egzystencją nazywa Kierkegaard odnoszenie się do siebie przeciwstawnych sfer ludzkiego ducha ujętych w postaci zmiennych stanów świadomości. A jeśli tak, to zasadniczą jej cechą jest „stawanie się”<sup>7</sup>. W tym stawaniu się człowiek jako duch ma szansę odnaleźć właściwe ujęcie siebie. Nie dzieje się to od razu, ale poprzez żmudny proces dochodzenia do tego, kim się naprawdę jest. Rozwój egzystencji można opisać za pomocą dwóch stanów wyróżnionych powyżej; w ten sposób wyłaniają się pojęcia zgodności i sprzeczności egzystencjalnej.

Zgodność egzystencjalna polega na właściwym odniesieniu się ducha do samego siebie, w którym odsłania się jego własna istota lub jej fragment. Duch stwierdza zgodność swojego działania z aktualnym rozpoznaniem samego siebie. Sprzeczność egzystencjalna to sytuacja odwrotna, gdy duch albo nie posiada w ogóle świadomości siebie, albo to, co robi lub ma uczynić, nie zgadza się z aktualnym stanem jego samoświadomości, przeczy jego rozpoznaniu siebie i zmusza go do zmiany tego rozpoznania. Duch, dookreślając się, przechodząc pomiędzy kolejnymi sprzecznościami i zgodnościami egzystencjalnymi, poddany jest wewnętrznemu napięciu, które nadaje jego rozwojowi specyficzną dynamikę i dramaturgię. Powoduje ona, że duch nie zastyga w danym rozpoznaniu siebie, ale zyskuje ciągle na nowo ogląd stanu swojej świadomości. Tym samym może się zmieniać i rozwijać. Kierkegaard opisuje ten ruch wewnątrz ducha oryginalnym pojęciem, które określa jako „powtórzenie”<sup>8</sup>. Polega ono na przechodzeniu od sprzeczności do zgodności i na odwrót, co jest właśnie powtarzaniem się stanów ducha poszukującego swego kształtu. Przy tym to powtarzanie, wywołujące ten ruch, stanowi tu nową, dodatkową wartość, będąc przyczyną, a nie wynikiem ruchu wewnątrz ducha. Powtórzenie staje się tym samym dla ducha odpowiedzią na jego wewnętrzne wezwanie do własnej aktywności, pozwalając mu lepiej ujmować siebie, a następnie utwierdzać się w swojej odkrytej istocie. Od strony egzystencjalnej powtórzenie łączy się więc z działaniem, jest tym, w czym człowiek staje się egzystencją, utwierdzającą się w danym stanie świadomości.

Według Kierkegarda świadomość (a więc i egzystencja) zaczyna się od sprzeczności,<sup>9</sup> czyli od pierwszej podjętej próby samookreślenia się przez wyrwanego z nieświadomości ducha. Natomiast tym, czym egzy-

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>8</sup> Kierkegaard uważa to pojęcie za tak istotne dla swojego rozumienia człowieka, że poświęca mu osobną książkę, w której analizuje znaczenie tej kategorii. Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Aletheia, Warszawa 1992.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Dziennik*, tłum. A. Szwed, TN KUL, Lublin 2000, s. 134 (przypis nr 163 A. Szweda).

stencja dopiero może się stać na swym najwyższym poziomie ostatecznej samoświadomości ducha, jest zgodność egzystencjalna.

## OD SPRZECZNOŚCI DO ZGODNOŚCI EGZYSTENCJALNEJ

### EGZYSTENCJA JAKO SPRZECZNOŚĆ: EGZYSTENCJA ESTETYCZNA

Estetyczny egoizm. Obserwacje świata i ludzi prowadzące do wniosku, że nie istnieje nic stałego, a podstawowymi siłami, które rządzą życiem człowieka, są poczucie własnego przemijania i perspektywa śmierci, tworzą podstawy egzystencji estetycznej. Niewątpliwie, budując taki obraz człowieka, Kierkegaard inspirował się zarówno doświadczeniami swojej młodości, jak i ogólną refleksją nad osobami, dla których wartość ma tylko to, co można wyciągnąć z „chwili”, najmniejszej i jedynej uchwytnej jednostki przemijającego życia. Stąd wyrosła idea człowieka, któremu tak świat, jak i on sam przedstawia się tylko w danym „teraz”, które w następnej chwili dotyczy już innego człowieka i innego świata.

Typowa wypowiedź estetyczna brzmi: „Kiedy dwoje ludzi zakocha się w sobie i czują, że są stworzeni dla siebie, ważne jest, aby mieć odwagę zerwać natychmiast, gdyż w trwaniu można wszystko stracić, a nic wygrać.”<sup>10</sup> Słowa te wypowiedział Johannes, fikcyjny autor *Dziennika uwodźciela*. Zostaje on sportretowany przez Kierkegarda w charakterystycznej dla siebie sytuacji, gdy próbuje tak fundować swoje wrażenia i w taki sposób je odbierać, aby niosły mu ukojenie. Ten akt powstrzymujący przemijanie jest możliwy dzięki dającemu zapomnienie doznaniu piękna, które zawsze jest jednorazowe i unikalne. Widać w cytowanych słowach zarówno niechęć do wszystkiego, co wiązałoby się z jakkolwiek pojętą stałością, jak i egoistyczną potrzebę skupiania się na sobie, na własnych odczuciach i postrzeganiu. Dla Johanna zakochanie jest stanem pozytywnym, o ile dostarcza człowiekowi zakochanemu pięknego, choć chwilowego zapomnienia. Stąd można i warto się zakochiwać, ale trzeba to czynić wciąż od nowa, zmieniając osoby, ku którym to zakochanie jest skierowane. Wtedy ten stan gwarantuje oryginalność doznań, w nich zaś dopiero powstaje poczucie pełni ukojenia. Nie wolno estecie poddawać się stałości jednego uczucia, skierowanego do tej samej osoby, gdyż to uczucie przemija, a będąc dla niego wciąż takie samo, nie przyniesie ulgi zapomnienia.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Tenże, *Albo-albo*, t. I, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 340.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 425.

W egzystencji estetycznej efektem takiego podejścia do rzeczywistości jest życie tym, co dane w bezpośrednim oglądzie, co nadaje znaczenie „chwili”, w której się ta egzystencja wydarza. Estetyka jest grą zmysłów, stanowiących jedyne kryterium poznania. Ponieważ zaś świadectwa zmysłów w jego bezpośredniości nie da się przekazać, więc człowiek żyjący wedle niego zdany jest na siebie i tylko na sobie może mu zależeć, bo poza sobą nie ma dla niego świata. Tak Kierkegaard szkicuje fazę estetycznego egoizmu jednostki.

Nieidealna realność i nierealna idealność. Skoro człowiek zdany zostaje na doświadczenie bezpośredniości, która zawsze jawi mu się jako coś nowego, zatem jego żywiołem staje się specyficznie pojęta realność. Nie stanowi ona zwartej rzeczywistości, do której można by było się odwoływać jako do czegoś obiektywnego, co istnieje poza człowiekiem i niezależnie od niego. Ta realność jest realnością tylko danej osoby i poza nią nic nie znaczy, a w dodatku dotyczy jedynie chwili, w której się wydarza. Estetycznie rzecz ujmując: „dopiero kiedy rodzi się przedmiot, pojawia się pożądanie, dopiero kiedy rodzi się pożądanie, pojawia się przedmiot”<sup>12</sup>. Widać tu jednoczesność doznania i jego przedmiotu, realność ograniczoną do „tu” i „teraz”. W tej chwili wszystko, co było lub będzie, nie ma znaczenia. W takich warunkach sfera idealności zostaje zablokowana, gdyż nie ma tu miejsca ani czasu na rozwinięcie jakiegokolwiek projektu myślowego i próby jego realizacji. Liczy się bodziec i reakcja, co dla „wytrenowanego” estety oznacza umiejętność doznawania piękna w bezpośredniości, stającej się całą jego rzeczywistością.

Niedopuszczenie tego, co idealne, do głosu prowadzi w rodzącej się duchowej świadomości człowieka do sprzeczności, którą Kierkegaard wyraził słowami: „Každy estetyczny pogląd na życie jest tożsamy z rozpaczą; podstawą dla sformułowania tego poglądu było to, że opierał się on na tym, co zarówno mogło, jak i nie mogło zaistnieć.”<sup>13</sup> To stwierdzenie można wyrazić formułą: to, co możliwe, jest nierealne<sup>14</sup>. Cała

<sup>12</sup> Tamże, s. 88.

<sup>13</sup> Tenże, *Albo-albo*, t. II, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982, s. 304.

<sup>14</sup> Jest to pierwsza z formuł, za pomocą których oryginalnie, chociaż na kierkegaardiański sposób, można próbować opisywać relacje między sferami realności i idealności w kolejnych stadiach egzystencji człowieka. Każde stadium zawiera charakterystyczne dla siebie sprzeczności i zgodności egzystencjalne, stanowiące o jego specyfice. Te sprzeczności i zgodności sprowadzają się zaś od strony formalnej właśnie do stosunku, jaki zachodzi między tym, co realne, a tym, co idealne, w człowieku. W tym artykule każdy typ egzystencji zostanie sprowadzony do tego typu formuł, mających za zadanie zwięźle wyrazić istotę danego sposobu egzystowania, który odzwierciedla aktualny stan świadomości człowieka.

sfera możliwości tego, kim człowiek mógłby być lub co mógłby robić, zostaje usunięta, a wtedy to, co mogłoby zaistnieć, okazuje się nierealne, albowiem realne, a więc zaistniałe, jest tylko to, co wydarza się „teraz” i w tym „teraz” się wyczerpuje.

Sprzeczność ta jest niezwykle silna, gdyż wyraża rozdźwięk pomiędzy duchowym kształtem człowieka a sposobem jego egzystencji. Wskazuje zatem na egzystencję i uwidacznia, że tylko współdziałanie obu współkonstituujących tę egzystencję składników pozwoli jej się rozwijać. Zaprezentowany przez Kierkegaard model – idea estetycznego postępowania – okazuje się niezwykle trafny życiowo i obejmuje bardzo wyraźnie również te osoby, którym wcale nie zależy na doznaniu piękna w życiu; chodzi tu o ludzi kierujących się specyficzną potrzebą życiowej wygody. W życiu każdego człowieka zdarzają się sytuacje, których rozwiązanie wydaje się mu nierealne. Nie są one poza realnością, ale człowiek nie zauważa, że ich realność zależy od jego wewnętrznej aktywności, przełamania sposobu myślenia o nich czy też w ogóle o sobie. I tak oto może się okazać, że coś, co jest możliwe, co może być decydujące dla danego człowieka, co pozwala mu lepiej ująć siebie z powyższego powodu, staje się dla niego nierealne. Człowiek nie potrafiący odnieść się do siebie w sposób wykraczający poza to, co „teraz”, nie spoglądający na własną osobę jako na całość, nie może postrzegać siebie jako rozwijającej się istoty. W tym przypadku utrata sfery możliwości oznacza nieobecność ducha, a więc jego nierealność, i tym samym brak jego wpływu na to, co dzieje się w bezpośredniości wydarzania się człowieka. Duch staje się dla siebie niezrozumiały i powstaje sprzeczność. Widać ją doskonale w zachowaniu młodego poety z *Powtórzenia*, dla którego możliwość miłości okazuje się nierealna, gdyż nie potrafi on wykroczyć poza swoje doraźne rozumienie tej miłości, blokując tym samym szansę przekształcenia przez nią swej egzystencji.<sup>15</sup>

Zatem skoro nie można przekształcić własnej egzystencji, trzeba coś zrobić, aby dało się w niej żyć. Dlatego powstaje rodzaj zgodności estetycznej, która ma za zadanie zracjonalizować postępowanie człowieka, wytłumaczyć go przed samym sobą tak, by mógł bez przeszkód kontynuować swoje podejście do życia w przekonaniu o jego słuszności. Esteta powie zatem: „Zapomnienie jest słuszną nazwą dla istotnej asymilacji, które sprowadza wszystko przeżyte do rezonansowego dna.”<sup>16</sup> To, co się wydarzyło i jak się wydarzyło, potwierdza estetyczne podejście. Jeżeli dało ukojenie

<sup>15</sup> Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, dz. cyt., s. 52-54.

<sup>16</sup> Tenże, *Albo-albo*, t. I, dz. cyt., s. 335.

w pięknie (czy też bezproblemowe, wygodne rozwiązanie), musi ustąpić nowym doznaniom, zapewniając nowe ukojenia. Pamięć o tych doznaniach oznaczałaby rozpamiętywanie własnej niemożliwości. Zapomnienie wskazuje tym samym na nieistotność tego, co zaistniało przed chwilą dla aktualnej chwili, a przede wszystkim na element niemożliwości zaistnienia tego, co nie zaistniało. Nowe rozwiązanie nie zaistniało, bo było nierealne, a było nierealne, gdyż było w danej chwili niemożliwe. Stąd formuła estetycznej zgodności musi brzmieć: *t o, c o n i e m o ż l i w e, j e s t n i e r e a l n e*.

Zgodność empiryczna jako sprzeczność egzystencjalna. Powyższa formuła wyraża ogólną negatywność estetycznego ujęcia egzystencji. Oba jej człony są sformułowane w postaci negacji, co bardzo dobrze oddaje cytowany wcześniej fragment, mówiący, że estetyczne podejście do życia jest tożsame z rozpaczą. Esteta organizuje swoje działanie tak, by tej rozpaczcy uniknąć, w konsekwencji jednak jego postępowanie nieuchronnie do niej prowadzi. Kierkegaard napisze ręką sędziego Wilhelma, że: „estetyczne w człowieku jest to, dzięki czemu jest on bezpośrednio tym, czym jest”<sup>17</sup>. Oznacza to, że człowiek nie stanowi zwartej całości, ale jest posklejany z własnych wrażeń, w których poza podmiotem ich przeżyć nie znajduje tożsamości z samym sobą, jest on poza sobą. W końcu człowiek staje się fantomem, zjawiskiem, a nie konkretną egzystencją, co, z jednej strony, potwierdza jego postawę unikania stałości w życiu, z drugiej zaś wyraża głęboką rozpacz bycia sobą tylko w swojej bezpośredniości, która nie stanowi istoty człowieka. Jest on tu przedstawicielem, jakąś trudną do ujęcia reprezentacją siebie, a nie sobą.

Ta wewnętrzna zgodność estetyczna (nazwana tutaj empiryczną, ze względu na rozstrzygającą dla jej wydarzania się siłę zmysłów), okazująca się w rzeczywistości sprzecznością egzystencjalną, polegająca na utrzymywaniu się w stanie zarazem bycia i nie-bycia sobą, paradoksalnie, dla człowieka na tym etapie egzystencji stanowi szansę. W ciągłej ucieczce przed stałością, w realności zaczyna dominować rozpacz, co Kierkegaard dobitnie wyraził w *Diapsalmacie*. Pojawia się wtedy to, co nazwał on refleksyjną troską, w której poczucie piękna, wygody i lekkości życia zaczyna poddawać się coraz większej sile jego bezsensowności.<sup>18</sup> Wówczas dochodzi do sprzeczności estetycznej, już nie jako jednego z elementów estetycznego funkcjonowania, ale jako możliwości przekroczenia samej estetycznej egzystencji. Spostrzeżenie, że przyczyną rozpaczcy jest zamknięta sfera możli-

<sup>17</sup> Tenże, *Albo-albo*, t. II, dz. cyt., s. 238.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Albo-albo*, t. I, dz. cyt., s. 215 i 227.

wości, spowoduje usunięcie nierealności, przez co pojawi się zgodność etyczna. Precyzyjnie ten moment wyraża sędzia Wilhelm, opisując stan swojego przyjaciela estety: „Cała twoja istota jest wewnętrznie rozdarta. Wyjść z tej sprzeczności możesz tylko za pośrednictwem określonego albo-albo (...)”<sup>19</sup>. Gdy zaś poczucie piękna zostanie zastąpione przez rozpacz, wtedy powstanie esteta refleksyjny, czyli zgorzkniała osoba zanurzona w bezsensie własnej egzystencji, dla której zgodnością będzie to, że egzystencjalny cel życia jest niemożliwy i dlatego nie da się go urealnić.

Sprzeczność egzystencjalna, jaka się tu pojawia, ma swój głęboki wymiar pozytywny, albowiem otwiera przed człowiekiem możliwość widzenia siebie jako kogoś zaangażowanego we własnego ducha. Kierkegaard wyraźnie mówi w notatkach z *Dziennika* z tego okresu, że: „Jedność poprzedza sprzeczność, a wraz ze sprzecznością zaczyna się egzystencja.”<sup>20</sup> Zanim człowiek stanie się tożsamy ze swoją duchową istotą, musi dojrzeć, rozwinąć się przez egzystencję, która nie jest od razu pełna, ponieważ nikt nie rodzi się doskonały. W tym „estetycznym” kontekście powtórzenie pozostaje jedynie niezrealizowaną możliwością, bowiem w świecie empirii nie ma powtórzenia.<sup>21</sup> Pojawia się ono dopiero wtedy, gdy sprzeczność estetyczna zostaje przełamana w zgodności, której nowa postać przybiera wyraz rozpaczcy. Tak powtórzenie staje się zmianą rozpoznania siebie wewnątrz ducha.

#### EGZYSTENCJA JAKO RÓWNOWAGA: EGZYSTENCJA ETYCZNA

Etyczne społeczeństwo. Fakt istnienia obiektywnego świata, w którym istnieją ogólne wartości i obowiązujące normy dotyczące każdego człowieka, który podporządkowując się im, czyni je powszechnym dobrem, stanowi ramę dla egzystencji etycznej. Wyróżnienie takiego podejścia do życia było z pewnością u Kierkegarda wynikiem obserwacji zachowań społecznych, skutecznych w przypadku poszczególnych ludzi, a jednocześnie zapewniających im spokój i spełnienie. Postawa etyczna wymaga pracowitości i wierności zasadom w celu pomnażania dóbr świata, co daje szansę realizacji siebie jako osoby, mającej jednak świadomość bycia częścią większej złożoności, bez której nie mogłaby istnieć.

<sup>19</sup> Tenże, *Albo-albo*, t. II, dz. cyt., s. 216.

<sup>20</sup> Tenże, *Dziennik*, dz. cyt., s. 93, frg. 89.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Powtórzenie*, dz. cyt., s. 86.



Sztukę moralnego życia w ujęciu Kierkegaarda dobrze oddaje stwierdzenie: „Być jedynym w swoim rodzaju to w końcu nic wielkiego, ponieważ jest to cecha zarówno każdego człowieka, jak i każdego innego produktu natury, ale wyrazić swą niepowtarzalność tak, żeby w niej być tym, co ogólne – oto prawdziwa sztuka.”<sup>22</sup> Etyczna egzystencja stawia poważne wyzwania i daje realne korzyści z ich podejmowania. Trzeba tak żyć, aby mieć bardzo silną świadomość swojej jednostkowości. Nie może więc być tu mowy o zachowaniach stadnych. Jednocześnie w swojej niepowtarzalności człowiek stanowi wzór cnót obywatelskich, przez co staje się godny naśladowania, zarazem współtworząc dobro ogólne.

Aby taki obiektywny świat mógł być atrakcyjny dla ludzi, musi posiadać bardzo silne narzędzie poznawcze, którego użycie potwierdzałoby zasadność etycznego porządku. Jest nim rozum, postępowanie rozumne, ogólnie pojęta racjonalność. Człowiek działa etycznie, poznając i respektując ogólne prawa, których powszechność potwierdza jego decyzje i upewnia go, że działa w najlepszy możliwy sposób.

Realna ideałność. Funkcjonowanie w kręgu faktów, czynów i myśli najlepszych z możliwych jest właśnie etyką. Oznacza to, że, po pierwsze, funkcjonuje się w najlepszym z możliwych światów, a po drugie, że ten świat, a w nim człowiek go współtworzący działają w najlepszy z możliwych sposobów. Tak oto etyka staje się dziedziną, w której: „ideałem prawdziwym jest zawsze ideał realny”<sup>23</sup>. Widać tutaj, jak, z jednej strony, etyka wprowadza do rzeczywistości sferę ideałności, przełamując tym samym estetyczną sprzeczność, a z drugiej strony – jak podporządkowuje ją rozumowi. Skoro ten świat wciela, urealnia ideałność, to znaczy, że istnieje ona tylko w nim i w nim może się realizować, w innej postaci stając się spekulacją bez pokrycia. Dlatego też wybór etyczny jest wyborem absolutnym, bo dotyczy wyboru idealnej rzeczywistości, nie pozostawiając wątpliwości co do jego zasadności. Sędzia Wilhelm prezentuje bezwzględność tego wyboru, którego człowiek dokonuje względem siebie i świata zarazem, następującymi słowami: „Wybieram to, co absolutne, które mnie wybiera, ustanawiam to, co absolutne, które mnie ustanawia.”<sup>24</sup> W czynach człowieka dochodzi do bezpośredniego urealnienia się obiektywności świata, w nich i przez nie działa to, co idealne, ze wszystkimi urealnianymi się możliwościami.

<sup>22</sup> Tenże, *Albo-albo*, t. II, dz. cyt., s. 349.

<sup>23</sup> Tamże, s. 283.

<sup>24</sup> Tamże, s. 287.

Uwidaczniają się tu etyczne zgodności – opierając się na nich, etyka tworzy świat obiektywnych wartości, w którym ludzie, działając, zapewniają sobie egzystencjalną samorealizację. Rzeczywiste dla nich jest to, co zawiera w sobie realizację celów idealnych, jednak pozostających takimi o tyle tylko, o ile uwzględniają realność, w której się objawiają. Formuła, która to opisuje, miałaby kształt: to, co możliwe, jest realne. Okazuje się, że wybór, czyli to, co absolutne, co wprowadza w świat ideałność, jest ściśle powiązany z tym, co stanowi realny wynik jego dokonania. Kierkegaard mówi tu o skrusze, której doznanie uświadamia człowiekowi jakość świata, który podjął w wyborze. Wybór, będąc absolutnym, rozdziela świat na dwie części: na to, co dobre, i na to, co złe. Człowiek w wyborze opowiada się za tym, co dobre, nie musiałby jednak tego czynić, gdyby nie uczestniczył w złu. Dlatego opowiedzenie się w wyborze po stronie dobra oznacza poczucie winy za istniejące zło, a w konsekwencji skruszę, która staje się realnym wyrazem idealnego wyboru. Dlatego też: „wybór tożsamy jest z tą skruchą, która dokonany wybór potwierdza”<sup>25</sup>. Stąd okazuje się, że wybór nie jest realny sam w sobie, by się takim stać, potrzebuje akceptacji w sferze świata obiektywnych wartości, które go usankcjonują, potwierdzą w rzeczywistości jego prawdziwość.

W takiej sytuacji okazuje się, że wybór spoza tego, co ogólne, jest nierealny. W ramach obiektywnych wartości nie można wybrać czegoś, co ich nie potwierdzi. Dlatego też: to, co nierealne, jest niemożliwe. Ta druga etyczna zgodność wyraża się w tym, że w świecie nie może zająć coś nieprzewidzianego. To, że szewc uzna siebie za króla, nie oznacza, że nim się stanie, obiektywnie jest to niemożliwe, ponieważ jest nierealne, aby szewc stał się królem. Wybór jako element idealny musi odnosić się do realności, w której ma zaistnieć, inaczej będzie bez sensu i zostanie przez etykę zignorowany. Tylko spełniając te wymagania, człowiek żyje w etycznej zgodności pomiędzy sobą samym a obiektywnym światem, dzięki czemu jego „osobowość ma charakter absolutny (...) jest celem samym dla siebie i jednością tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe”<sup>26</sup>.

Tak sama etyka, jak i etyczna egzystencja są z pewnością koherentne, ale zdaniem Kierkegaarda popełniają jednak podstawowy błąd, ignorując fakt, że człowiek funkcjonuje w rzeczywistości mu zadanej, w której nie pojawił się z własnej woli. Powstaje problem tego, co człowieka przekracza, co etyka, racjonalizując, chce sprowadzić do wyjaśnień rozumowych,

<sup>25</sup> Tamże, s. 340.

<sup>26</sup> Tamże, s. 361.

a co jej umyka w postaci tego, co nierealne. Sfera idealności pozostaje poza człowiekiem, który nie jest w stanie podać ani wyczerpać wszystkich możliwości – jako istota skończona. Nie potrafi własnym wysiłkiem urealnić nieskończoności.

W ten sposób, uzurpując sobie prawo do wszechwiedzy, etyka staje się dziedziną sprzeczną, czego jednak nie uniknęłaby nawet, stwierdzając swoją podległość sferze możliwości, którą tylko urzeczywistnia. Gdyby bowiem to uczyniła, przestałaby być absolutna; istnieje ona zatem w sferze sprzeczności. Pierwszą z tych sprzeczności uwidacznia problem grzechu w etyce. Wprowadza on poczucie winy, niezbędne do tego, by osiąść świadomość zła, w opozycji do którego chce się budować dobro. Kierkegaard stwierdzi tutaj: „Etyka nie znająca grzechu jest w ogóle pustą wiedzą, ale dopuszczając pojęcie grzechu, etyka wychodzi poza siebie.”<sup>27</sup> Dzieje się tak dlatego, ponieważ grzech jest dla człowieka czymś najbardziej indywidualnym, będąc do tego stopnia tylko własnym przewinieniem, że ani obiektywny świat, ani ogół wszystkich ludzi nie może mieć żadnego wpływu na zniesienie grzechu. Człowiek bowiem nie grzeszy przeciw dobru ogólnemu, ale przede wszystkim przeciw własnej duchowej istocie, co dopiero wtórnice wpływa na świat. Grzesząc, człowiek odwołuje się do idealności nie istniejącej realnie, bo gdyby ta zaistniała – grzechu by nie było. Grzech stanowi zatem przekroczenie absolutnej realności, czyniąc ją niemożliwą. Stąd formuła pierwszej sprzeczności etycznej brzmi: *to, co realne, jest niemożliwe*. Ten wewnętrzny konflikt dobrze oddają następujące słowa Kierkegarda z *Dziennika*: „Najwyższym wyrazem etycznego poglądu na życie jest skrucza. Zawsze powinienem żyć w skrusze – ale to jest właśnie wewnętrzna sprzeczność tego, co etyczne. (...) Mówiąc czysto etycznie, muszę powiedzieć, że czynienie nawet tego, co najlepsze, jest jedynie grzechem; pragnę zatem żyć w skrusze, ale wówczas nie będę mógł działać, ponieważ będę żył w skrusze.”<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982, s. 109.

<sup>28</sup> Tenże, *Dziennik*, dz. cyt., s. 261-262, frg. 409. Dla Kierkegarda skrucza jest zatem kategorią *stricte* etyczną, oznaczającą żal za popełnione grzechy, świadomość swojej winy. Jednocześnie skrucza nie ma mocy zniesienia grzechu, gdyż jest właśnie tylko samym żalem z jego powodu. Człowiek żałuje za grzech, a jednocześnie nie przełamuje tego grzechu w sobie, co stanowi kolejny grzech. Cały problem polega na tym, że etyczny żal z powodu popełnionego grzechu nie oznacza wiedzy na temat tego, dlaczego się grzeszy i z czego to wynika. O tym informuje człowieka świadomość grzechu, etycznie nieosiągalna, ponieważ wymagająca zindywidualizowanego ujęcia siebie, poza ogólnością. Człowiek etyczny, odkrywwszy więc w sobie grzech, pozostaje w nim usiłony i nie potrafi się z niego naprawdę wydobyć.

Realność zostaje w ten sposób zablokowana. Można to porównać z sytuacją zyciową, w której okazuje się, że dotychczasowe rozumienie rzeczywistości, które uważało się za najwłaściwsze i dające spełnienie, załamuje się. Wtedy zespół wartości, wokół których człowiek organizował swoje życie, przestaje wystarczać. To, co było realne, jedynie prawdziwe, staje się niemożliwością w kontekście dalszej egzystencji, wymagając przekroczenia i odwołania się do jeszcze wyższych autorytetów.

Wtedy ujawnia się druga sprzeczność etyczna, ostatecznie znosząca zgodności etyczne poprzez zanegowanie realności od drugiej strony. Wczesniej realność okazała się niemożliwa, na co odpowiedzią staje się fakt, że musi zaistnieć to, co z dotychczasowego punktu widzenia uchodziło za nierealne. Stąd formuła: *to, co realne, jest niemożliwe*. Nagle człowiek musi uświadomić sobie wobec swojego rozbitego autoportretu, że rozwiązaniem jego problemów jest uznanie za faktyczne tego, co uważało się za nie występujące w realnej codziennej rzeczywistości. Takie sytuacje bez wątpienia się zdarzają, sytuacje, w których człowiek zmienia całkowicie swoje rozumienie i podejście do świata. Najbliższe myśleniu Kierkegarda jest nawrócenie.

Współwystępowanie obu tych sprzeczności można zaobserwować na przykładzie Abrahama, „głównego bohatera” *Bojaźni i drżenia*. Dowiadując się o tym, że ma złożyć syna w ofierze, i decydując się na to, postępuje on ciągle w ramach etyki. Dokonanie teologicznego *zawieszenia etyki* wynika właśnie ze sprzeczności, która nie pozwala na kontynuowanie dotychczasowej formy egzystencji. Oto ogólność wyraża się tutaj ojcowskim obowiązkiem miłości wobec syna, który to obowiązek mówi, że synobójstwo jest złem najgorszego rodzaju.<sup>29</sup> A jednak decydując się na ten czyn, Abraham postępuje etycznie, dając świadectwo zarazem dobra i zła, gdyż zabicie syna jest godne potępienia, dobra, gdyż w ten sposób wyzwala się od grzechu.<sup>30</sup> I tak to realność żądająca zarazem zachowania syna przy życiu i wyzbycia się grzechu okazuje się niemożliwa. Z dru-

<sup>29</sup> Por. tenże, *Bojaźń i drżenie...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>30</sup> Oczywiście chodzi tu o grzech z etycznego punktu widzenia. Etyka żąda od ludzi żyjących wedle jej wskazań, aby dążyli do wyzbycia się grzechu, i to właśnie czyni Abraham, składając syna w ofierze. Postępuje zgodnie z wolą Bożą, a więc nie grzeszy, grzeszyłby, nie zgadzając się z nią. W tym miejscu uwidacznia się dodatkowo rzeczywisty charakter grzechu, jako kategorii religijnej, osiagającej swoją doniosłość dla człowieka w świadomości grzechu, będącej niezbędnym składnikiem myślenia o sobie człowieka religijnego. Kierkegaard tym samym rozumie grzech w sposób religijny, krytykując również w tym momencie etyczne niedookreślenie tego, czym grzech miałby być w etyce.

giej strony, nierealne staje się możliwe, gdyż składając syna w ofierze, Abraham nie przestaje go kochać, a w ramach etyki nierealnym jest zabójstwo kogoś, kogo się kocha.

Zgodność racjonalna jako równowaga egzystencjalna. Widać zatem, że etyka nie jest dziedziną absolutną w sensie silnym, nie obejmuje sobą idealności, a jedynie próbuje ją ujarzmić do własnych celów. Egzystencja etyczna nie stanowi więc najwyższego możliwego sposobu egzystencji, gdyż nie czyni rzeczywistości idealną, a jedynie urzeczywistnia idealność, co oznacza, że wprowadza do egzystencji element tego, co możliwe, dzięki czemu egzystencja staje się wypowiedzią ludzkiego ducha. Można powiedzieć, że na tym etapie duch jest obecny, ale milczy, nie przemawia przez człowieka on sam w swojej istocie, ale ogólnie, która mówi mu, kim jest.

Mimo to człowiek wybiera tę ogólnieść autonomicznym aktem woli i właśnie w ten sposób decyduje o sobie, staje się wolny. Tak według Kierkegarda uzyskuje się samoświadomość, którą nazywa on jaźnią, czyli czymś najbardziej abstrakcyjnym i najbardziej konkretnym ze wszystkiego.<sup>31</sup> Abstrakcyjność jaźni polega na wprowadzaniu przez nią elementu idealnego, czyli wyboru siebie; na zwróceniu się ku sobie, co można nazwać przebudzeniem się ludzkiego ducha. Konkretność jaźni oznacza umiejscowienie siebie przez ten wybór w rzeczywistości, w której duch się realizuje. Jaźń świadczy o bardzo ważnej roli egzystencji etycznej na drodze do samopoznania człowieka, gdyż w niej duch dojrzewa do stania się pełną indywidualnością. W równowadze między rzeczywistością, z której wyrasta, a idealnością, do której dąży, duch ludzki uczy się siebie, osiąga ten stopień pewności siebie, który pozwoli mu zanegować w sobie to, co ogólne, gdy jako jednostka wobec Boga stanie się tym, czym jest. Na razie: „etyczne w człowieku jest to, dzięki czemu staje się tym, czym się staje”<sup>32</sup>. Istnieje zatem równowaga między projektem egzystencjalnym, jaki sobie człowiek zakłada, a realizacją tego projektu, przez co w osobie kształtuje się odpowiedzialność i obowiązek,<sup>33</sup> podstawowe składniki etycznej racjonalności, bez których w pełni rozwinięty duch nie mógłby zbudować wiary jako wyrazu obowiązku wobec Boga i pokory względem Niego.

Tożsamość własnych celów, poprzez które realizuje się świat obiektywnych wartości, jest możliwa dzięki rozumowi jako strażnikowi tego, co

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, dz. cyt., s. 288.

<sup>32</sup> Tamże, s. 238.

<sup>33</sup> W absolutnym wyborze człowiek uzyskuje samoświadomość, a wraz z nią odpowiedzialność za wszystko, co przez siebie wyraża, czyli ogół, cały obiektywny świat. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, dz. cyt., s. 330-341.

realne, tworzącemu w człowieku zgodność racjonalną, której wyrazem staje się jaźń. Zgodność ta funkcjonuje w obliczu sprzeczności, które na równi stanowią o etyce. Niedopuszczanie do zaistnienia sprzeczności w światopoglądzie etycznym oznacza ciągle przełamywanie ich możliwości, czyli potwierdzanie zgodności przez czyny etyczne. W ten sposób funkcjonuje egzystencjalna dynamika powtórzenia w etyce, utrwalająca człowieka w jego osobie przez kolejne wybory utwierdzające jego samoświadomość. Jednak im bardziej człowiek staje się świadom siebie, tym lepiej rozumie swoją winę, jest bardziej wolny, w czym dostrzega, że nie zostanie zbawiony przez ogół, tak jak i to, że sam go nie zbawi. Dochodzi do sprzeczności etycznych i perspektywy ostatecznego wyboru siebie wobec Boga. Zwróci na to uwagę Kierkegaard słowami: „Zwątpienie powstaje (...) przez doprowadzenie idealności do relacji z rzeczywistością. Jest to relacja tego, co etyczne.”<sup>34</sup> Zrozumienie, że jedynie przez siebie może człowiek wyrazić sferę tego, co idealne, w osobistym kontakcie z Bogiem, i że może to zrobić tylko dla siebie, bo sam jeden odpowiada za swoje winy, prowadzi do przełamania egzystencji etycznej. Ten moment osiąga według Kierkegarda bardzo niewiele.

#### EGZYSTENCJA JAKO ZGODNOŚĆ: EGZYSTENCJA RELIGIJNA

Religijna samotność. Odrzucenie ogółu i zdanie się tylko na siebie w próbie subiektywnego dotarcia do prawdy absolutnej, nieprzekazywalnej i mającej wagę dla jednostki, która po nią sięgnęła i której życie jest jedynym jej wyrazicielem, staje się sensem egzystencji religijnej. Taki sposób widzenia świata mógł Kierkegaard wynieść tak z własnych doznań religijnych, doskonałej znajomości teologii, jak i przede wszystkim ze zdenerowania ideałów chrześcijaństwa z ich rzeczywistą realizacją przez ludzi mu współczesnych. Stąd w jego wizji człowiek prawdziwie religijny to ten, który urzeczywistnia owe ideały, czyli próbuje w swoim życiu dać świadectwo Bogu.

Niezbędny staje się tutaj osobisty kontakt z Bogiem, do którego człowiek dochodzi we własnym wnętrzu i w obliczu którego podejmuje próbę zyskania ostatecznej świadomości siebie. Poprzez ten kontakt człowiek dowiadyuje się o swojej duchowej istocie. Dlatego też człowiek religijny musi uznać za swoje słowa Kierkegarda z *Dziennika*: „Jest rzeczą tak niemożliwą, aby świat mógł istnieć bez Boga, że gdyby Bóg z a p o m n i a ł

<sup>34</sup> Tenże, *Dziennik*, dz. cyt., s. 134, frg. 176.

o ś w i e c i e, nie przetrwałby on ni chwili.”<sup>35</sup> Bóg staje się tutaj jedynym gwarantem rzeczywistości i samoświadomości człowieka, staje się tym, który naznacza człowieka prawdą.

Prawdę tę otrzymuje się w wierze, która zaprzecza poznaniu rozumowemu, będąc: „aprioryczną pewnością, wobec której cały empiryzm czy nowów znika”<sup>36</sup>. Liczy się tylko wewnętrzne przeświadczenie o tym, że jedyne źródło poznania tego, kim się jest, stanowi wiara. Zyskiwanej w ten sposób prawdy nie można nauczyć się od innych ani innych jej nauczyć, nie da się jej znaleźć w książkach, bo jest to prawda życia – nie istnieje ona poza tą konkretną osobą, która ją odnalazła. Oczywiście można wyjaśnić, na czym polega taka prawda, ale żeby ją wdrożyć we własne życie, każdy musi osobiście przejść drogę swojej własnej egzystencji, przez co tę prawdę absolutną dla wszystkich uczyni niepowtarzalną. Dlatego też Kierkegaard nazwie wiarę największą namiętnością człowieka i uzna, że nie ma nic ponad nią, o co człowiek mógłby się starać.<sup>37</sup>

I d e a l n a r e a l n o ś ć. Odkrycie przez człowieka, kim jest w swej istocie, w jego osobistym kontakcie z Bogiem, staje się wyrazem odnalezienia właściwej zależności między sferami tego, co realne, i tego, co idealne. Człowiek, wyrażając sobą prawdę absolutną, czyni ją realną, co oznacza, że jedyna dostępna mu w bezpośredniości realność jego własnej osoby staje się idealna. Realność danego człowieka okazuje się zatem jedną z wielu możliwości, których jest tyle, ilu ludzi, i która realizuje się, konkretyzując się w jego wnętrzu. Wiara stanowi ideę, która dotyczy każdego człowieka, ale nie ma jednej rzeczywistości wiary, lecz jest ich właśnie tyle, ile osób. Jednocześnie: „Wiara nie jest pierwszą bezpośredniością, ale bezpośredniością dalszą”<sup>38</sup>, gdyż jako wyraz tego, co idealne, okazuje się dostępna dla tego, kto uczyni z niej swoją realność. Gdyby była pierwszą bezpośredniością, byłaby dostępna dla każdego, tak jak przedmiot poznania zmysłowego, a tymczasem staje się źródłem poznania siebie dla tych, którzy czynią swą rzeczywistość przez nią idealną. Bezpośredniość wiary pośredniczy w kontakcie człowieka z Bogiem, ponieważ człowiek nigdy nie stanie się równy Bogu, nie zaistnieje między nimi relacja bezpośredniości. Dlatego Bóg jest dla człowieka idealny, a nie realny.

Uzyskanie klucza do prawdziwego oglądu tego, co idealne, odbywa się przez przełamanie ostatniej, ale największej możliwej sprzeczności, pole-

<sup>35</sup> Tamże, s. 285, frg. 456.

<sup>36</sup> Tamże, s. 266, frg. 420.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Bojaźń i drżenie...*, dz. cyt., s. 135-137.

<sup>38</sup> Tamże, s. 89.

gającej na umiejętności negatywnego odniesienia się do całego swojego życia. W tym momencie, aby stać się jednostką wyrażającą przez siebie prawdę absolutną, trzeba postawić się ponad tym, co ogólne,<sup>39</sup> czemu się służyło, a co wyrażało tylko wartości obiektywne. Tutaj można otrzymać wartość absolutną – siebie samego. Jednak postawić siebie ponad ogółem oznacza wyrzec się samego siebie, ponieważ człowiek wchodzący w wiarę nie istnieje poza ogółem. Jak wobec tego można wyrzec się siebie i nie tyle pozostać sobą, ale w tym wyrzeczeniu dopiero siebie zyskać? Musi to być sprzeczność dla każdego człowieka, który stanie wobec tego problemu. Kierkegaard nazywa ją paradoksem lub absurdem, podkreślając w ten sposób niemożliwość zrozumienia takiego czynu na płaszczyźnie etycznej, w której decyduje rozum. Czyn ten zaś oznacza wejście w wiarę – czyli zupełnie przeciwny sposób widzenia świata – w której realność zostaje określona przez idealność, a nie na odwrót. Tę sytuację egzystencjalną rysuje Kierkegaard w osobie Abrahama, który już nie tylko decyduje się na złożenie syna w ofierze, ale faktycznie dokonuje tej ofiary wobec Boga w swoim wnętrzu. W ten sposób w sferze tego, co idealne, składa pod postacią syna samego siebie, gdyż akt ten oznacza zerwanie z ciągłością własnej osoby, wyzbycie się tego, za kogo się uważał. Kierkegaard da to do zrozumienia, pisząc: „W chwili, kiedy czyn Abrahama stoi w absolutnej sprzeczności z uczuciami, składa on naprawdę Izaaka w ofierze.”<sup>40</sup> Pod postacią uczuć należy tu rozumieć właśnie całość tego, z czego składał się w tej chwili Abraham. Formuła tej sprzeczności (religijnej, gdyż w religię wprowadzającej) brzmi: to, co niemożliwe, jest realne. Niemożliwe dla człowieka jest, aby się wyrzec siebie i sobą pozostać, a jednak w kontekście religijnym okazuje się to realne, gdyż realność zależy tutaj od tego, co idealne, bo dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych.

W ten sposób jednostka wyrzeka się własnych ograniczeń, nie pozwalających jej na wewnętrzny rozwój duchowy. Nie można uzyskać egzystencjalnej prawdy siebie, pozostając częścią ogółu, gdyż ogół nie egzystuje, egzystują tylko jednostki. Tak zyskuje się zgodność religijną, która okazuje się zgodnością egzystencjalną w najwłaściwszym znaczeniu, co powoduje usunięcie z egzystencji wszelkich sprzeczności wraz z usunięciem sfery tego, co niemożliwe. Kierkegaard powie: „niemożliwe rycerz czyni możliwym, ujmując je w sposób duchowy”<sup>41</sup>, co należy czytać: człowiek we własnym wnętrzu, urzeczywistniając to, co idealne, uzyskuje

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 57, 74, 88.

<sup>40</sup> Tamże, s. 80.

<sup>41</sup> Tamże, s. 43.

możliwość wiary, która jest możliwością czynienia cudów.<sup>42</sup> Zgodność religijną wyraża formuła: to, co niemożliwe, jest realne. Mówi ona, że to, co się straciło w wyrzeczeniu, dopiero teraz naprawdę się zyskało przez odniesienie tego do Boga. Dopiero teraz stało się to realne, jako wyraz tego, co idealne, ostateczne, prawdziwe.

Trudna okazuje się w tym momencie próba przeniesienia rozważań Kierkegaarda na grunt zwykłego życia, gdyż sytuacje takie pozostają ukryte dla zewnętrżności, jako że sytuacja bycia wybranym, jaka się tutaj wydarza, pozostaje tajemnicą jednostki, która jej doświadcza. Musi ona milczeć, tak jak Abraham, bo jej przeżycia są nieprzekazywalne,<sup>43</sup> milcząc zaś, przemienia skok życia w krok powszedniości.<sup>44</sup> Być może łatwiej zaobserwować ludzi, którzy nie wytrzymali tej próby i zaczęli o niej mówić, stając się niezrozumiałymi wariatami, uważającymi siebie za proroków. Ci z pewnością jednak nie rozumieją słów Kierkegaarda: „A jeśli uczynię ten wysiłek własnymi siłami, wygram całą moją osobowość świadomą swej wieczności, w błogosławionej zgodzie z moją miłością ku Wiecznej Istocie.”<sup>45</sup>

Egzystencja religijna jako zgodność egzystencjalna (idealna). Najważniejszym faktem, wynikającym z egzystencji religijnej dla człowieka w niej zanurzonego, jest dotarcie do istoty siebie, czyli stanie się w pełni dojrzałym i rozumiejącym siebie duchem. Być duchem oznacza wyrażać sobą to, co idealne, czyli mieć osobisty kontakt z Bogiem, w którym człowiek dowiadyuje się prawdy o sobie. Duch dochodzi do głosu, co nie oznacza, że przestaje być jaźnią, która przecież etycznie też stanowi przejaw aktywności ducha, będąc jego samoświadomością, choć jeszcze nie ostatecznym samopoznaniem. To ostatnie uzyskuje się w egzystencji wobec Boga, będącej samoświadomością siebie wobec Niego, w której jaźń staje się tożsama z duchem. Człowiek odkrywa zatem swojego ducha stopniowo, bo: „z życiem ducha jest podobnie jak z kwitnieniem kwiatów, których korony ukazują się na końcu”<sup>46</sup>.

W interpretacji egzystencji religijnej przedstawionej przez Kierkegaarda pojawia się poważny problem, gdy przechodzi się do zagadnienia funkcjonowania w tej egzystencji. Z jednej strony, wydaje się, że człowiek, który osiągnął najwyższy poziom życia duchowego, jest na tyle pewny tego, kim jest i co robi, że nie powinny w nim istnieć jakiegokolwiek wątpliwości. A jednak Kierkegaard nie pozostawia złudzeń, twierdząc: „Rycerz wiary

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>45</sup> Tamże, s. 49.

<sup>46</sup> Tenże, *Powtórzenie*, dz. cyt., s. 71.

nie zna spoczynku; pokusa trwa bowiem ciągle i w każdej chwili istnieje możliwość skruszonego powrotu do ogólności, a możliwość ta może być równie dobrze pokusą, co prawdą.<sup>47</sup> Pojawia się więc problem odnawiania wiary w człowieku, potrzeba potwierdzania w sobie wyboru idealności i ciągle na nowo wyrażania jej przez siebie. Tę ostrożność Kierkegaarda można nazwać genetyczną pamięcią własnej niedoskonałości, jaka musi istnieć w człowieku, który nie może zapomnieć o tym, że wyrósł w grzechu. Niewątpliwie to, że: „bohater wiary pozostaje zawsze w napięciu”<sup>48</sup>, łączy się z utratą pierwotnej niewinności, przez co człowiek pozostaje naznaczony możliwością upadku, co dzieje się wtedy, gdy pycha wypiera z ducha pokorę. Należy pamiętać, że zwątpienie może również powstać: „przez doprowadzenie rzeczywistości do relacji z idealnością. Jest to relacja aktywności poznania (...)”<sup>49</sup>, które, choć w apogeum, zawsze może przynieść odwrotny skutek, gdyż wobec Boga nie ma rzeczy niemożliwych.

Człowiek, pomimo że osiąga najwyższą możliwą zgodność, łączącą w nim w jedną całość egzystencję i ducha, musi odtwarzać jej realność, a to znaczy, że musi dawać świadectwo prawdom swojej wiary. Stąd trzeba: „Tak egzystować, aby (...) przeciwstawienie się egzystencji w każdym okamgnieniu okazywało się najpiękniejszą i najpewniejszą z nią harmonią (...)”<sup>50</sup> W tym sensie powtórzenie, odpowiedzialne za dynamikę egzystencji, okazuje się kategorią religijną, gdyż jego rola polega przede wszystkim na tym, aby człowiek wciąż odkrywał siebie w zgodności egzystencjalnej, którą osiągnął. Duch jako: „spotęgowana świadomość jest właściwym powtórzeniem”<sup>51</sup>, dąży zaś: „ku pojednaniu, które jest przecież najgłębszym sensem Powtórzenia”<sup>52</sup>.

## UWAGI KOŃCOWE

Egzystencja a duch. Egzystencja składa się z momentów świadomości ludzkiego ducha, jest tym, co określa jego rozwój, choć może oczywiście oznaczać też stagnację, jeśli ktoś na przykład zatrzyma się na etapie egzystencji estetycznej. Ważne w tym jest rozróżnienie, które, jak się wydaje, cicho zakłada Kierkegaard, że duchem się jest, a egzystencją się

<sup>47</sup> Tenże, *Bojaźń i drżenie...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>48</sup> Tamże, s. 85.

<sup>49</sup> Tenże, *Dziennik*, dz. cyt., s. 134, frg. 176.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Bojaźń i drżenie...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>51</sup> Tenże, *Powtórzenie*, dz. cyt., s. 136.

<sup>52</sup> Tamże, s. 42.

staje. W tym znaczeniu człowiek nie staje się duchem, gdyż jest on nim z założenia i musi go tylko w sobie odkryć. Natomiast z drugiej strony, nie jest on egzystencją, bo człowiek może nigdy nie zdać sobie sprawy z duchowego wymiaru swojej istoty, a wtedy nigdy egzystencją nie zostanie. Dlatego może się on jedynie nią stawać. W tym stawaniu się rozwija siebie zaś duch ludzki, odnajduje swoje prawdziwe znaczenie.

**Zdwojenie w egzystencji.** W takim ujęciu egzystencji pojawia się istotna dla późniejszych pism Kierkegaarda kategoria „zdwojenia”, której tutaj jeszcze duński filozof nie wyraża wprost. Uwidacznia się ona w dwóch miejscach. Po pierwsze, w ujęciu idealności, która w zgodności egzystencjalnej stanowi zdwojenie realności, ponieważ realność jest zarazem założona w tym, co możliwe, jak i przez to wyrażona, wprowadzając przez siebie do świata człowieka idealność. Przy czym trzeba zauważyć, że każda egzystencja, która nie dostrzega swojej idealności lub swojej realności, jest fałszywa. Egzystencja estetyczna, pomijając sferę idealności, staje się nieprawdziwa, podczas gdy w egzystencji religijnej realność nie znika, bo przez nią człowiek wyraża swoje prawdy wiary, w niej je konkretyzuje. Człowiek nie może istnieć w samej możliwości siebie, co przynależy tylko Bogu, ale musi stwarzać siebie realnie, dokonując czynów religijnych. Drugie zdwojenie ma charakter bardziej formalny i polega na tym, że egzystencja, tak w całym swym przebiegu, jak i w ogólnym jej ujęciu, podlega byciu rozciągniętą pomiędzy sprzecznością i zgodnością. Na każdym etapie egzystencji przechodzi ona od stanów sprzeczności do zgodności i na odwrót, a jednocześnie w swym estetycznym ujęciu stanowi ona ogólny wyraz sprzeczności, w religijnym zaś – ogólny wyraz zgodności.

Trzeba jednocześnie zauważyć, że skoro duch w swym ostatecznym stanie rozpoznania siebie, czyli będąc w prawdzie, jest wolny od sprzeczności, to w jego ujęciu wszelkie sprzeczności egzystencjalne muszą jawić się jako pozorne, nieprawdziwe. Istniały one tylko ze względu na ograniczone zdolności poznawcze człowieka, a w związku z tym wszelkie sprzeczności określające egzystencję okazują się tylko punktami dialektycznymi ducha niezbędnymi do wytworzenia wewnątrz niego napięcia, w którym stając się egzystencją, może on odkryć idealną zgodność tego, czym jest. Niestety, niewielu ludzi według Kierkegaarda osiąga ten stan, a w aspekcie życiowym egzystencja często przybiera wyraz sprzeczności, która w momencie pojawienia się jest jak najbardziej realna.

**Znaczenie egzystencji.** Z przeprowadzonych powyżej rozważań wynika, że kategoria egzystencji już we wczesnych pismach Kierkegaarda nabrała decydującego znaczenia dla całości jego myśli. Rozróżnienia, które się tutaj pojawiają, determinują dalszy rozwój jego twórczości; nie

zawsze zachowują formę nadaną im w tym czasie, ale zawsze pozostają jako skorelowanymi z ich pierwotnym ujęciem. Na przykład kategoria powtórzenia swój najważniejszy kształt przybrała właśnie w tym wczesnym okresie, pojawiając się jako element egzystencji. Później wypowiedzi Kierkegaarda na temat egzystencji, pomimo dalszych specyfikacji i większego sprecyzowania, nie są zrozumiałe bez powtórzenia, które określa wewnętrzny ruch w jej procesie stawania się. Również zasadnicze dla Kierkegaarda pojęcie ducha, raz połączone tutaj z egzystencją, już się od niej nie oderwie, tak że te dwie kategorie będą już zawsze dla niego tworzyć parę antropologicznych wyznaczników. Należy przy tym zauważyć, że samo pojęcie egzystencji nie pojawia się w tych wczesnych pismach jako frontalne, a stanowi raczej najogólniejszy wniosek z ich lektury. Oczywiście Kierkegaard używa go i odwołuje się do niego, ale widać, że sam jeszcze szuka właściwego oznaczenia na egzystencję, jak gdyby próbuje się z nią i wyciąga konsekwencje z tego, czym miałyby być.

### Summary

The text speaks about the relation between ideality and reality, which occurs in the human spirit on the grounds of existence. This distinction refers to the early works of Kierkegaard (*Eithe/ Or, Fear and Trembling, Repetition, Papers and Journals*) and is an attempt at distinction of basic structures of his anthropology.

What is real and what is ideal comprise two extremes between which a human being exists. What is real refers to what is direct and what happens in reality; what is ideal shapes the area of human possibility and thought. According to Kierkegaard, the spirit exists when the possibilities are realised, therefore, when a person acts. However, the realisation of possibilities does not always happen in the same way, but is dependent on the level of knowledge of oneself. Therefore, depending on whether the person acts in accordance with one's spiritual shape, or not, the person can be in the state from existential contradiction to existential accordance. In that way, a Kierkegaardian approach to the way of human spirit on different stages of existence is shaped. Kierkegaard distinguishes three independent stages of existence: aesthetic, ethical and religious. In the sense of recognition of one's spirit the lowest place takes the aesthetic stage (the existential contradiction), in the middle there is the ethical stage (of existential balance) and the highest place takes the religious stage (existential accordance).

The original concept of this text is an attempt at the usage of certain formulas, in which the relation between what is real and what is ideal, describes the existential contradiction or accordance in terms of specific existential stage. Every

stage has its own contradictions and accordances between which it evolves. Kierkegaard originally describes such relation as „repetition”, which is a movement transferring the existence between its extremes on to higher and higher stages of its happening in terms of human spirit. As it turns out, all important Kierkegaard’s antropological categories find their expression in the religious stage, pointing to the fact that a human being is not self-sufficient and that to the discovery of one’s own true spiritual shape an active contact with one’s God-Creator is needed. This is achieved by means of faith.

The described permutations of what is real and ideal are not directly taken from the works of Kierkegaard but are author’s conclusions after the reading, which enable to systematise the thoughts of the Dutch philosopher.

*translated by Tymon Adamczewski*

ANDRZEJ SŁOWIKOWSKI, absolwent filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie student III roku archeologii UMK. Kontynuuje swoje zainteresowania badawcze myślą Kierkegarda pod kierunkiem prof. Mariana Grabowskiego. E-mail: aontiaz@stud.uni.torun.pl

MAGDALENA KOZAK

## O TYM, CO ZMYSŁOWE I INTYMNE U LÉVINASA...

W poniższym szkicu, będącym tylko zarysem obszernej myśli Lévinasa dotyczącej zmysłowości, chciałabym omówić jedynie najważniejsze dla tej tematyki pojęcia. Lévinas, na polu filozofii dialogu, jest zwykle analizowany w kontekście pojęć takich jak: twarz, ślad, nieskończoność i Nieskończony, separacja i substytucja – pojęć niewątpliwie fundamentalnych dla myśli tego filozofa. Warto jednak zauważyć, że on sam poświęca dużo uwagi także innym zagadnieniom, takim jak np. domostwo, zamieszkiwanie, samotność, śmierć, oraz przedstawionym właśnie w poniższym artykule: zmysłowości, intymności, cielesności. Dla myśli Lévinasa to niewątpliwie zagadnienia istotne, silnie splecione z samą filozofią dialogu i spotkania, często jednak pomijane przez interpretatorów lub jedynie sygnalizowane w tle licznych rozważań nad filozofią francuskiego dialogika. Zechciejmy się im przyjrzeć troszkę bliżej.

Ludzkie życie zbudowane jest z różnego rodzaju aktów, które spełniamy (lub nie): jemy, rozmawiamy, spotykamy się, rozstajemy... Mówiąc inaczej – żyjemy różnego rodzaju aktami, realizujemy je, kreując w ten sposób naszą egzystencję. Aby ludzką egzystencję można było nazwać „życiem” (w pełni znaczenia tego słowa), trzeba przżyć ją akty. A przeżywanie w naturalny sposób jest powiązane z aktywnością, czy to fizyczną, czy też psychiczną. Jeżeli spożywamy posiłek, to aktywność jest zarówno fizyczna (praca różnych mięśni i organów), jak i psychiczna (posiłek jest smaczny lub nie, dlatego wywołuje w nas uczucie

satysfakcji lub obrzydzenia). Jeżeli uczestniczymy w kłótni, to aktywność także bywa podwójna – pracuje nasz głos, krtań, przepona, ale i nasze emocje i intencje.

### ROZKOSZOWANIE SIĘ JAKO „ŻYCIE CZYMŚ”

Właśnie w kontekście aktywnego przeżywania życia Lévinas posługuje się terminem „rozkoszowania się”, pisząc: „Rozkoszowanie się jest właśnie takim żywieniem się aktu samą swą aktywnością.”<sup>1</sup> Mówiąc inaczej, czyste rozkoszowanie się oznacza „życie czymś”. Żyjemy aktami, przeżywając je, rozkoszując się nimi. „Życie jest życiem czymś, jest szczęściem. Życie to doznawanie (*affectivité*) i czucie. Życie znaczy rozkoszować się.”<sup>2</sup> Lévinas ucieka tutaj od teoretycznego charakteru rozkoszowania się. „Życie czymś” nie polega na przedstawieniu sobie czegoś, na racjonalnym uchwyceniu danego aktu, na precyzyjnym pojęciowaniu. „Ja utożsamione z rozumem – jako władza tematykacji i obiektywizacji – traci samą swoją »sobość«. Przedstawiać sobie siebie znaczy pozbawiać się swej subiektywnej substancji i znieczulać rozkoszowanie się.”<sup>3</sup> Można odnieść wrażenie, że dla Lévinasa rozkoszowanie się to poziom praktyki; zawsze oznacza to bowiem wejście w stosunek z czymś, zawiązanie relacji. W rozkoszowaniu się najpierw coś nas cieszy, fascynuje, pociąga ku sobie, a potem prowokuje naszą refleksję i uruchamia nasz świadomy aparat pojęciowy. „To właśnie jest samo życie – w sensie, w jakim używamy tego zwrotu, gdy rozkoszujemy się życiem. Cieszymy się światem, zanim o nim myślimy: oddychamy, chodzimy, widzimy, spacerujemy itd.”<sup>4</sup>

W rozkoszowaniu się konkretnymi aktami podmiot konstytuuje samego siebie. Lévinas w swoich poglądach zawsze był daleki od ontologizowania, wyraźnie odcinał się od szukania podstaw ontycznych w swoich tezach, wszelkie analizy wolał umieszczać na poziomie etyki i aksjologii.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 119.

<sup>2</sup> Tamże, s. 124.

<sup>3</sup> Tamże, s. 131.

<sup>4</sup> Tamże, s. 157.

<sup>5</sup> Dla Lévinasa ontologia jest kolejnym przejawem totalizowania, sprowadzania tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne: „Pojedynczy byt abdykuje wtedy przed ogólnością myślenia” (tamże, s. 30). Pisze także: „Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu” (tamże, s. 32). Por. również: tamże, s. 33-38.

Tak też jest w przypadku rozkoszowania się. Wprawdzie przyznaje, że „sobość, bycie sobą, powstaje w rozkoszowaniu się”<sup>6</sup>, ale zaraz potem uzupełnia, że „substancjalność Ja ukazuje się nie jako podmiot czasownika »być«, ale jako podmiot zawarty w szczęściu – jako podmiot należący nie do ontologii, lecz do aksjologii – stanowi o wyniesieniu (*exaltation*) je s t w a (*étant*) jako takiego”<sup>7</sup>. Nawet jeżeli sobość, rozumiana jako osobowość osoby (*ipséité*), powstaje w rozkoszowaniu się, co mogłoby kierować na drogi ontologii, to jednak: „Ja nie wynika z atomowej pojedynczości jednostki, ale ze szczególności szczęścia i rozkoszowania się.”<sup>8</sup> Owo rozkoszowanie się, życie czymś, wynosi jestestwo ponad poziom bycia. To nie rozumienie bycia usprawiedliwia podmiot, ale wewnętrzność rozkoszowania się, ta aktywność, która polega na przyswojeniu szczęścia. „Jestestwo pozostaje w stosunku do bycia »autonomiczne«. Oznacza szczęście, a nie uczestnictwo w byciu.”<sup>9</sup>

Rozkoszowanie się zawsze dotyczy pojedynczej jednostki: to zawsze moje lub twoje, jej albo jego rozkoszowanie się. Nie ma naszego, waszego lub ich. Rozkoszowanie się zawsze dotyczy sobości. Dlatego w sposób oczywisty rozkoszowanie się łączy się u Lévinasa z pojęciem s e p a r a c j i, która „nie jest abstrakcyjnym rozcięciem, ale istnieniem u siebie autochtonicznego Ja”<sup>10</sup>. Jeżeli rozkoszowanie się to jednostkowe doświadczenie, a raczej przeżycie szczęścia, to jedyność przeżywającego Ja musi opierać się na wcześniejszej separacji – oddzieleniu Ja od Ty. „Separacja we właściwym sensie jest samotnością, a używanie życia – szczęście lub nieszczęście – stanowi istotę odosobnienia.”<sup>11</sup> Lévinas prezentuje tu głęboką analizę sobości w opozycji do jej ontologicznego rozumienia. Jedyność Ja nie oznacza dla niego istnienia bez rodzaju, bez gatunku. Nie jest to tylko indywidualizacja samego pojęcia. „S o b o ś ć Ja bierze się stąd, że istnieje ono poza rozróżnieniem na indywidualność i ogólność. Pozapojęciowość nie wynika z oporu stawianego generalizacji przez τὸ ἄνθρωπον, które znajduje się na tym samym poziomie, co pojęcie. Pozapojęciowość, odrzucenie pojęcia, nie jest po prostu jednym z aspektów bycia Ja, lecz całą jego treścią – wewnętrznością.”<sup>12</sup> Właśnie poprzez odrzucenie pojęcia jestestwo wkracza na poziom wewnętrz-

<sup>6</sup> Tamże, s. 130.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 125.

<sup>9</sup> Tamże, s. 130.

<sup>10</sup> Tamże, s. 125.

<sup>11</sup> Tamże, s. 128. Na temat separacji, jej znaczenia i sensu por. również: tamże, s. 44-59, 110-117.

<sup>12</sup> Tamże, s. 128.



ności, która jest kolebką sobości. Rozkoszująca się sobością jest u siebie, a więc przeżywanie aktów, życie czymś musi się odbywać w jej wewnętrznej separacji. Można by powiedzieć, że urzeczywistnianie się Ja – rozumiane jako rozkoszowanie się – dokonuje się w separacji.

Dlatego też nie bez powodu Lévinas będzie pisał o egoistycznym charakterze rozkoszowania, które zawsze odbywa się tylko w sobie i dla siebie.<sup>13</sup> „Rozkoszowanie się separuje, angażując się w treści, którymi żyje. Separacja wydarza się jako pozytywne dzieło takiego zaangażowania (...) Być oddzielnym to być u siebie.”<sup>14</sup> Już sama wewnętrzność rozkoszowania się stanowi podstawę separacji. Dzięki temu, że rozkoszowanie odbywa się zawsze wewnątrz jestestwa, separacja w ogóle może zaistnieć.

Właśnie dzięki temu, że rozkoszowanie się można pojąć tylko od wewnątrz, możemy w ogóle mówić o i n d y w i d u a c j i rozkoszowania się. Zasadą tej indywidualności jest s z c z ę ś c i e – w każdym przypadku jednostkowe, indywidualne i niepowtarzalne. Szczęście jest zawsze przypisane do sobości, a sobość jest zawsze jednostkowa. Szczęście mojej sobości będzie czymś innym niż szczęście Twojej sobości – zdaje się mówić Lévinas. „To dzięki szczęściu rozkoszowania się możliwa jest indywidualność, autoperonifikacja, substancjalizacja i niezależność Ja.”<sup>15</sup>

Paradoksalnie jednak, obok dokonującej się separacji, czyli tego wewnętrznego uniezależnienia się od zewnętrżności, rozkoszowanie się jest możliwe d z i ę k i I n n e m u. Lévinas zawęza tutaj znaczenie czasownika „rozkoszować się” do sfery seksualności, w której dokonuje się spotkanie z drugim człowiekiem. To tak, jakby niezależność Ja uprzednio domagała się zależności od Ty, o czym czytamy: „Używanie życia karmi się nie-Ja i Ja potrzebuje świata, który je wynosi. W ten sposób wolność rozkoszowania się doświadcza swoich granic.”<sup>16</sup> Rozkoszowanie się upomina się o drugiego człowieka; ono jest pewnego rodzaju relacją, w której uczestniczą dwie strony. Ja karmi się nie-Ja, a nie-Ja karmi się Ja. Obydwoje potrzebują siebie nawzajem; wynoszą siebie nawzajem na poziom rozkoszy, ponieważ „patos rozkoszy wymaga dwoistości”<sup>17</sup>, a „rozkosz nie jest przyjemnością taką jak inne, ponieważ nie jest przyjemnością samotną”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 167 – rozkoszowanie się jako „egoistyczne drżenie bytu”. Powiązanie separacji z egoizmem domaga się głębszej analizy, ale Lévinas zdecydowanie bardziej skupia się na pozytywnym znaczeniu oddzielenia.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 168.

<sup>16</sup> Tamże, s. 163.

<sup>17</sup> Tamże, s. 334.

<sup>18</sup> Tenże, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 101.

Wejście w tego rodzaju relację pozwala im przenikać się nawzajem, ale nigdy nie utożsamiać. Mimo wspólnego przeżywania życia – pozostają od siebie odseparowani. Bo wewnętrzne przeżycie (szczęścia) u każdego z nich jest odmienne. „Przez seksualność podmiot wchodzi w stosunek z czymś absolutnie innym – z innością, której nie przewiduje logika formalna, bo pozostając innością w relacji, nigdy jednak nie obraca się w to, co »moje«.”<sup>19</sup> To, co inne, różne, nigdy nie będzie wchłonięte przez to, co podobne i takie samo. Zawsze będzie ta granica, która ustanawia separację – nawet w rozkoszowaniu się życiem. Lévinas o tym pisze: „W rozkoszy inny człowiek chroni się w swojej tajemnicy. Relacja z nim jest relacją z jego nieobecnością; nieobecny na płaszczyźnie poznania – w niewiedzy, jest jednak obecny w rozkoszy.”<sup>20</sup> Obecność zawsze jest nieobecnością. Inny może być przy mnie, ze mną, obok mnie, ale zawsze będzie dla mnie niedostępny w swoich różnicach, w swojej odmienności. Inny nigdy nie będzie do końca przeze mnie poznany. Zawsze będzie się wymykał mojemu poznaniu i doświadczeniu. Jako absolutnie inny, mimo swojej obecności przy mnie i dla mnie, zawsze będzie nieobecny w swojej odmienności. Widać tutaj pewien paradoks: rozkoszowanie się jako synteza obecności i nieobecności, tego, co wspólne, z tym, co indywidualne, tego, co moje, z tym, co twoje. I wcale nie na poziomie teorii, ale praktyki. Nie w wymiarze poznania, ale przeżywania (doświadczenia?). W rozkoszy jedność i różnica spotykają się. Gdzie dokładnie dokonuje się to metafizyczne spotkanie?

### CIAŁO JAKO LOKALIZACJA

„W rozkoszy podmiot staje się sobą (co nie znaczy przedmiotem lub tematem) w kimś innym, a nie tylko sobą w sobie samym. Ta dziwna sobość powstaje właśnie w relacji ze słodyczą ciała.”<sup>21</sup> C i a ł o – przestrzeń przeżywania życia... C i a ł o – przestrzeń życia czymś, wymiar rozkoszy, niezbędny dla ustanawiania się podmiotowości. „Ciało jest istnieniem tej dwuznaczności”<sup>22</sup> – pisze Lévinas.

Ciało dla Lévinasa wiąże się przede wszystkim z l o k a l i z a c j ą. To miejsce ustalania samego siebie, miejsce stawiania się sobą, „zarys pierwotnej relacji z sobą samym, mojej zbieżności ze mną (...) Jestem sobą, jestem

<sup>19</sup> Tenże, *Ciałość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 334.

<sup>20</sup> Tamże, s. 334.

<sup>21</sup> Tamże, s. 327.

<sup>22</sup> Tamże, s. 190.

tu, u siebie, mieszkam, jestem immanentny wobec świata.”<sup>23</sup> Ciało to lokalizacja mojej wewnętrzności. W nim znajduje się to, co moje, i tylko moje. To granica mojej sobości i bariera przed sobością Innego. Ale równocześnie samo ciało w czymś uczestniczy, jest zatopione w zewnętrzności. Ono nie jest samoistnym i samowystarczalnym bytem na środku oceanu. „B y ć c i a ł e m t o, z j e d n e j s t r o n y, s t a ć, b y ć p a n e m s i e b i e, a z d r u g i e j s t r o n y – s t a ć n a z i e m i, b y ć w c z y m ś i n n y m i o d c z u w a ć w ł a s n e c i a ł o j a k o c i ę ż a r.”<sup>24</sup> W ciele następuje konfrontacja zewnętrzności z wewnętrznością. Ciało jest zatopione w rozkoszowaniu się, w przeżywaniu życia, a nawet więcej – rozkoszowanie „staje się pracującym ciałem, utrzymuje się w tym pierwotnym odroczeniu, otwierającym sam wymiar czasu”.<sup>25</sup> I to już nie tylko na poziomie erotyki i seksualności. Ciało przeżywa życie nad wyraz intensywnie. Każdy akt, którego człowiek dokonuje, odciska się swoim piętnem na ludzkim ciele. Każda aktywność ma tu swój odbłask. I co więcej, idąc za Lévinasem, w ciele odbija się c z a s<sup>26</sup>. Każda zmarszczka, każda blizna otwierają ten wymiar czasowości. Ciało, zatopione w żywiole rozkoszowania się życiem, jest jak zapisana wiecznym piórem kronika – widać tutaj wszystko, co było, widać to, co dzieje się teraz, ale i widać nadzieję na to, co dopiero ma być. Ciało jest jak lustro czasowości – wiele pokaże. Dlatego Lévinas podsumuje, że „życie jest ciałem”<sup>27</sup>.

### ZMYŚLOWOŚĆ A RACJONALNOŚĆ

Ciało zatopione w rozkoszowaniu, jako wiecznym żywiole, otwiera przestrzeń dla z m y ś l o w o ś c i, czemu Lévinas także poświęca sporo uwagi. „Tu jest moja zmysłowość. Moje ustawienie nie jest poczuciem lokalizacji, ale lokalizacją zmysłowości.”<sup>28</sup>

To tak, jakby zmysłowość miała być horyzontem dla ciała. Ciało zawsze ukazuje się w perspektywie zmysłowości – obu elementów nie da się od siebie oddzielić. Cieleśność zawsze będzie zmysłowa. Lévinas definiuje zmysłowość jako sposób rozkoszowania się, sposób, który umieszcza w po-

rządki uczucia (porządku wrażliwości), a nie myślenia. Jak sam pisze: „Jakości zmysłowych – zieleni tych liści, czerwieni tego zachodu słońca – nie poznajemy, lecz je przeżywamy.”<sup>29</sup> Akty zmysłowe: patrzenie, słuchanie, smakowanie polegają na przeżywaniu, na życiu czymś, na rozkoszowaniu się tym, do czego docierają. Myślenie, uchwytywanie w pojęcia, tematyzyzacja przychodzi później, w widzeniu, słyszeniu, zasmakowaniu. Wtedy do wrażenia zmysłowego dołączony zostaje osąd, ocena. Patrzenie nie oznacza jeszcze widzenia, słuchanie nie oznacza słyszenia... Samo przeżycie zmysłowe owocuje poczuciem zadowolenia. Nasycenie się zmysłowością przynosi człowiekowi satysfakcję, poczucie spełnienia. Ale Lévinas podkreśla, że „Przedmioty nie ukazują mi się na tle nieskończoności, ale z a d o w a l a j ą m n i e j a k o s k o ń c z o n e. S k o ń c z o ń c i ę b e z n i e s k o ń c z o ń c i o ś c i m o ż l i w a j e s t t y l k o j a k o z a d o w o l e n i e.”<sup>30</sup> W tym sensie skończoność jako zadowolenie można by interpretować jako pewne ograniczenie, właśnie jak czystą (ale tylko!) zmysłowość. Zmysłowość nie może konstytuować świata. Ona tylko służy zadowoleniu jednostki, przynosi jej przyjemność. Można tu zauważyć pewną racjonalną niewystarczalność, o czym Lévinas zdaje się pisać: „Zmysłowość, z istoty naiwna, wystarcza samej sobie w świecie, który nie wystarcza myśleniu.”<sup>31</sup> Narzuca się także pewien realizm spojrzenia: „Zmysłowość dotyka jednej strony, nie pytając o drugą – na tym właśnie polega zadowolenie.”<sup>32</sup>

Zmysłowość dla Lévinasa od razu wchodzi w kontakt z j a k o ś c i ą, którą napotyka. Słuchanie kieruje się od razu ku muzyce, wchodząc do lasu, momentalnie oddziaływują na człowieka dźwięki i odgłosy ptaków, konarów, wiatru, zapachy drzew, paproci i owoców leśnych, barwy kwiatów, grzybów, liści. Lévinas zdaje się mieć świadomość tego, pisząc, że zmysłowość jest rozkoszowaniem się. Wpierw zostaje olśniony barwami lasu, ogłuszony jego dźwiękami i nasycony zapachami, a dopiero po chwili przychodzi spostrzeżenie i refleksja. Najpierw zachwycam się (rozkoszuję się) tym, co spotykam, a następnie jakoś to sobie przedstawiam. W przekonaniu Lévinasa akt reprezentacji przedmiotu podmiotowi jest wtórny wobec odczuwania go. „Zmysłowość należy więc opisywać nie jako moment przedstawiania, lecz jako fakt rozkoszowania się. Jej intencja, jeśli wolno jeszcze użyć tego terminu, nie zmierza w stronę przedstawiania.”<sup>33</sup> I co więcej: rozkoszowanie się wcale nie zmierza tutaj w stronę reprezenta-

<sup>23</sup> Tamże, s. 155.

<sup>24</sup> Tamże, s. 190.

<sup>25</sup> Tamże, s. 190.

<sup>26</sup> Zagadnienie czasu to ważny moment rozważań Lévinasa. Rozróżnia on m.in. czas Innego i wewnętrzny czas Ja. Por. szczególnie: tamże, s. 267-269, s. 282-286, s. 339-343.

<sup>27</sup> Tamże, s. 190.

<sup>28</sup> Tamże, s. 155.

<sup>29</sup> Tamże, s. 152.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 153.

cji. Zmysłowość nie jest niższym etapem, wcześniejszym stadium przed poznaniem teoretycznym. Bo zmysłowość „zadowala się tym, co dane, znajduje w nim zaspokojenie”<sup>34</sup>. Zmysłowość wcale nie zmierza ku nieskończoności. Jej uświadomionym celem jest zadowolenie, które przychodzi momentalnie w chwili zetknięcia się z określoną jakością. Widzę paprocie w lesie i od razu zachwycam się ich zielenią. Słyszę stukot dziecięcia i w tym właśnie momencie zaspokaja mnie jego dźwięk. Zmysłowość nie oczekuje niczego więcej. „Znajduje się natychmiast u celu, spełnia się i kończy bez odniesienia do nieskończoności, skończoność bez ograniczenia – to relacja z kresem jako celem.”<sup>35</sup> Potrzeba zostaje momentalnie zaspokojona przez rozkoszowanie się zmysłowości danymi zmysłowymi. I nic więcej.

Trudno jednak uciec od pytania o ten drugi wymiar, o p o z i o m r a c j o n a l n o ś c i, od którego zmysłowość odcina się. Sam Lévinas pyta i odpowiada nieśmiało: „Ale czy ta »strona rzeczy«, która ukazuje się jako żywioł, nie odsyła niejawnie do drugiej strony? Niejawnie, owszem. I w oczach rozumu zadowolenie zmysłowości staje się śmieszne.”<sup>36</sup> Racjonalność zawsze będzie patrzeć „z góry” na zmysłowość. Tematyzacja zerka z wyższego piętra na samo tylko przeżywanie... Ale Lévinas zdaje się bronić na swój sposób czystej zmysłowości, pisząc o niej: „Jest przed rozumem; świat zmysłów wcale nie musi odnosić się do całości, w której by się zamykał. Zmysłowość wyraża samą separację bytu, oddzielenego i niezależnego.”<sup>37</sup> Obiektywność pojęć, uogólniająca tematyzacja zawsze będą się odnosić do całości. To prosta droga to totalizacji według Lévinasa, a więc do zniszczenia tego, co najważniejsze: tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. Tego, co się zawsze wymyka... Zmysłowość nie tworzy całości zamkniętej samej w sobie. Ciało, które jest świątynią zmysłowości, samo w sobie jest „sposobem dokonywania się separacji, samym »jak« oddzielenia”<sup>38</sup>. To właśnie separacja umożliwia bycie sobą, ale równocześnie wybieganie (transcendowanie) w stronę Drugiego.

„Życie zmysłowe przeżywamy jako rozkoszowanie się. Takiego sposobu życia nie można interpretować z perspektywy obiektywizacji.”<sup>39</sup> Zmysłowość nie jest dla Lévinasa preludium do obiektywizacji. To, co charakterystyczne dla wrażeń zmysłowych, to ich zdolność do zaspokojenia rozkoszowania się, dlatego też ich treść to treść uczuciowa. To nie jest treść

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 156.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 188.

<sup>39</sup> Tamże, s. 219.

przedstawieniowa, jak chciałoby poznanie teoretyczne czy sama tematyzacja. To inny poziom. Inny – nie znaczy gorszy, mniej wartościowy...

## FENOMENOLOGIA WRAŻENIA

Lévinas dalej broni zmysłowości w metaforycznych słowach: „Zmysłowość nie jest nieświadomą myślą. Aby przejść od tego, co milcząco założone, do tego, co jawne, trzeba nauczyciela, który apeluje o uwagę (...) W uwadze Ja transcenduje siebie, ale trzeba zewnętrzności nauczyciela, by zacząć uważać. Wydobycie na jaw zakłada transcendencję.”<sup>40</sup> Lévinas, dowartościowując samo wrażenie zmysłowe, analizuje przede wszystkim wzrok i dotyk. Nie chce nazywać patrzenia i dotykania „doświadczeniem”, bo to usurpowaloby sobie prawo do obiektywizacji w łonie samego doświadczenia. „Zmysły mają sens, który nie jest predeterminowany jako obiektywizacja”<sup>41</sup> – uważa Lévinas. I dodaje: „Wrażenie odzyskuje „rzeczywistość, kiedy widzimy w nim nie subiektywny odpowiednik jakości, lecz rozkoszowanie się, które poprzedza krystalizację świadomości.”<sup>42</sup> Lévinas opowiada się tutaj za wyprowadzeniem fenomenologii wrażeń i jako rozkoszowania się, która tłumaczyłaby koncentrację zmysłowości na samym wrażeniu i „która badałaby to, co można nazwać jego funkcją transcendentalną”<sup>43</sup>. To właśnie jakościom wizualnym i dotykowym Lévinas przypisuje funkcję transcendentalną. W duchu fenomenologii pisze: „Przedmiot odsłaniany, odkrywany, jawiący się, będący zjawiskiem – to przedmiot widziany lub dotykany.”<sup>44</sup> Przedmiotowość jest określana właśnie w perspektywie widzenia i dotykania. Fenomenologia rozkoszowania się, badająca funkcję transcendentalną, o którą dopomina się filozof, miałaby pokazać, że „funkcja ta nie prowadzi koniecznie do przedmiotu ani do jakościowej specyfikacji przedmiotu, który tylko widzimy”<sup>45</sup>. Na poparcie swojego pomysłu powołuje się na samego Kanta, pisząc: „Krytyka czystego rozumu, odkrywając transcendentalną działalność intelektu, oswoiła nas z ideą aktywności duchowej, która nie tworzy przedmiotu.”<sup>46</sup> I jeszcze dalej w duchu idealizmu niemieckiego: „Wrażeń nie należy uznawać

<sup>40</sup> Tamże, s. 156.

<sup>41</sup> Tamże, s. 219.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 220. Szerzej na temat fenomenologii wrażenia także w kontekście analizy światła i horyzontu na s. 221-226.

<sup>44</sup> Tamże, s. 220.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

za treści, które mają wypełnić aprioryczne formy przedmiotowości; trzeba przyznać im funkcję transcendentálną.<sup>47</sup> Wrażenia to nie treści, rozkoszowanie się to ani doświadczenie, ani obiektywizacja. Aby to udowodnić, trzeba stworzyć fenomenologię przeżywania życia...

### TRANSCENDENCJA PIESZCZOTY

Omawiając zmysłowość, cielesność i rozkoszowanie się, nie sposób pominąć zagadnienie pie sz c z o t y w analizach Lévinasa. Filozof pisze wprost: „Pieszczota jako dotyk jest doznaniem zmysłowym, a jednak transcenduje zmysłowość.”<sup>48</sup> Pojęta tylko jako wrażenie jest w swej istocie zmysłowa, ale w swym pragnieniu, swym wewnętrznym marzeniu, jest czymś więcej, czymś metafizycznym – bo transcendentnym. Gdzieś indziej pisze wprost: „Pieszczota jest takim sposobem bycia podmiotu, w którym podmiot, stykając się z innym, wychodzi poza ten kontakt.”<sup>49</sup> Zmysłowość, erotyka pozostają cały czas w horyzoncie transcendencji. Skoro pieszczota transcenduje cielesność, to dotyka ona nieskończoności. Pieszczota wymyka się skończoności, szukając czegoś więcej, czegoś wyżej... Istotą pieszczoty jest szukanie. Jak pisze autor: „Pieszczota jest oczekiwaniem tej czystej, beztreściowej przyszłości. Powstaje ona z tego narastającego głodu, z ciągle bogatszych obietnic, otwierając nowe perspektywy na to, co nieuchwytnie.”<sup>50</sup> To nie jest żadna intencjonalność, bo trudno być ukierunkowanym na to, co nas totalnie przekracza, co zawsze i wszędzie wymyka się naszym wyobrażeniom. „Pieszczota niczym się nie żywi, lecz przyzywa to, co nieustannie wymyka się jej dotykowi – co wymyka się ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła, co się nieustannie ukrywa (...) zmierza ku niewidzialnemu.”<sup>51</sup> A skoro pieszczota pragnie przyszłości, domaga się nieskończoności i wybiega ku niewidzialnemu, to musi być poza ontologią. Ona „zatraca się w bycie” i „szuka łagodności nie mającej już statusu »jestestwa«, która opuściła kategorię »liczby i bytu« i nie posiada nawet jakości istnienia.”<sup>52</sup> Pieszczota dla Lévinasa jest jak pragnienie, które cały czas przyzywa to, co mu się stale wymyka, „szuka ponad przyzwoleniem

<sup>47</sup> Tamże, s. 219.

<sup>48</sup> Tamże, s. 310.

<sup>49</sup> Tenże, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 101.

<sup>50</sup> Tamże, s. 102.

<sup>51</sup> Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 310.

<sup>52</sup> Tamże, s. 312.

i ponad oporem wolności”<sup>53</sup>. Poszukuje czegoś, czego jeszcze nie ma, ale co ona już wyczuwa, o czym ona już „wie”, że to coś nadejdzie... „Jest ona jakby grą z czymś, co się wymyka (...) z czymś innym, zawsze innym, zawsze niedostępnym, zawsze dopiero nadchodzącym.”<sup>54</sup>

Prezentując swoją fenomenologię Erosa, Lévinas opisuje pieszczotę, która wyraża miłość. Jeżeli pieszczota ze swej natury jest transcendentna, to właśnie ona może być najdoskonalszym wyrazem Miłości, która jest dla Lévinasa sama w sobie transcendencją. „Miłość, która w istotnym aspekcie jest transcendencją i zmierza ku Innemu, wyrzuca nas z immanencji: oznacza ruch, przez który byt szuka – nim jeszcze ma zamiar szukać – czegoś, czegoś, z czym mógłby się związać.”<sup>55</sup> Jeżeli miłość wyrzuca nas z immanencji, to pieszczota także. Pieszczota, która konstytuuje rozkosz, nie ma nic wspólnego z potrzebą posiadania drugiego człowieka. „Nic bardziej nie oddala nas od Erosa niż posiadanie.”<sup>56</sup> Jeżeli stosunek Ja do Ty i Ty do Ja opiera się na posiadaniu, to jest to jedynie relacja Pan–Niewolnik. „Posiadanie zabija rozkosz.”<sup>57</sup> Można by natomiast doszukać się podobieństwa między pieszczotą a pragnieniem. „Pragnienie – nieustannie odradzający się ruch, ruch bez końca ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła.”<sup>58</sup> Jakże podobny jest opis pieszczoty do opisu pragnienia – szukanie przyszłości, wybieganie ku nieskończoności, chęć zapomnienia o skończoności. Ten sam ruch, ta sama aktywność... Wszystko w perspektywie transcendencji. Może pieszczota jest po prostu pragnieniem dla Lévinasa? Jeżeli miłość pozostaje relacją Ja z Ty, stosunkiem z Innym, zwróceniem się ku Drugiemu, to właśnie pieszczota ma prawo określać tę relację nad wyraz metafizycznie. Lévinas jest jednak świadom jej ograniczenia, pisząc: „W pewnym sensie w y r a z a [pieszczota – uzupełnienie moje, M.K.] miłość, ale cierpi na niemożność jej wypowiedzenia.”<sup>59</sup> To tak, jakby pieszczota odczuwała nieustanny głód samej ekspresji, ciągle niedoskonałość swojego wyrazu. Pieszczota to cały czas za mało, żeby wyrazić samą miłość. Wszystko, co ona robi, to niewystarczające, żeby uchwycić Erosa. Może ona tylko „wstrząsa relacją, którą Ja utrzymuje ze sobą i z nie-Ja”<sup>60</sup>? Jedyne zaburza podmiotowość? Może pieszczota niczego więcej nie może? Na nic

<sup>53</sup> Tamże, s. 311.

<sup>54</sup> Tenże, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 102.

<sup>55</sup> Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 306.

<sup>56</sup> Tamże, s. 321. Na temat Erosa por. również *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 95-104.

<sup>57</sup> Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 321.

<sup>58</sup> Tamże, s. 306.

<sup>59</sup> Tamże, s. 310.

<sup>60</sup> Tamże, s. 313.

więcej jej nie stać w obliczu miłości? Na potwierdzenie tych domysłów sam Lévinas pisze o miłości: „Miłość nie prowadzi po prostu, mniej lub bardziej bezpośrednio, do Ty. Zwraca się w innym kierunku niż kierunek, w którym spotykamy Ty. (...) to coś ukrytego (...) jest absolutnie nieuchwytna, bo wykracza poza możliwości.”<sup>61</sup>

### INTYMNOŚĆ A WOLNOŚĆ

Podsumowując swoje analizy Lévinas pisze o i n t y m n o ś c i – o zmysłowym związku dwojga ludzi, o związku, który „wyklucza świadków, pozostając intymnością, samotnością we dwoje, związkiem zamkniętym, niepublicznym we właściwym sensie”<sup>62</sup>. Intymność to właśnie to, co rozgrywa się między ludźmi, którzy stają naprzeciwko siebie. Są tylko oni i widzą tylko siebie. Nikt inny im nie towarzyszy. Samotność we dwoje to wspólna samotność. Dwie złączone samotności tworzą intymność. Ta intymność izoluje ich od całego świata – tak jakby istnieli tylko oni i nikt więcej. „Ta samotność nie tylko neguje świat, nie tylko o nim zapomina.”<sup>63</sup> Jedność ich samotności w intymności zamyka ich i odgradza od tego, co zewnętrzne. Tworzy tym samym „wspólnotę czującego i odczuwanego: drugi człowiek jest nie tylko tym, kogo odczuwam, ale też tym, kto czuje, potwierdzając się jako czujący w moim własnym odczuwaniu; jakbyśmy czuli tym samym uczuciem, jakby to uczucie było nam wspólne wspólnotą, której nie da się porównać ze wspólnotą oglądu dwóch obserwatorów ani ze wspólnotą myśli dwóch myślicieli”<sup>64</sup>. Tu nie chodzi o jedną, obiektywną treść przeżywania, nie o analogię uczuć i emocji ani o jedność miejsca, czasu i bohaterów. Tu chodzi o identyczność odczuwania – o jedność przeżywania tu i teraz, o wspólne życie czymś. To właśnie rozkosz staje się w intymności „uczuciem bezpośrednim (...) uczuciem intymnym, a jednak o intersubiektywnej strukturze, nie dającym się uprościć do świadomości jednostkowej”<sup>65</sup>. Separacja zawsze jednak pozostaje. Bo w rozkoszy Inny, mimo wspólnoty odczuwania, jest zawsze kimś oddzielnym ode mnie. „Stosunek z Innym nie usuwa separacji. Nie powstaje wewnątrz całości ani jej nie ustanawia przez połącze-

<sup>61</sup> Tamże, s. 319.

<sup>62</sup> Tamże, s. 320.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże, s. 320-321.

<sup>65</sup> Tamże, s. 321.

nie w niej mnie i Innego”<sup>66</sup> – przypomina Lévinas. To, co wspólne, NIGDY nie usuwa tego, co indywidualne. Ja jest zawsze transcendentne względem Ty, a Ty zawsze pozostanie transcendentne względem Ja.

To gwarantuje uszanowanie w o l n o ś c i Drugiego. Wydaje się, że wolność i rozkoszowanie się są dla Lévinasa mocno ze sobą związane. One spotykają się ze sobą na poziomie intymności. „Tym, czym rozkosz się rozkoszuje, nie jest wolność ujarzmiona, uprzedmiotowiona, urzeczowiona, lecz wolność nieposkromiona, której wcale nie chcę uprzedmiotawiać. Ale tej wolności pragnę i rozkoszuję się nią nie w jasności twarzy, lecz w mroku i jakby w grzechu skrytości, w tej na zawsze ukrytej, choć przecież odkrytej przyszłości, która właśnie dlatego nieustannie się profanuje.”<sup>67</sup> W intymności stykają się ze sobą dwie odseparowane od siebie wolności. One się spotykają, ale nie znoszą siebie nawzajem. Wolność, która chciałaby wchłonąć tę drugą, byłaby tylko potrzebą posiadania, a „posiadanie zabija rozkosz”. Zamiast przybliżyć do Erosa, odsuwałaby od niego. To są dwie wolności, które stykając się ze sobą w intymności, pozostają u siebie. To dwie wolności, które kierując się ku Drugiemu, nie dążą do posiadania.

Analizy poświęcone rozkoszowaniu się, przeżywaniu życia, zmysłowości, cielesności i intymności zajmują zbyt wiele miejsca w książkach Lévinasa, żeby uznać je za mało znaczące czy drugorzędne. W tym artykule, z racji koniecznych ograniczeń, oparłam się jedynie na rozważaniach filozofa z dwóch jego dzieł: *Całość i nieskończoność* oraz *Czas i to, co inne*. Niewątpliwie, w pozostałych dziełach filozofa można znaleźć pogłębienie tych problemów i jeszcze dokładniejsze analizy. Otwiera się także przestrzeń dla kolejnych rozważań w perspektywie omówionych zagadnień: Dlaczego właśnie zmysłowość ma uwalniać człowieka od piętna totalizowania? Dlaczego właśnie ona ma kierować w stronę transcendencji? Przecież współczesny świat pokazuje coś zupełnie odwrotnego: to właśnie zmysłowość tak często zniewala człowieka. To właśnie ona więzi tylu ludzi w pętach wzajemnych uzależnień. Potrafi zabić transcendencję, pozostawiając tylko immanencję, która uzależnia ludzi od siebie. Więc może Lévinas nie miał racji? Może właśnie zmysłowość totalizuje? Może odpowiedzialność za toksyczne układy między ludźmi powinna ponosić właśnie ona? Warto byłoby się głębiej zastanowić nad odpowiedziami. Otwiera się kolejny wymiar refleksji...

<sup>66</sup> Tamże, s. 302.

<sup>67</sup> Tamże, s. 321.

## Resumé

Dans ses oeuvres Lévinas traite souvent le thème de la sensualité et de l'intimité. Il interprète les idées très importantes comme: la jouissance, la sensibilité, la corporalité, la caresse, l'intimité, l'amour mais il ne limite pas leur signification au domaine de la sexualité et de l'erotisme. Il les percevoit plus largement. Jouir c'est vivre sa vie activement, vivre de ses passions. Dans la jouissance l'homme se construit le soi-même, l'ipséité se forme, parce que la jouissance concerne toujours l'individue.

Le corps c'est l'espace de la jouissance. La corporalité c'est l'espace où on vit sa vie. C'est ici a lieu la confrontation entre l'extériorité et l'intériorité. Le corps ouvre l'espace pour la sensibilité. La sensibilité devient l'horizon pour le corps. Le corps se présent toujours dans la perspective de la sensibilité.

Lévinas veut aussi créer la phénoménologie de la sensation. Sait-elle qui s'explique plus profondément la sensibilité et la transcendance de la caresse. La caresse qui s'élance vers l'infinité, elle dépasse la corporalité et elle exprime l'amour. L'intimité unit la liberté des individus. Deux libertés séparées se rencontrent dans l'intimité. Elles se rencontrent mais elles ne se suppriment pas.

MAGDALENA KOZAK, ur. 1981, studentka filozofii (PAT) i filologii romańskiej, przygotowuje pracę magisterską dotyczącą metafizyki Emmanuela Lévinasa.

PIOTR AUGUSTYNIAK

## HEIDEGGER A GRECY

MYŚL PARMENIDESA JAKO ŹRÓDŁO MYŚLENIA TRANSCENDENTALNEGO

Heidegger we *Wprowadzeniu do Bycia i czasu* postawił pytanie o sens bycia. Pytanie to doprowadziło go do własnej formuły myślenia transcendentalnego tożsamego z fenomenologią i ontologią. Myślenie owo jest przewycięzeniem transcendentalizmu nowożytnego i to w trojakim sensie. Po pierwsze, jest myśleniem problematyzującym jego fundamentalne założenie, utożsamiające myślenie z podmiotem, a byt z przedmiotem. Po drugie, jest próbą określenia istoty transcendentalnej współprzynależności bytu i myślenia. Istotą tą jest samoujawnianie się bycia bytu; istotnym momentem tego samoujawniania jest myślenie. Po trzecie, przewycięzenie to jest poszerzeniem dziejowego horyzontu myślenia transcendentalnego. Heidegger, utożsamiając myślenie transcendentalne z ontologią, odnajduje je tam, gdzie nie rozpościera się nowożytna filozofia transcendentalna. Początki tego myślenia są tożsame z początkami ontologii, sięgać więc muszą myślenia greckiego.<sup>1</sup>

Heidegger, po ukazaniu, na czym polega myślenie transcendentalne w swej najbardziej radykalizowanej postaci, próbuje zmierzyć się z pytaniem o kres jego eksplikacyjnych możliwości. Ponieważ myślenie transcendentalne rozpoczyna się w Grecji, w greckim myśleniu ma swoje źródło.

<sup>1</sup> Na ten temat por. mój artykuł opublikowany w czasopiśmie „Logos i Ethos” 2004, nr 2.

dło i fundament. A skoro tak, to również kres i ograniczoność tego sposobu myślenia musiała zostać tam założona (ufundowana). Spróbuję pokazać, w jaki sposób Heidegger określa tę ograniczoność w swoim spotkaniu z grecką myślą początkową.

Rozpoczęcie tych poszukiwań już *Wprowadzenie* zapowiada jako destrukcję greckiej ontologii. W trakcie pisania *Bycia i czasu* Heidegger, mówiąc o „greckiej ontologii”, ma na myśli przede wszystkim dzieło Arystotelesa i Platona.<sup>2</sup> Jednak w tym samym *Wprowadzeniu* Heidegger kieruje swoją uwagę również ku Parmenidesowi: „samo λέγειν bądź νοεῖν (...) już Parmenides przyjął za przewodni motyw wykładni bycia”<sup>3</sup>. To on – jako pierwszy – dostrzega współprzynależność bycia i myślenia. Dlatego wraz z upływem czasu zainteresowanie Heideggera Parmenidesem i innymi „presokratykami” wzrasta. Wzrostowi tego zainteresowania towarzyszy zmiana stosunku do Platona i Arystotelesa – z przychylnego na coraz bardziej ambiwalentny. Heidegger, poszukując źródła wzajemnej przynależności myślenia i bycia, koncentruje się szczególnie na krótkiej, zachowanej wypowiedzi wielkiego eleaty: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – „tym samym jest myślenie i bycie”. Poświęcił jej dwa swoje teksty, które poddam analizie. Są to wykłady pt. *Co zwie się myśleniem?*<sup>4</sup> oraz ich niewyglaszona część pt. *Moira*<sup>5</sup>.

W tym, co dla owej wypowiedzi specyficzne – rozstrzygającą przyjęte i niesproblematyzowane przez Parmenidesa – Heidegger szuka granicy, poza którą myślenie transcendentalne nie jest w stanie wyjść. Granicy, która dla tego sposobu myślenia nie ma i mieć nie może żadnej drugiej strony. Granicy, która dla radykalizowanego myślenia transcendentalnego jest niewidoczna i „niebyła”, gdyż jest ono zaprojektowane jako „bezgraniczne” – wyczerpujące rzeczywistość w sposób absolutny. Szczytowe rozwinięcie jego możliwości nie jest w stanie uchwycić swej granicy, swego o-graniczenia, dopóki nie sproblematyzuje własnej tradycji, która początek – zdaniem Heideggera – wzięła od Parmenidesa.

Opis tej granicy, będący z konieczności rekonstrukcją, czy, lepiej, projektem, jest dla Heideggera niezbędnym wstępem do postawienia pytania o „poza” bycia utożsamionego z jawieniem. Pytania otwierającego drogę do przewyciężenia myślenia transcendentalnego jako ontologii.

<sup>2</sup> Por. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 83.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 36.

<sup>4</sup> Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, Warszawa–Wrocław 2000.

<sup>5</sup> Tenże, *Moira*, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 205-228.

## 1. PROJEKT GRECKIEGO MYŚLENIA

Tradycyjnie zwykło się przyjmować, że fenomen myślenia jest opisywany w grece przede wszystkim słowem νοεῖν. Tymczasem z fenomenem tym wiąże się również – bardzo istotny dla jego zrozumienia – grecki termin λόγος, który pochodzi od czasownika λέγειν. Aby rozważyć, czym dla Parmenidesa jest myślenie, należy zrozumieć wczesnogrecki sens obu tych słów: νοεῖν i λέγειν. W rozważanych przez nas tekstach poświęconych Parmenidesowi sens λέγειν rozjaśniony jest poprzez niemieckie *legen* – „kłaść”:

Kładzenie, λέγειν, dotyczy czegoś leżącego. Kładzenie jest dopuszczaniem przedkładania. Kiedy mówimy coś o czymś, wtedy dopuszczamy przedkładanie się tego czegoś jako tego lub tamtego, a to zarazem znaczy: dopuszczamy zjawianie się. Owo przywołanie-do-jawienia-się i dopuszczanie przedkładania jest myślaną po grecku istotą λέγειν i λόγος.<sup>6</sup>

Δέγειν oznacza „mówić”. Jednak intuicje Heideggera wybiegają daleko poza tę translatorską oczywistość. Δέγειν to, jego zdaniem, tyle co „kłaść” coś. Δέγειν oznacza, że człowiek, myśląc, „kładzie” przed sobą sens rzeczy, tzn. pozwala jej jawić się. Nie jest to jednak nowożytna struktura podmiotowo-przedmiotowa. Δέγειν to nie to samo co „przedstawianie” przedmiotu przez podmiot za pomocą reprezentacji. Wedle greckiego myślenia, coś leży przed nami „niezależnie od tego, czy przedtem doprowadzamy to do leżenia”. Myśleć w sensie λέγειν to dopuszczać jawienie się czegoś, co już samo uprzednio jest („leży”) przed człowiekiem; czegoś, co jawi się na mocy swego bycia. „Człowiek położył tylko niewielką część czegoś w taki sposób się przedkładającego, i nawet to niewiele zawsze tylko za pomocą czegoś już się przedkładającego.”<sup>7</sup> To, co jest („leży”), przedkłada się, czyli jawi.

Δέγειν κ λόγος nieprzypadkowo tłumaczymy również jako „mówienie” i „słowo”. Jednak, zdaniem Heideggera, grecki sens „mowy” odsyła do czegoś innego niż tylko ludzka artykulacja myśli. Istotnie, chodzi tu o mówienie, lecz przede wszystkim jako „przyzywanie, uznające nazywanie, zwanie”<sup>8</sup>. Mowa to myślenie „wzywające” byt do ujawnienia się. „Wezwanie” to może się dokonać tylko na mocy związku myślenia z by-

<sup>6</sup> Tenże, *Co zwie się...*, dz. cyt., s. 132-133.

<sup>7</sup> Tamże, s. 131.

<sup>8</sup> Tenże, *Moira...*, dz. cyt., s. 217.

ciem. Na czym ten związek polega? Δέγειν, które Heidegger oddawał słowem *legen*, należy jego zdaniem tłumaczyć również jako *lesen* („czytać”). Według niemieckiego myśliciela *lesen* – podobnie jak łacińskie *legere* – oznacza źródłowo „skupianie”.<sup>9</sup> Byt jawi się – jest dostępny myśleniu – ponieważ jest „skupiony”. W świecie międzybytowych odniesień ma granice i spójny sens, nie rozmywa się w swym otoczeniu, słowem, jest „wyraźnie” o-kreślony i wy-odrębniony. Tym „skupiającym” *logosem* jest „należące do siebie skupienie bytu, tzn. bycie”<sup>10</sup>. *Logosem* w sensie ścisłym jest bycie. Jednak myślenie również w nim uczestniczy, ponieważ i ono współdziała w skupianiu bytu. Ujawnia sens bytu, odkrywając jego relacje z innymi bytami i dookreślając jego granice. Dzięki myśleniu to, co bytuje „w sobie, pozostaje proste i wyraziste”. Myślenie, uczestnicząc w „skupianiu” bytu, pozostaje związane z byciem. Δέγειν, przypisane tak do bycia, jak i myślenia, odstawia ich pierwotne powiązanie. Bycie jako λέγειν jest ujawniającym byt „skupianiem”, czyli mową bytu, która „przemawia” tylko na „wezwanie” myślenia. A zatem myślenie „skupia” to, co już „skupione”, i „kładzie” to, co już „leży” (jest). W tym sensie λέγειν jest również istotnym określeniem myślenia. Δέγειν to mowa, czyli ujawnienie bytu, które dokonuje się w „przyzywaniu” myślenia.

Parmenides określa myślenie również jako νοεῖν. Słowo to Heidegger decyduje się przekładać jako „odbieranie”, zaznacza jednak, że nie chodzi tu o bierną – nieprzyjmującą aktywnej postawy – receptywność. Jest to swego rodzaju „przedsiębranie”, „branie-pod-uwagę”, bez którego byt nie może być „zauważony”.

Określonego w ten sposób νοεῖν nie można utożsamiać z tzw. intelektem czynnym, który abstrahuje z rzeczy formy poznawcze, następnie przechowywane w intelekcie biernym. Νοεῖν bierze pod uwagę, odbiera, ale nie musi niczego z rzeczy wydobywać. Zauważa i „przechowuje” to, co samo się jawi – podtrzymując jego jawienie się. Dlatego Heidegger nazywa myślenie „pamięcią” (*Gedächtnis*) (wywodząc ją z archaicznego *Gedanc* – „uważność”) oraz „przytomnością”. „Pamięć oznacza źródłowo tyle, co przytomność (*An-dacht*): ustawiczne, skupione pozostawanie przy...”<sup>11</sup>

Wedle Heideggera, Parmenides określa myślenie raz jako νοῦς, innym razem jako λόγος, ponieważ myśli je jako związek νοεῖν i λέγειν. Myślenie kojarzy się nam z czymś przynależnym ludzkiemu intelektowi i oddzielnym od bytu, czymś, przez co byt „z zewnątrz” jest obejmowany

<sup>9</sup> Por. tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2000, s. 117.

<sup>10</sup> Tamże, s. 123.

<sup>11</sup> Tenże, *Co wie się...*, dz. cyt., s. 101.

i dzięki czemu możliwe jest jego napotykanie. Inaczej jest u Parmenidesa. Myślenie (λέγειν) przynależy do bycia bytu, które jako λέγειν „ofiarowuje” byt (ujawnia go) myślącemu człowiekowi. Człowiek, myśląc (νοεῖν), „odbiera” ów „dar”. Bez tego „przyjęcia” ujawnienie bytu nie mogłoby dojść do skutku. Tak jak do urzeczywistnienia daru potrzeba tego, kto przyjmuje, tak i jawienie się nie dochodzi do skutku bez tego, komu byt się ujawnia. W ten sposób myślenie (νοεῖν) jest momentem struktury λέγειν. „Związek pomiędzy λέγειν a νοεῖν nie jest zesztukowaniem obcych (...) rzeczy i sposobów postępowania. Związek jest spojeniem (*Gefüge*), a mianowicie tego, co zawsze z siebie zwraca się jedno do drugiego, tzn. jest spokrewnione.”<sup>12</sup>

*Gefüge* (spojenie) oznacza w języku niemieckim również strukturę. Νοεῖν i λέγειν są częściami jednej struktury. Częściami, które wyodrębniamy, ale które nigdy odrębnie nie występują, gdyż ich sensem i racją jest „spokrewnienie” jako wspólny udział w jednym „dziele” nastawionym na to, aby to, co jest, „zjawiało się tak, jak przedkłada się samo z siebie”. Myślenie więc, jako złączone ze sobą nieoddzielnie (spojone) λέγειν i νοεῖν, zabezpiecza i umożliwia zjawianie się. Jest istotnym momentem jawienia się w sobie i z siebie tego, co jest. Z s i e b i e, gdyż dzięki myśleniu to, co jest, zjawia się na mocy s w e g o bycia. W s o b i e, gdyż dzięki niemu zjawia się t a k i m, j a k i m j e s t – we własnej osobie.

Zauważmy, że Heidegger, rekonstruując w ten sposób grecki sens myślenia, odkrywa również greckie ujęcie bycia jako jawienia się tego, co jest. Nieprzerwane, faktycznie dziejące się ujawnianie potrzebuje do tego przestrzeni myślenia, która bierze udział w „procesie” jawienia się, niemożliwym jednak bez „skupiającej” (ujawniającej) roli bycia. W tym sensie myślenie „wypływa” z bycia. Nie jest czymś w sobie i dla siebie. Jego istota nie spoczywa w nim samym, lecz leży w czymś „szerszym” – w byciu jako ujawnianiu bytu. Myślenie nie ma w ogóle sensu poza jawieniem się, którego jest istotnym momentem. Jego sens streszcza się w słowie ἀλήθεια – ujawniać to, co się samo jawi; „odkrywać i utrzymywać odkrytym to, co nieskryte”<sup>13</sup>. Również istota człowieka jako tego, komu przynależy tak określone myślenie, nie spoczywa w samym człowieku, ale w byciu, któremu jest „potrzebny”, aby ujawniło się to, co jest.

Wypływając z bycia, myślenie – jako νοεῖν i λέγειν – rozpina przestrzeń jawienia się pomiędzy samoprzedkładaniem się bytu i braniem go pod uwagę („zauważaniem”) przez człowieka.

<sup>12</sup> Tamże, s. 135.

<sup>13</sup> Tamże.



## 2. PROJEKT GRECKIEGO (ROZUMIENIA) BYCIA

Dzieje się jawienie. Jawi się byt. W ten sposób „jest”. To, że „jest”, jawiąc się, stanowi źródło i podstawę myślenia. Istota myślenia przychodzi do nas od strony bycia. Jest ono „potrzebne” (*brauchen*) byciu, czy, jak Heidegger w obrębie języka niemieckiego przekształca sens tego słowa, jest „używane” przez bycie w „procesie” ujawniania. Tak ukazuje się bycie w zrekonstruowanym przez Heideggera greckim rozumieniu myślenia. Ponieważ myślenie dla Greków to νοεῖν i λέγειν, dlatego bycie jest ujawnianiem bytu. Rekonstrukcja greckiego rozumienia myślenia otwiera drogę do rekonstrukcji greckiego sensu bycia. Jaką ma strukturę bycie uchwycone w greckim myśleniu jako jawienie? εἶναι z powiedzenia Parmenidesa nie jest jakimś ogólnikowym „jest”. Jako „jest” tego, co się zjawia, jako „jest”, w którym spoczywa istota myślenia, ma konkretne znaczenie, które Heidegger pragnie wyeksplikować. Zdaniem Heideggera, używając słowa εἶναι, Parmenides myśli nie abstrakcyjne „być”, ale εὖν: „Wszelako pod nazwą εὖν Parmenides w żadnym razie nie myśli (...) εἶναι w sensie bycia dla siebie (...) 'Εὖν, bytujące, jest myślane raczej w dwoistości bycia i bytu, i wypowiedziane imiesłowowo (...) Dwoistość można przynajmniej wskazać zwrotami »bycie bytującego« i »bytujące w byciu.«”<sup>14</sup>

'Εὖν jest archaiczną formą οὖν, imiesłowu czasownika εἶναι. 'Εὖν to tyle, co „bytujące”. Słowo to ma w sobie coś, co tracimy z oczu, tłumacząc je jako „byt”. Jako imiesłów kryje w sobie dwuznaczność. Posiada tak rzeczownikowe, jak i czasownikowe znaczenie: „płynące znaczy: coś płynącego i płynąć, i podobnie także: »bytujące« to znaczy: coś bytującego i być”<sup>15</sup>. Zdaniem Heideggera, myślenie jest związane z imiesłowem εὖν; ponieważ ujawnia ono dwoistość bytu i jego bycia. Przed rozważanym przez Parmenidesa myśleniem „położona” i ujawniająca się w nim jest różnica ontologiczna. To ona potrzebuje myślenia i skrywa jego istotę. Ona ustanawia myślenie, aby w nim w ogóle stać się będącą (ujawnić się). Dwoistość różnicy ontologicznej jest tym, co w parmenidejskim fragmencie jest związane z myśleniem jako spojeniem λέγειν i νοεῖν, gdyż to właśnie owa dwoistość „dąży” do ujawnienia się. To ona zostaje myśleniu „zadana”. Zadaniem myślenia nie jest więc w pierwszym rzędzie ukazanie treści określającej istotę bytu ani ujęcie jego związków z innymi bytami. Jego zadaniem jest ukazanie bytu jako będącego, bytu w jego byciu – ujaw-

<sup>14</sup> Tenże, *Moira...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>15</sup> Tenże, *Co zwie się...*, dz. cyt., s. 143.

nienie różnicy byt–bycie. Jednak, wedle Heideggera, ani greckie myślenie, ani oparta na nim tradycja filozoficzna zadania tego nie podejmuje i nie wypełnia. Już u Greków ma swe źródło i zaczyna się realizować to, co potem w pełni wyrazi się w tradycji zachodniej metafizyki jako „zapomnienie bycia”, a ściśle rzecz biorąc, zapomnienie różnicy ontologicznej, które Heidegger zwie jej „odpadnięciem”.

Istota dwoistości bycia i bytu wydaje się jako taka rozplywać, chociaż od samego greckiego zarania myślenie porusza się w obrębie rozwinięcia tej dwoistości, nie rozważając jednak jego pobytu i zgola nie myśląc tego rozwinięcia. U zarania myślenia zachodniego dzieje się niezauważone odpadnięcie dwoistości.<sup>16</sup>

Heidegger powiada, że greckie myślenie postawione oko w oko z różnicą ontologiczną nie rozważa jej i s t o t y. Grecy, co prawda, ujmują byt w jego byciu – i w ten sposób różnicę ontologiczną. Nie zauważają jednak, że ta różnica jawi się jako „coś” już rozwiniętego. Tego „rozwinięcia dwoistości”, czyli, jak mówi Heidegger w innym miejscu<sup>17</sup>, tego różnicowania („wyróżni” – *Austrag*) różnicy Parmenidesowi i innym Grekom pomyśleć niepodobna. Ich namysł postrzega różnicę, ale nie rozważa jej „różnicującego” źródła. To, co, zdaniem Heideggera, niejasno prześwituje w greckim początku jako właściwa „rzecz” godna myślenia, nie jest tam rozważone i w ten sposób zostaje zapomniane w całej tradycji. Od początku filozoficznego myślenia skryta pozostaje istota różnicy, czyli „jak” jej różnicowania się.

Skąd Heidegger czerpie tę wiedzę? Otóż, próbuje ją pozyskać, wchodząc głębiej w grecki sens słowa εὖν. Kryjąca się w nim różnica ontologiczna nie wyczerpuje go w pełni. Obie „strony” różnicy, tak byt, jak i jego „jest”, mają pewien określony sens. Dla odkrycia go zupełnie bezcelowe jest tłumaczenie εὖν na języki nowożytnie. Słowa „byt” i „bycie”, tak jak są w nich używane, wymagają raczej czegoś przeciwnego. Heidegger stwierdza prowokacyjnie: „Musimy w końcu przełożyć te słowa na grekę.”<sup>18</sup>

Według Heideggera to, co bytujące (byt), pojawia się w greckim myśleniu jako uobecniająca się (*Anwesende*), jego bycie zaś jako uobecnianie (*Anwesen*).<sup>19</sup> Byt – to, co obecne – jawi się na mocy swego bycia–uobecniania.

<sup>16</sup> Tenże, *Moira...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, s. 94–95, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 85–98.

<sup>18</sup> Tenże, *Co zwie się...*, dz. cyt., s. 150.

<sup>19</sup> Terminy tłumaczone też jako „to, co się wystacza” i „wystaczanie”. „Wystaczać” obecne jest głównie u Mizery – reprezentatywnego dla najpopularniejszej w Pol-

Uobecnianie bytu polega na wychodzeniu z ukrycia i wchodzeniu w przestrzeń odkrytości. Dlatego bycie myślane po grecku jako jawianie się jest „u-obecnianiem w sporze z od-obecnianiem – [ab-wesen, przejściem z obecności w nieobecność – przypis mój, P.A.]”<sup>20</sup>. To wkroczenie jest „przebywaniem w chwili”, czyli tym, co później nazwano „teraźniejszością”. Dla nas teraźniejszość jest niezmaconą i właściwie nieprzerwaną obecnością rzeczy, którą dzięki temu możemy uchwycić w pojęcia nauki i zawiadnąć nią w technice. Jednakże w greckim początku była ona naznaczona „chwilowością” – „skrytą nagłością stale możliwego odobecniania w skrytość”<sup>21</sup>. Obowiązujące w ontologii określenie bycia jako ujawniania wywodzi się z greckiej idei uobecniania, które jest myślane jako warunek możliwości przechodzenia bytu ze skrytości w odkrytość. Bytu, który jako odkryty jest obecny wobec myślącego człowieka.

Uobecniająca się weszła z nieskrytości. Pochodzi z takiego wzejścia w swoje uobecnianie. (...) Jego uobecnianie jest wschodzącym wchodzeniem w to, co nieskryte w obrębie nieskrytości. (...) Wszelako owo wschodzenie z nieskrytości jako wchodzenie w to, co nieskryte, nie zachodzi w uobecnianiu uobecniającego się. Do uobecniania należy powstrzymywanie tych rysów i dopuszczanie występowania tylko tego, co się uobecnia. Nawet i właśnie nieskrytość, w której rozgrywa się wschodzenie i wchodzenie, pozostaje skryta, w odróżnieniu od nieskrytego uobecniającego się.<sup>22</sup>

Byt uobecnia się – przechodzi ze skrytości w odkrytość. Warunkiem możliwości tego „przejścia” jest uobecniająca się forma bycia bytu. Uobecnianie to taki sposób bycia, który ujawnia tylko byt i jego bycie. Skrywa wszystko, co nie może stać się obecne. Uobecnianie bytu jest jego prawdziwością, gdyż prawda dla Greków to nic innego niż odkrytość (ἀλήθεια) bytu – „jego odkrycie, jego ukazywanie siebie”<sup>23</sup>. Obecność, czyli praw-

se konwencji translatorskiej dzieł Heideggera (*Anwesen* – „wyistaczanie” – *Słownik terminów*. Zestawił Janusz Mizera, s. 189, w: M. Heidegger, *Co wie się...*, dz. cyt., s. 187-191.). Jednakże Wodziński wybiera słowo „uobecniać” (*Anwesen* – „obecność” oraz *Anwesen* – „u-obecnianie się, u-obecnianie, istoczenie” – *Słownik terminologiczny*. Opracował Cezary Wodziński, s. 649, w: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, Warszawa 1998, s. 651-655).

<sup>20</sup>M. Heidegger, *Co wie się...*, dz. cyt., s. 153. Tłumaczenie J. Mizery zmienione poprzez zastąpienie terminów z rodziny czasownika „wyistaczać” terminami pokrewnymi czasownikowi „uobecniać”. Podobnie dalej.

<sup>21</sup>Tamże, s. 154.

<sup>22</sup>Tamże, s. 153.

<sup>23</sup>Tenże, *Moja droga do fenomenologii*, w: tegoż, *Ku rzeczy myśleniu*, Warszawa 1999, s. 108.

dziwość bytu, jest jedynym ujęciem prawdy, na jaki pozwala panująca w Grecji wykładnia bycia. Jednakże, twierdzi Heidegger, prawda w swej istocie jako „nieskrytość, w której rozgrywa się” uobecnianie, nie może zostać uobecniona i pozostaje dla Greków skryta.

### 3. DE(KON)STRUKCJA BYCIA I MYŚLENIA

Heidegger uważa, że prawdy nie pomyślano w Grecji jako ἀλήθεια, choć tak ją tam nazywano. Nie pomyślano jej tam jako nie-skrytości (ἀ-λήθεια), czyli przestrzeni, w której dochodzi do samoujawnienia. Heidegger zwie ją p r z e ś w i t e m (*Lichtung*). Termin ten nawiązuje do filozoficznej metaforyki światła. Byt jest odkryty (ujawniony), ponieważ jest oświetlony uobecniającym światłem – światłem bycia, byciem samym. Na tym owa metaforyka poprzestaje, tymczasem światło potrzebuje wolnej przestrzeni, aby coś oświetlić i wywieść z mroku. Ta wolna, otwarta przestrzeń (prześwit) jest prawdą w sensie źródłowym, niepomyślanym przez Greków. Prześwit to nie-skrytość, w której możliwe jest uobecnianie bytu. Jest ona „warunkiem możliwości (...) uobecniania się”<sup>24</sup>, czyli bycia bytu. To ona umożliwia różnicę ontologiczną, bowiem jako przestrzeń, w której może się „dziać” różnica, jest jej różnicującą istotą. To ona wreszcie jest źródłem samoujawniania jawienia.

W ten sposób nieskrytość umożliwia grecki początek filozofii, pierwsze dziejowe ujęcie bycia. Dlatego jest „dziejowym miejscem” całej filozoficznej tradycji, ufundowanej w Grecji jako tożsamość fenomenologii, myślenia transcendentnego i ontologii. Nieskrytość umożliwia prawdę transcendentną (odkrytość, czyli samoujawnianie). Doprowadzając jednak do jej „panowania” w myśleniu, uniemożliwia jednocześnie swoje ukazanie się. Prawda transcendentna ujawnia bowiem tylko to, co obecne – co może zostać oświetlone. Przestrzeni zaś nie sposób oświetlić, można oświetlić tylko jej „zawartość”. Dlatego nie-skrytość jest prawdą trans-transcendentną i meta-metafizyczną, która jest „poza” ontologii. „Poza”, które jako źródło wyznaczające ontologii jej początek i koniec, zarówno umożliwia ją, jak i wyznacza kres jej możliwości. Pozostając dla niej nieosiągalnym, jest jej granicą i ograniczeniem.

Podsumujmy. Myślenie Greków (νοεῖν i λέγειν), które mogło się dokonać tylko w prześwicie nieskrytości, prześwitu owego nie jest w stanie objąć. Myślenie to skrywa prześwit jako trans-transcendentną istotę swej

<sup>24</sup>Tamże, s. 93.

przynależności do ujawniania różnicy ontologicznej. Wyznaczona w greckim początku istota myślenia transcendentального upatruje warunku możliwości jawienia się we współprzynależności myślenia i bycia jako odbierania i uobecniania. Szczyt swych możliwości myślenie to może osiągnąć w samoujawnianiu bycia, czyli w ukazywaniu się – za sprawą myślenia – różnicy ontologicznej. Na tym polega ἀλήθεια jako odkrytość. Objęcie jej namysłem jako nie-skrytości, czyli prześwitu, pozostaje poza granicami, a więc poza pozytywnymi możliwościami tak określonego myślenia transcendentального. „Istota Ἀλήθεια pozostaje zasłonięta.”<sup>25</sup>

Nasuwa się pytanie, jak Heidegger odnajduje ów prześwit. Dlaczego nie przyjął, że pytać o rzeczywistość głębiej, niż pytali Grecy, niepodobna; że nie można już pytać o „poza” uobecniania; że problem istoty różnicy ontologicznej i nieskrytości jako prześwitu jest czymś wydumanym, „czymś – powiada sam Heidegger – arbitralnie wymyślonym i wtórnie podsuniętym Parmenidesowi”<sup>26</sup>? Zdaniem Heideggera, upoważnia do tego sens ukryty w słowie τὸ αὐτό („to samo”).

Dotarliśmy już do utrwalonego w wypowiedzi Parmenidesa greckiego kształtu współprzynależności myślenia i bycia. Dokonałiśmy tego, przywołując Heideggerowskie rozważania słów „myślenie” i „bycie” (νοεῖν i εἶναι), przeprowadzane w kontekście innych wypowiedzi greckiej myśli początkowej. Jeżeli jednak wypowiedź Parmenidesa jako taka ma dotyczyć tej współprzynależności, sama winna mieć dla niej jakieś określenie. Charakteryzuje ją za pomocą słowa „to samo” (τὸ αὐτό). Jednak, zdaniem Heideggera, słowo to, miast otwierać, zamyka drogę do pytania o nią. Dzieje się tak, gdyż stwierdza ono raczej identyczność niż wzajemne odniesienie dwóch różnych „rzeczy”. A przecież myślenie i bycie, pozostając we wzajemnej przynależności i pokrewieństwie, różnią się od siebie. Stanowią dwa nierozłączne, co prawda, lecz jednocześnie wyróżnione momenty jawienia się. „To samo” jest więc słowem zagadkowym. Ma określać współprzynależność, a jednocześnie nie pozwala na to. „Określenie »to samo« w najmniejszym nawet stopniu nie mówi, pod jakim względem i z jakiej racji coś różnego zgadza się w tym samym.”<sup>27</sup>

Słowo „to samo” wydaje się zatem nie dodawać niczego do sensu współprzynależności myślenia i bycia ponad to, co mówią same greckie słowa νοεῖν i εἶναι. Ich współprzynależność podporządkowuje, z jednej strony, myślenie różnicy ontologicznej, której ujawnienie jest tym, ze względu na

<sup>25</sup> Tenże, *Moira...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>26</sup> Tamże, s. 223.

<sup>27</sup> Tamże, s. 214.

co myślenie „jest”. Z drugiej zaś strony, uzależnia samą różnicę od myślenia, poza którym nie ujawnia się, czyli – w myśl transcendentальной logiki – nie „jest”. Zdaniem Heideggera, w tym greckim określeniu współprzynależności pozostaje niepomyślana jej istota – prześwit. Nie mówią o nim ani νοεῖν ani εἶναι. Wydaje się, że nie mówi też „to samo”:

Czy w powiedzeniu Parmenidesa znajdujemy jakąś ostoję, aby na odpowiedniej drodze wypytać się o rozwinięcie dwoistości, aby istoczące w niej usłyszeć w tym, co przemilcza zagadkowe słowo powiedzenia? Bezpośrednio nie znajdujemy żadnej ostoi.

Tymczasem musi rzucić się w oczy, że zagadkowe słowo [„to samo” – przyp. mój, P.A.] znajduje się na początku (...) powiedzenia o stosunku myślenia i bycia. (...) Co w powiedaniu powiedzenia oznacza przestawny szyk słów na początku powiedzenia? Co Parmenides chciał zaakcentować (...)? Przypuszczalnie jest to ton podstawowy. Brzmi w nim antycypacja tego, co powiedzenie ma właściwie do powiedzenia.<sup>28</sup>

Parmenidejski fragment nic bezpośrednio nie mówi na temat trans-transcendentального „poza”. Heidegger uważa jednak, że ten, kto już „nastawił się” i nastroił swoje myślenie na poszukiwanie tego nieujawnialnego „poza”, może odnaleźć jego ślad w formie parmenidejskiego fragmentu. Tym, co w niej zastanawiające, jest przestawność szyku. Słowo „to samo” jako orzecznik zajmuje w zdaniu pierwszą pozycję. Pozycję zwykle zajmowaną przez podmiot, którym w tym wypadku jest „myślenie i bycie”. Heidegger uważa, że w tej formalnej osobliwości, w szczególnym akcencie zdaniowym, wywołanym zmianą szyku, jest już antycypowany, skryty dla nieuważnego ucha, nowy wymiar treści. „Uważna” – nastawiona na szukanie śladów „poza” ontologii – analiza formy ma zbliżyć do ukrytej treści. Do tego, odważa się stwierdzić Heidegger, co rzeczywiście fragment ma do powiedzenia.

Jeżeli za τὸ αὐτό szukamy trans-transcendentального „poza”, wówczas niepokojący szyk powiedzenia odsyła do odmiennej interpretacji jego treści. Powiedzenie nie brzmi: Tym samym jest myślenie i bycie, lecz: To samo jest myśleniem i byciem. Heidegger pisze: „Zagadkowe słowo τὸ αὐτό, to samo, którym zaczyna się powiedzenie, nie jest już postawionym na początku orzecznikiem, lecz podmiotem, czymś leżącym u podstaw, niosącym i utrzymującym.”<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Tamże, s. 219.

<sup>29</sup> Tamże, s. 221.

Słowo „to samo” jest dlatego podmiotem zdania, którego orzecznikiem jest „myślenie i bycie”, ponieważ kryje się za nim nie-skrytość. To ona jest „podmiotem” dla myślenia i bycia oraz ich współprzynależności. To ona „zabezpiecza [myślenie jako – przyp. mój, P.A.] branie-pod-uwagę na jego drodze do skupiającego odbierania uobecniania czegoś uobecniającego się” i zapewnia w ten sposób „współprzynależność dwoistości i wychodzącego w niej na jaw myślenia”.<sup>30</sup>

To, co Heidegger słyszy w τὸ αὐτό, jest tym samym, co dostrzega w formie słowa ἀ-λήθεια („nie-skrytość”). Heidegger próbuje wskazać zacieraający się ślad, który uprawomocni jego próbę myślenia skrytego „poza” – Innego ontologii. Nieuchwytny w języku transcendentnej ontologii ślad tego, co ogranicza ontologiczny dyskurs.

#### 4. KU PRZEZWCYFIĘNIU TRANSCENDENTALNEGO MYŚLENIA

Myślenie transcendentale, będąc tożsame z fenomenologią, czyli pytając o „jak” jawienia się, nie może wykroczyć poza to, co możliwe do ujawnienia. Kręsem jest tu odkrytość jako samoujawnianie się (struktury) jawienia, a więc współprzynależności myślenia i bycia. Początkiem, czyli punktem wyjścia, to, co ujawniane – byt.

Dokonując destrukcji tradycji, Heidegger zastanawia się, czy możliwe jest zaprojektowanie namysłu przekraczającego transcendentale myślenie. Namysłu, który objąłby pytaniem samoujawniającego się strukturę, nie wychodząc już od strony ujawnianego w niej bytu. Ślad pozostawiony w wypowiedzi Parmenidesa i obecny w słowie ἀλήθεια ma pozwolić na taką próbę. Można – a skoro można, to trzeba, wymaga tego radykalizm myślenia – zapytać, jak „jest” ta struktura. Wraz z możliwością tego pytania otwiera się droga do myślenia, które nie jest już transcendentale, czyli ontologiczne. Do myślenia, które obejmowałoby nie-skrytość, które uczestniczyłoby w niej nie jako moment ujawniania, ale żywi o (das Element) uczestniczący w skrywaniu się nie-skrytości, w dzianiu się ἀλήθεια.

Heidegger, dzięki dokonanej destrukcji, może przystąpić do projektowania myślenia, które, stanowiąc „żywiol” nie-skrytości, z jednej strony, będzie uczestniczył w umożliwianiu przez nią jawienia, a z drugiej strony „ocali” skrywającą się nieskrytość przed całkowitym zapoznaniem. Projektów ma doprowadzić myślenie filozoficzne do ukazywania tego, co nieujawnialne.

<sup>30</sup> Tamże, s. 222.

Jak rozumieć sens i konieczność tej próby? Wydaje mi się, że Heidegger chce zapytać o „całość”, czyli zarówno o ujawniający się, jak i pozostający skrytym wymiar „rzeczywistości” – tego, co jest, i jego struktur (bycia). Ujęcie „całości” było też intencją myślenia transcendentale. Heideggerowska destrukcja pokazała jednak, że ujmuje ono tylko jeden z jej wymiarów. Gdy myślenie to pytało o warunek możliwości jawienia się, docierało do bycia jako samoujawniającej „dążności” samego bytu. W perspektywie transcendentale bycie utożsamione z ujawnianiem bytu jest jego samojawnością i jako takie pretenduje wraz z bytem (jako różnica ontologiczna) do bycia ostatecznym ujęciem „całości”. W tej perspektywie bycie uchwytyjemy, patrząc na jawiący się byt. Jest ono jego transcendentale strukturą. Ujawnionym „kształtem” jego „wnętrza” – jego wewnętrzną strukturą. Jest wiodącą pozwalającego się zobaczyć (jawiącego się) bytu.

Myślenie transcendentale nie obejmuje „całości”, ponieważ wychodząc od bytu, ujmuje jego widoczność, czyli byt i nic więcej. Dla „późnego” Heideggera staje się jasne, że ujęcie „całości” nie może rozpoczynać od pytania o byt, ale o bycie w jego radykalnej inności, w jego nie-skrytości. W tym celu zastępuje on słowo „struktura” (*Struktur*) słowem „spojenie” (*Gefüge*). Termin ten zachowuje sens „struktury” jako tego, co umożliwia byt, lecz wolne jest od jednostronności myślenia „od strony bytu”. Spojenie nie jest kształtem bytu, ale spajającą dynamiką. To jej dynamiczne, spajające fugi (*Fuge*) umożliwiają jawność i strukturalną spoistość bytu. Posłużmy się obrazem. Do istoty murarskiej fugi należy to, że im lepiej spełnia swe zadanie, tym spójniej i doskonale rzuca się w oczy spojona przez nią budowla jako spójna i trwała całość. Fuga zaś jest wtedy prawie niedostrzegalna, nie skupia na sobie uwagi. To jednak właśnie ona utrzymuje budowlę w całości. Podobnie i tu, byt i jego struktura ujawnia się dzięki fugowaniu, które pozostaje skryte.

Aby objąć myśleniem „całość”, trzeba, wedle Heideggera, myśleć spojenie, czyli d y n a m i k ę – dzianie się, które jest nieujawnialnym skryciem umożliwiającym jawienie. Trzeba wyjść od dziania się bycia, któremu byt jest „podporządkowany”, a nie od statycznej i „władczej” obecności tego ostatniego. W relacji byt–bycie *genetivus possessivus* musi zostać odwrócony. Nie „bycie bytu”, ale „byt bycia”.

\* \* \*

Wszystko to nie zostało pomyślane przez Greków, ale, zdaniem Heideggera, zostało przez nich niejasno doświadczone. Heidegger, poszukując w greckim doświadczeniu rzeczywistości śladu nie-skrytości, chce zyskać „podstawę” do zapytania o „poza” sięgającej Parmenidesa transcen-

dentalnej tradycji naszego myślenia. Chce „uzasadnić” jako możliwy krok, którego dokonał w 1936 roku, myśląc i pisząc swoje *Przyczynki do filozofii*. *Przyczynki*, które jako myślenie Innego bycia („poza” różnicy ontologicznej), muszą być również projektem Innego niż νοεῖν i λέγειν myślenia, Innej ich współprzynależności.

### Summary

Transcendental thinking is one of the most important forms of philosophical thinking in general. On the one hand, it is a tradition of thinking, which has its roots in the critical book by Kant – on so-called transcendentalism. On the other hand, it is a form of consideration that was much more widespread throughout the ages – the style of transcendental thinking. Heidegger in *Introduction to Being and Time* creates his own form of transcendental thinking, which is identified with phenomenology and ontology. This thinking overcomes modern transcendentalism.

Transcendental thinking as ontology takes its roots from Greek philosophy. In my dissertation I attempt to present Heidegger's relation to early Greek thought. The most fundamental texts to grasp the essence of this relation are Heidegger's interpretations of Parmenides' sentence: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. In these interpretations Heidegger defines the explicative extremes of transcendental thinking, including his own attempt in *Being et Time*. These interpretations are a preparation to the overcoming of not only modern transcendentalism but all transcendental thinking (all ontology) in *Beiträge zur Philosophie*.

In my dissertation I present Heidegger's reconstruction of the early Greek sense of „thought” as the relationship between νοεῖν and λέγειν. Next I describe the early Greek sense of „being” as εἶν (the ontological difference). According to these Heidegger's hermeneutic explanations, Parmenides' thought shows itself as the first form of transcendental thinking in the history. Thinking is „the perception” of self-appearing in the ontological difference.

To make his own attempt at overcoming transcendental thinking (ontology) possible Heidegger shows that the explicative power of early Greek thought is limited. Greeks don't question reality deeply enough. They don't consider the ground of the transcendental relationship between being and thinking, and the ground of the ontological difference. Heidegger finds this groundless basis in two early Greek words: τὸ αὐτὸ and ἀ-λήθεια, which aren't considered by Parmenides or any other Presocratics.

PIOTR AUGUSTYNIAK, absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zajmuje się filozofią niemiecką (Eckhart, idealizm niemiecki, Heidegger).  
E-mail: paugusty@o2.pl

PIOTR DUCHLIŃSKI

## CZY ROMAN INGARDEN STWORZYŁ TEORIĘ WARTOŚCI

### WPROWADZENIE

Niniejszy tekst jest pisany nie „z” teorii wartości Romana Ingardena, lecz „o” teorii wartości.<sup>1</sup> Zakłada zatem perspektywę metafizyczną. Za A. B. Stępień można przyjąć, iż metafizyka to „nauka o metodologicznym i epistemologicznym aspekcie filozofii, to dziedzina badań zajmująca się strukturą i funkcjonowaniem filozofii ze względu na prawdziwość jej rezultatów i celem oceny tych rezultatów”<sup>2</sup>. Metafizyka tak rozumiana jest ujęta w klamry klasycznej metodologii nauk. Jej przedmiotem badań nie są nauki formalne, lecz realne.<sup>3</sup> Podchodząc do przedmiotu badań, metafizyka nie konstruuje go, stąd też w żadnym wypadku nie może ona zastąpić samej filozofii. Nie ogranicza się ona także do semiotycznej analizy języka filozoficznego. Uznaje wprawdzie potrzebę takiej analizy, lecz przeprowadza ją w szerszym kontekście pragmatycznym, w którym uwzględnia cały splot założeń.

<sup>1</sup> Pomysł na ujęcie teorii Ingardena w szerszej optyce metafizycznej poddał mi ks. Prof. dr hab. T. Biesaga, któremu dziękuję za cenne krytyczne uwagi, pozwalające mi lepiej dopracować tekst.

<sup>2</sup> A. B. Stępień, *Co to jest metafizyka?*, w: *Studia metafizyczne. Dyscypliny i metody filozofii*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, s. 345.

<sup>3</sup> Chodzi tutaj o to, że filozofia to nauka realna, dotyczy bowiem rzeczywistości.

Dysponując zatem szerokim ujęciem metafizologii, można przyglądać się postulowanej przez R. Ingardena ogólnej teorii wartości. Zwłaszcza że pojawiają się takie głosy krytyczne, które protestują przeciwko nazywaniu Ingardenowskiej koncepcji wartości teorią, mówiąc, że „byłoby to pewną przesadą”<sup>4</sup>. Krytykuje się bowiem nie tylko samą teorię wartości, ale w ogóle pomysł jej stworzenia, który oparty jest na nieuzasadnionych deklaracjach.<sup>5</sup> Aby przekonać się, czy rzeczywiście argumentacja Ingardena to zbiór niepowiązanych ze sobą logicznie pseudouzasadnień, trzeba bliżej przyjrzeć się deklaracjom, które poczynił autor, przystępując do analiz z dziedziny ogólnej teorii wartości. W związku z tym przywołamy w pierwszej kolejności koncepcję fenomenologii, następnie ontologii, która wyznacza horyzont aksjologicznych dywagacji filozofa. Następnie przedmiotem analiz będzie zagadnienie prawdziwości zdań ontologicznych (esencjalnych). Przywołanie problematyki prawdy można uznać za centralny punkt analiz. Rozstrzygnięcia w teorii prawdy, następnie zaś rekonstrukcja deklarowanego projektu teorii wartości w optyce teorii pytań pozwolą na sformułowanie ostatecznej konkluzji. Wreszcie po przywołaniu tych problemów będziemy mogli sobie odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście Ingarden stworzył teorię wartości, czy też nie.

## 1. ROZUMIENIE FENOMENOLOGII

Ingarden uprawia filozofię w tej samej tradycji badawczej co E. Husserl.<sup>6</sup> I choć przejął od Husserla zasadnicze zręby metody fenomenologicznej, to jednak zdołał wypracować własną jej wersję. O fenomenologii Ingardena można powiedzieć, iż jest mocno zaangażowana ontologicznie. Wprawdzie i Husserlowi nie były obce ontologiczne analizy części i całości, to jednak nie zdołał on rozwinąć takiej postaci ontologii, z jaką mamy do czynienia u Ingardena. Polski fenomenolog przyjął także te same metodologiczne postulaty, dotyczące fenomenologii, co i jego mistrz.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> A. Niemczuk, *Ingardenowska koncepcja wartości: analiza i krytyka*, w: *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, red. J. Dębowski, Lublin 1993, s. 125.

<sup>5</sup> Tamże, s. 133.

<sup>6</sup> A. T. Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii: ontologiczny, transcendentny i kosmiczny, i rola R. Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne”, Wydanie Specjalne, Warszawa 1972, s. 175-209.

<sup>7</sup> Metodologiczne postulaty fenomenologii przejrzyszcie oraz z dużą dozą ścisłości omawia W. Stróżewski. Tenże, *O metodzie fenomenologii*, w: *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 78-98.

Na pierwszym miejscu traktował on fenomenologię jako naukę<sup>8</sup>, bezzałożeniową oraz niedogmatyczną<sup>9</sup>. Trzeba pamiętać, że Ingarden żył w czasie intensywnego rozwoju nauk szczegółowych, na jego oczach rozwijał się także pozytywizm logiczny, który lansował koncepcję nauki opartą na schemacie fizykalistycznym. Naukowe, zgodnie z duchem pozytywizmu logicznego, jest to, co jest empirycznie weryfikowalne oraz intersubiektywnie sprawdzalne. Zdając sobie sprawę z epistemologicznych wymagań – jakie postawiło filozofii Koło Wiedeńskie – Ingarden postuluje własną wizję filozofii – fenomenologii jako nauki ścisłej. Ścisłości fenomenologii nie gwarantują jednak żadne empiryczne strategie weryfikacji. Poświadczą ją natomiast bezpośrednio doświadczenia. Dyrektywa metodologiczna odwołująca się do bezpośredniego doświadczenia konstatuje, iż „ostatecznie źródłem i podstawą wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednio doświadczenie”<sup>10</sup>. W bezpośrednim doświadczeniu „przedmiot jest dany sam, w oryginale (»osobiciście«), czyli, jak mówił Husserl – jest cieleśnie samoobecny”<sup>11</sup>. Bezpośrednie doświadczenie nie zawęży się ani do spostrzeżenia zewnętrznego zmysłowego, ani też do doświadczenia wewnętrznego. Od strony epistemologicznej zasada bezpośredniego doświadczenia odkrywa przed nami istotne założenia fenomenologii, mianowicie: bezpośrednio doświadczenie jest źródłem danych, a także „ma moc uzasadniającą, motywującą z jednej strony nasze przekonania, z drugiej weryfikującą uzyskane pojęcia i sądy o danych przedmiotach”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992.

<sup>9</sup> Fenomenologia jest rozumiana jako fundamentalizm epistemologiczny. Głosi on, iż istnieje możliwość wyróżnienia wiedzy pewnej oraz niepowątpiewalnej. Wiedza pewna wyraża się poprzez zdania bazowe, które stanowią uzasadnienie dla innych zdań systemu. Dla fenomenologii obszarem niepowątpiewalnej wiedzy jest przede wszystkim świadomość jako czyste *residuum*, właściwy obszar badań filozoficznych. Ważne jest pytanie, na ile fundamentalizm fenomenologii można łączyć z ideą bezzałożeniowości. Zdaniem S. Judyckiego fenomenologii można przypisać fundamentalizm, ale niekonieczne bezzałożeniowy. Fenomenologia, aby wyjaśnić strukturę wiedzy, przyjmuje jakieś pierwotne dane, od których zależy w dalszej konsekwencji nasza aktywność poznawcza. S. Judycki, *Fenomen i analiza*, w: *Studia metafizyczne...*, dz. cyt., s. 213-234. Wydaje się również, że całkowitej bezzałożeniowości nie postulował sam Ingarden, zważywszy na to, że uznawał on konieczność pojęć potocznych, służących w pierwszym etapie deskryptywnym za pewne wskaźniki orientowania się po danych naocznych.

<sup>10</sup> R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 290.

<sup>11</sup> Tamże, s. 292.

<sup>12</sup> Tamże.

Ingarden przyjmuje maksymalistyczną koncepcję doświadczenia. Trzeba tutaj zwrócić uwagę, iż doświadczenie pokrywa się z punktem wyjścia filozofowania w ogóle.<sup>13</sup> Maksymalizmowi w teorii doświadczenia towarzyszy także egzystencjalny pluralizm, jeśli chodzi o możliwość przedmiotów doświadczenia. Otóż w punkcie wyjścia trzeba przyjąć wariant istnienia wielości możliwych przedmiotów doświadczenia. Każdy z przedmiotów może być ujęty w odnośnych aktach poznania bezpośredniego. Ingarden wystrzega się zatem formułowania jakichkolwiek praw, które ograniczałyby wielość możliwych przedmiotów doświadczenia.<sup>14</sup> Jako że sytuacja taka jest zawsze możliwa, a historia filozofii już nie raz dostarczała nam przykładów posługiwania się brzytwą Ockhama, w związku z tym w punkcie wyjścia „należy zneutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów w znaczeniu logicznym, dopóki odpowiednie bezpośrednie poznanie (doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu) nie wykaże ich prawdziwości”<sup>15</sup>. Tym samym istnieje możliwość zrealizowania „powrotu do rzeczy”<sup>16</sup>. Powrót do „samych rzeczy” oznacza w tym wypadku zawieszenie wszelkiego rodzaju pojęć oraz teorii, które mogłyby zakłócić bezpośrednie doświadczenie przedmiotu. Dopuszczenie bowiem do głosu różnego rodzaju pojęć, teorii czy też obiegowych przesądów uniemożliwia dojrzenie tego, co rzeczywiście jest istotne w matni doświadczenia. Przyjęcie tak radykalnie ateoretycznego punktu wyjścia jest uzasadnione tym, iż fenomenolog musi mieć żywy i naoczny kontakt z przedmiotami badania. Także pojęcia, które powstają podczas kolejnych stopni rozwoju teorii, nabierają swojej ważności przez bezpośredni kontakt z danymi doświadczenia. Okazuje się jednak, iż sam Ingarden zwracał uwagę na problemy, do jakich prowadzi radykalne postulowanie ateoretyczności. Wyzbycie się bowiem wszelkich pojęć uniemożliwiłoby w ogóle identyfikację danych doświadczenia. Stąd też ukazujące się w bezpośrednim doświadczeniu dane domagają się od percypującego je podmiotu jakiegoś opisu czy poklasyfikowania. Ten zaś dokonuje się tak czy inaczej za pomocą jakiegoś schematu konceptualnego. Ingarden pisze, iż takim schematem konceptualnym potrzebnym – jak zaznacza – do tymczasowego scharakteryzowania danych doświadczenia jest język potoczny.<sup>17</sup> Pomimo se-

<sup>13</sup> Analizę punktu wyjścia przeprowadza w filozofii, przede wszystkim w epistemologii, A. B. Stępień w pracy *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin 1966.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 56-78.

<sup>15</sup> Tenże, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 293.

<sup>16</sup> Tamże, s. 294.

<sup>17</sup> Również i pojęcie w a r t o ś c i Ingarden zapożycza z języka potocznego.

mantycznej nieprecyzyjności języka potocznego jego kategorie są jednak „żywe” oraz przez wszystkich intuicyjnie zrozumiałe. W związku z tym nadają się one do początkowego pogrupowania przedmiotów, oddzielenia ich od siebie. Rola pojęć języka potocznego kończy się wtedy, kiedy uzyskujemy bezpośredni wgląd w przedmiot.<sup>18</sup>

Bezpośrednie doświadczenie ma wiele modalności: spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne oraz wewnętrzne, percepcja estetyczna, intuicja aksjologiczna, a także poznanie aprioryczne.<sup>19</sup> Szczególnie tej ostatniej modalności bezpośredniego poznania fenomenologowie poświęcają najwięcej analiz. Ingarden przeprowadza analizy dotyczące poznania apriorycznego w *Dążeniu fenomenologów* oraz w pracy *U podstaw teorii poznania*. Do problematyki poznania apriorycznego nawiązuje on właściwie w każdej z rozwijanej przez siebie dziedzinie badań. Można powiedzieć, że za cel fenomenologii stawia on aprioryczne poznanie istoty przedmiotów.<sup>20</sup> Mówiąc o bezpośrednim poznaniu apriorycznym, ma on na myśli „materialne poznanie aprioryczne”<sup>21</sup>. Materialne, gdyż dotyczy ono jakościowego uposażenia przedmiotów.<sup>22</sup>

Od strony epistemologicznej poznanie aprioryczne jest, po pierwsze, źródłem wiedzy o pewnych typach przedmiotów oraz stanowi matnię uzasadnienia odnośnych sądów wydawanych o tychże przedmiotach.<sup>23</sup>

Determinując bliżej charakter poznania apriorycznego, Ingarden zestawia je z bezpośrednim poznaniem spostrzeżeniowym, tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Zasadnicza różnica między tymi poznaniem ustawia się na linii: 1) przedmiotu, 2) aktów, 3) treści, 4) wartości poznawczej.

Jeśli chodzi o różnicę między przedmiotami: przedmiotem doświadczenia zmysłowego są przede wszystkim rzeczy materialne, procesy, bytujące w czasie i przestrzeni. W związku z tym, że przedmioty te istnieją w czasie, mają określony początek i koniec, bowiem w naturę przedmiotów indywidualnych egzystujących w czasie wpisana jest kruchość ist-

<sup>18</sup> R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 306-307.

<sup>19</sup> A. B. Stępień, *Rodzaje poznania bezpośredniego*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999.

<sup>20</sup> R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 318-319.

<sup>21</sup> Tamże, s. 321.

<sup>22</sup> Także i k o n i e c z n o ś ć poznania apriorycznego uwarunkowana jest jakościowym uposażeniem jego przedmiotu. Nie wynika ona zatem, tak jak było u Kanta, z formalnej struktury aktów poznania.

<sup>23</sup> Ciekawą analizę poznania apriorycznego jako źródła wiedzy przeprowadza S. Judycki. Tenże, *Wiedza a-priori – struktura problemu*, w: *Studia metafizyczne*, red. A. B. Stępień, J. Wojtyśiak, Lublin 2002, s. 19-93.

nienia.<sup>24</sup> Natomiast inna sytuacja zachodzi w przypadku przedmiotu poznania apriorycznego. Należą do niego „przedmioty idealne i stosunki między nimi. Nie są one ani w czasie, ani w realnej przestrzeni.”<sup>25</sup> Przedmioty idealne są niezmiennie, w swoim sposobie istnienia nie są zależne od jakichkolwiek przedmiotów realnych, a także nie zachodzą między nimi żadne związki uwarunkowania przyczynowego. „Niektóre z przedmiotów idealnych są mianowicie tego rodzaju, że mogą istnieć przedmioty realne będące ich konkretyzacjami, jakby ich ucieleśnieniem w innym *modus existentiae*.”<sup>26</sup>

Analizując natomiast różnicę między aktami doświadczenia spostrzeżeniowego i aktami poznania apriorycznego, Ingarden stwierdza, iż „akty doświadczenia, w szczególności spostrzeżenia zmysłowego, są z istoty swojej tego rodzaju, że nie są samowystarczalne”<sup>27</sup>. Uzyskana za ich pomocą wiedza posiada zawsze charakter częściowy. Poza tym jeden akt spostrzeżenia zmysłowego nie jest w stanie dostarczyć kompletnej wiedzy o treściowym uposażeniu przedmiotu. W związku z tym każdy poszczególny akt jest warunkowany przez wyniki poznawcze innych aktów, dotyczących tego samego przedmiotu. Spostrzeżenie zmysłowe dostarcza wiedzy, która jest niekompletna oraz niepewna. Inaczej jest w przypadku poznania apriorycznego. Tutaj „poznanie jest gotowe, bezwzględnie pewne w swym charakterze i zupełne w swojej zawartości”<sup>28</sup>. W przeciwieństwie do poznania empirycznego poznanie aprioryczne jest, zdaniem Ingardena, bezwzględnie pewne, gdyż dostarcza całościowej wiedzy o swoim przedmiocie. Ten zaś ukazuje się jako całość „całkowicie w sobie zamknięta”<sup>29</sup>.

Zasadnicza jednak różnica – jak podkreśla Ingarden – ujawnia się w momencie przejścia do analizy różnicy w treściach aktów. Wychodząc ponownie od analizy poznania spostrzeżeniowego, tym razem filozof koncentruje się bardziej na jego strukturze i tym, co jest w niej dane. „Spostrzegając mianowicie jakąś rzecz, uchwytyjemy ją wprawdzie bezpośrednio, to znaczy, że zjawia się ona podmiotowi spostrzegającemu w oryginale, osobiście, niemniej jednak dokonuje się to w ten sposób, że podmiot doznaje w przebiegu spostrzegania zmiennych »wyglądów«, poprzez które przejawia się samoosobiście rzecz spostrzeżona.”<sup>30</sup> Nie wnikając bliżej w Ingardenowską

koncepcję „wyglądów”, trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Otóż istnieje aprioryczne prawo przyporządkowania konkretnie przejawiających się w spostrzeżeniu wyglądom odpowiednim jakościom przedmiotowym, które znajdują się w rzeczy spostrzeganej. Ingarden komplikuje sprawę z wyglądami, kiedy twierdzi, iż wyglądom nie uświadamiamy sobie, lecz ich doznajemy. A kiedy próbujemy skierować ku nim intencję świadomości, wówczas dokonujemy jak gdyby ich sparaliżowania i oderwania od pierwotnej funkcji przeżywania. Ingarden rozwiązuje ten problem tak: można badać wyglądy, ale w ścisłym związku z ukazywanymi poprzez nie rzeczami, ubocznie zaś można sobie przy tym uświadamiać, czego się doznaje. Trudności tego ujęcia nie będę tutaj omawiał. Przechodząc w dalszej analizie do poznania apriorycznego, Ingarden zaznacza, iż nie polega ono na „doznawaniu wyglądom”<sup>31</sup>. Jak już wspomniałem, przedmiot poznania apriorycznego dany jest jako „cały naraz”.

Poznanie aprioryczne jest niezależne, jeśli chodzi o wartość poznawczą, od poznania spostrzeżeniowego. I choć poznanie spostrzeżeniowe jest warunkiem koniecznym, na którego podłożu dochodzi do aktu poznania apriorycznego, gdyż dostarcza mu niezbędnego materiału, to jednak jest od niego niezawisłe w „mocnym sensie”. Także „żadne spostrzeżenie zewnętrzne czy wewnętrzne, czy jakiegokolwiek inne poznanie przedmiotów świata realnego, nie uzasadnia ani nie może uzasadnić poznania apriorycznego”<sup>32</sup>. Raz uzyskany przy pomocy poznania apriorycznego rezultat poznawczy jest prawdziwy. Nie może zatem ulec zmianie wskutek takich, a nie innych spostrzeżeń.<sup>33</sup>

Prowadzone na szeroką skalę w fenomenologii badania nad poznaniem apriorycznym mają za zadanie dostarczenie przesłanek dla teorii dedukcyjnych oraz określenie granic możliwości poznania empirycznego. Poznanie aprioryczne oraz metoda ideaacji ma także swoje zastosowanie w ontologii oraz innych dziedzinach filozoficznych. Nas interesuje jednak, jak Ingarden skorzystał z przyjętej przez siebie koncepcji fenomenologii w projekcie ogólnej teorii wartości. Na ile założenia metody fenomenologicznej uwzględniają postulowany przez filozofa projekt ogólnej teorii wartości, przekonamy się podczas analizy przedłożonych w nim problemów.

<sup>24</sup> R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, dz. cyt., s. 330.

<sup>25</sup> Tamże, s. 331.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 332.

<sup>28</sup> Tamże, s. 333.

<sup>29</sup> Tamże, s. 334.

<sup>30</sup> Tamże, s. 336.

<sup>31</sup> Tamże, s. 339.

<sup>32</sup> Tamże, s. 351.

<sup>33</sup> Tamże, s. 339-341.



## 2. KONCEPCJE ONTOLOGII

Wszystkie rozważania polskiego fenomenologa dokonują się w ramach ontologii.<sup>34</sup> Ingarden jako pierwszy z fenomenologów opracował zakrojoną na szeroką skalę koncepcję badań ontologicznych. I choć projekt ten nie został przez niego do końca urzeczywistniony, to jednak wytyczył kierunek badań dla następnych pokoleń fenomenologów.

Dla Ingardena ontologia to przede wszystkim filozofia pierwsza.<sup>35</sup> Wiadomo, że już od czasów Platona, przez Arystotelesa, św. Tomasza nakładano na filozofię pierwszą specjalne warunki metodologiczne. Miała ona bowiem dostarczać poznania niepodlegającego zwątpieniu, natomiast w kwestii uzasadnienia swoich twierdzeń miała to czynić w oparciu o swoją własną metodę.<sup>36</sup>

Ontologia w sensie metodologicznym jest niezależna od nauk szczegółowych. Cechuje ją charakter nauki niedogmatycznej, czyli takiej, która dysponuje własną dziedziną badań oraz poznaniem umożliwiającym z nią kontakt. Nie przyjmuje także żadnych założeń egzystencjalnych, dotyczących zarówno poszczególnych przedmiotów, jak i całości świata. Jest ona również „przygotowaniem metafizyki”<sup>37</sup>. W tym znaczeniu, że „zawiera pewne określone sądy o charakterze negatywnym. W szczególności zaś takie

<sup>34</sup> Na temat ontologii Ingardena istnieje spora literatura przedmiotowa. Zaznaczam tutaj najważniejsze pozycje: A. B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 17-26; tenże, *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1986, z. 2, s. 5-11; tenże, *Metafizyka a ontologia*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, z. 1, s. 85-98; W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 209-229; tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994; J. Tischner, *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 127-145; G. Kung, *Nowe spojrzenie na filozoficzny rozwój Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 145-157; S. Judycki, *Idea idealizmu: Kani, Husserl, Ingarden*, w: *Spór o Ingardena...*, dz. cyt., s. 77-88; K. Okopień, *Uprzedmiotowienie Krytyka ontologii Romana Ingardena*, Warszawa 1997.

<sup>35</sup> Zachodzi tutaj widoczna różnica między Ingardenem a tomizmem egzystencjalnym. Dla tomistów to metafizyka jest filozofią pierwszą, która dostarcza pryncypiów dla wszystkich metafizyk szczegółowych. Ingarden nie przyznaje metafizyce miejsca filozofii pierwszej z tego względu, że dotyczy ona tego, co istnieje faktycznie, tymczasem to, co ma być dane do stwierdzenia metafizyce, musi uprzednio być zbadane przez ontologiczną analizę. Ta zaś w ostateczności stwierdza niesprzeczność możliwych stanów rzeczy, które dopiero ma skonstatować w odpowiednim doświadczeniu metafizyka.

<sup>36</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003.

<sup>37</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1962, t. 1, s. 65.

sądy, które na podstawie wykrycia zawartości pewnych idei wykluczają pewne stany rzeczy z rzeczywistości jako niemożliwe.”<sup>38</sup>

Ontologia to także nauka aprioryczna. Stąd też tak bardzo ważna w jej strukturze jest rola poznania apriorycznego. Jednym bowiem z metodologicznych warunków uprawiania ontologii jest odpowiedź na pytanie: Za pomocą jakich aktów poznawczych ontologia kontaktuje się z dziedziną swoich badań?<sup>39</sup> Ingarden odpowiada, iż to poznanie aprioryczne kontaktuje nas z przedmiotem ontologii, jakim są idee oraz czyste jakości idealne.

Badania ontologiczne dotyczą „czystych możliwości i koniecznych związków między czystymi jakościami idealnymi, w których owe możliwości mają swoje źródło”<sup>40</sup>. „Czyste możliwości mają swoje źródło nie w jakichkolwiek faktach w świecie realnym, lecz jedynie w czystych jakościach i związkach między nimi, resp. zawartościach idei.”<sup>41</sup> Przedmiotem ontologii są także idee. Idee należą do dziedziny idealnego sposobu istnienia. Ingarden wyróżnia tak idee ogólne, jak np. idea człowieka w ogóle, oraz idee szczegółowe, np. jednostkowy trójkąt. „Každą ideą, pisze autor, odznacza się szczególną dwoistością budowy formalnej. Z jednej strony posiada mianowicie pewien dobór własności, które charakteryzują ją jako ideę, z drugiej zaś kryje w sobie pewną zawartość, w której występują idealne konkretyzacje pewnej mnogości czystych jakości.”<sup>42</sup>

Zasadniczo przedmiotem ontologii Ingardena jest przedmiot, najszerzej rozumiany jako „coś”<sup>43</sup>. Przedmiot ten może być analizowany w trzech perspektywach: egzystencjalnej, formalnej oraz materialnej. Każdy bowiem przedmiot istnieje jakimś sposobem istnienia, wtedy jest on przedmiotem ontologii egzystencjalnej, przedmiot też posiada określoną strukturę formalną, wokół której koncentrują się analizy ontologii formalnej. Tenże

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> A. B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, dz. cyt., s. 18.

<sup>40</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 49.

<sup>41</sup> Tamże, s. 50.

<sup>42</sup> Tamże, s. 51.

<sup>43</sup> „Przedmiot (łac. *obiectum*) w ontologii: (najogólniej) to, co jakkolwiek istnieje, w teorii poznania (w przeciwieństwie do podmiotu) to, co do czego odnoszą się akty świadomości; w logice: to, czemu można przypisać jakiś predykat lub do czego można odnieść pewną nazwę indywidualną, deskrypcję, wyrażenie deiktyczne. W zależności od przyjętych w danym kierunku założeń ontologicznych i epistemologicznych sformułowane są różnorakie koncepcje przedmiotu.” J. Wojtyśiak, *Przedmiot*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 448-451. Współcześnie wyróżnia się także następujące teorie przedmiotu: czysto ontologiczne, umiarkowanie ontologiczne, logistyczne, semiotyczne, fizykalne (empiryczne), epistemologiczne i transcendentálne. Por. J. Wojtyśiak, *Ontologia czy metafizyka*, w: *Studia metafizyczne*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, s. 101-135.

przedmiot posiada także uposażenie materialne, stąd też jest on przedmiotem ontologii materialnej.

W *Sporze o istnienie świata*, który jest głównym dziełem przedstawiającym ontologię, Ingarden rozwija tylko ontologię egzystencjalną, po czym przechodzi do zarysowania ontologii formalnej. Nie udało mu się jednak przeprowadzić badań w dziedzinie ontologii materialnej. Być może, pewnym zarzutem pod adresem ontologii Ingardena byłoby to, że od samego początku badania ontologiczne były już profilowane pod kontem sporu między idealizmem a realizmem. Można sądzić, iż podporządkowanie analiz ontologicznych określonej kierunkowi spowodowało, że poza jego zasięgiem znalazły się inne dziedziny badań, dla których po prostu zabrakło i miejsca, i czasu, aby je przeanalizować.

Analizy ontologiczne Ingardena oparte są na intuitywnym wglądzie w zawartość idei. W sposób szczególny metoda ta wychodzi na jaw przy ontologicznej analizie istnienia oraz przy uzmiennianiu określonych momentów bytowych.<sup>44</sup>

Ingarden krytycznie odnosi się do monizmu egzystencjalnego, który – zaprzeczając wielość sposobów istnienia – przyjmuje tylko jeden sposób istnienia, przeważnie realny. Polski fenomenolog opowiada się za pluralizmem egzystencjalnym, dlatego też wyróżnia kilka sposobów istnienia: realny (czasowy), intencjonalny oraz idealny. Wyróżnia także czasowe sposoby istnienia: przedmiot samoistny, zdarzenie oraz proces. Wszystkie wymienione sposoby istnienia penetruje ontologia przy pomocy intuitywnej analizy. Oprócz sposobów istnienia Ingarden intuitywnie dokonuje wypatrzenia różnego rodzaju kombinacji, czegoś, co określa mianem momentów bytowych. Píše, iż „sposobom istnienia przeciwstawiamy momenty bytowe jako coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da abstrakcyjnie wyróżnić, lecz z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione”<sup>45</sup>. Sposoby istnienia mają charakter tworów abstrakcyjnych drugiego rzędu. Odnaczają się one niesamodzielną egzystencjalną wyższego rzędu. Mogą one występować tylko i wyłącznie w obrębie sposobów istnienia.

Ingarden wyróżnia cztery pary momentów bytowych: autonomia-heteronomia, pierwotność-pochodność, samodzielność-niesamodzielność, niezależność-zależność. Kombinacja różnych momentów bytowych po-

<sup>44</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 80-92.

<sup>45</sup> Tamże, s. 92.

zwala na dokładniejszą determinację sposobów istnienia. Analizie tych momentów poświęca Ingarden całą ontologię egzystencjalną.

Badania ontologiczne Ingardena doprowadziły do skonstruowania swoistego rodzaju schematu pojęć egzystencjalno-ontologicznych. Ich celem była analiza możliwych przedmiotów w kontekście trzech pytań: o sposób istnienia, o formę oraz materię. Trzeba tutaj zaznaczyć, iż zamierzeniem Ingardena było przede wszystkim stworzenie ontologii otwartej, która nie miałaby charakteru zamkniętego systemu,<sup>46</sup> lecz byłaby otwarta na możliwość analizy nowych dziedzin przedmiotowych danych w doświadczeniu. Stąd też zrozumiałe jest to, dlaczego większość założeń, jakie postulował Ingarden, w punkcie wyjścia miały charakter warunkowy lub hipotetyczny, nie wyrażały natomiast apodyktycznej pewności.<sup>47</sup>

Ontologię Ingarden pojmował także jako naukę. Jak każda nauka, tak i ontologia jest pewnym zbiorem twierdzeń o dziedzinie przedmiotów, realnych, idealnych, intencjonalnych. Z tym, że twierdzenia ontologii, co wyraźnie podkreśla Ingarden, nie posiadają statusu twierdzeń zaangażowanych egzystencjalnie. Stwierdzenie bowiem, że dana idea posiada taką, a nie inną zawartość, nie oznacza przecież stwierdzenia jej istnienia. Ontologia zatem operowałaby tylko i wyłącznie na esencjalnych, dotyczących wartości idei. Analizy ontologiczne uprawiane są bowiem w rejonie, w którym obowiązuje redukcja fenomenologiczna, zatem istnienie nie jest brane pod uwagę. Z drugiej strony pojawia się tutaj problem: jeśli bowiem ontologia jest nauką, jej zdania winny coś stwierdzać, powinny być albo prawdziwe albo fałszywe, nie mówiąc już, że powinny podlegać intersubiektywnej kontroli. Czy zatem sądom esencjalnym przysługuje kategoria prawdy, czy też nie?

### 3. PRAWDZIWOŚĆ ZDAŃ ONTOLOGICZNYCH

Na zagadnienie prawdziwości zdań (tez) ontologicznych w systemie Ingardena zwrócił uwagę w swoim artykule A. B. Stępień<sup>48</sup>. „Jeżeli ontologia – pisał – miałaby być poznaniem o charakterze naukowym, musiałaby

<sup>46</sup> Ontologię Ingardena jako system zamknięty rozpatruje w swojej pracy A. Nowak. Tenże, *Ingarden contra Ingarden. Studium z pogranicza ontologii filozoficznej semiotyki i teorii wartości*, Kraków 1990.

<sup>47</sup> Stawianie hipotez ontologicznych jest wyrazem wstrzemięźliwości oraz krytycyzmu samego Ingardena wobec własnych rozważań.

<sup>48</sup> A. B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, dz. cyt., s. 17, 26.

dochodzić do szeregu ustaleń i stwierdzeń prawdziwych, musiałaby głosić określone tezy.<sup>49</sup> Problem ten dostrzega także W. Galewicz<sup>50</sup>, pisząc, iż koncepcja sądów ontologicznych daje się z trudem pogodzić z zakładaną przez Ingardena wersją klasycznej koncepcji prawdy. Jeśli bowiem okazałoby się, że ontologia rzeczywiście operuje sądami, którym nie przysługuje kwalifikacja prawdy, trudno jej przypisać charakter nauki. Zwłaszcza że sądy naukowe muszą przede wszystkim coś stwierdzać: konstatować pewne fakty.<sup>51</sup>

Ingarden problem prawdy porusza w kilku swoich dziełach. W pracy *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki* stwierdza, że „w szczególności można powiedzieć, iż to, że pewien sąd jest prawdziwy, nie znaczy nic innego jak to, że pewien stan rzeczy wyznaczony intencjonalnie przez jego konkretną treść zachodzi w odpowiedniej sferze bytowej w sposób określony przez funkcję stwierdzania tego sądu i tym samym zaspokaja odpowiednie roszczenie do prawdziwości w sposób zgodny z jego sensem”<sup>52</sup>. Mówiąc o prawdzie, Ingarden ma na myśli prawdę przede wszystkim z znaczeniu epistemologicznym. Tak rozumiana prawda jest własnością (cechą) sądów, zdań.

Prawdziwość sądu wiąże Ingarden z funkcją stwierdzenia, która jest istotnym elementem każdego sądu. Najbardziej wyraża się ona w sądzie kategorycznym. W nim bowiem „funkcja stwierdzenia polega na bezzastrzeżeniowym uznaniu pewnego stanu rzeczy określonego przez treść sądu, a jego roszczenie do prawdziwości dotyczy prawomocności tego uznania”<sup>53</sup>. Prawdziwość jest powiązana ze stanem rzeczy.<sup>54</sup> Jest on korelatem zdania prawdziwego. Funkcja stwierdzenia w „sensie mocnym” realizuje się w sądach kategorycznych, gdyż stwierdzony w nich stan rzeczy, zachodzi niezależnie od treści sądu, która ten stan wyznacza. Funkcja stwierdzania obecna w sądzie kategorycznym jest także „pod wpływem momentów egzystencjalnych w obrębie sensu sądu”<sup>55</sup>.

Inna sytuacja zachodzi już przy sądach warunkowych, których analizie Ingarden poświęca sporo miejsca. Jeśli chodzi o sąd warunkowy, to również w nim mamy do czynienia z funkcją stwierdzania pewnych stanów rzeczy, które są w jakiś sposób do siebie zrelatywizowane. Jednak, jak

podkreśla filozof, między funkcją stwierdzenia, która zachodzi w sądzie kategorycznym, a funkcją stwierdzania zachodzącą w sądzie warunkowym istnieje radykalna różnica. Funkcja stwierdzania nie realizuje się w tych sądach w „sensie mocnym”. „Odnosi się ona wprawdzie do koniecznego pociągania istnienia jednego ze stanów rzeczy pozostających w wyżej określonym związku bytowym przez drugi, ale nie uznaje w bycie ich efektywnego zachodzenia, jakkolwiek je dopuszcza.”<sup>56</sup> „Owo dopuszczenie jedynie jest niewątpliwie relatywne na podstawową funkcję sądu warunkowego i tym samym nosi na sobie charakter intencjonalnego istnienia.”<sup>57</sup> Stwierdzane stany rzeczy w sądach warunkowych mają charakter intencjonalny, bytowo heteronomiczny, w przeciwieństwie do stanów rzeczy, które konstatają sądy kategoryczne. Te mają charakter realny.<sup>58</sup>

Zagadnienie prawdziwości rozważał Ingarden także w związku z badaniami nad dziełem sztuki. W artykule *O tak zwanej prawdzie w literaturze* porusza problem *quasi*-sądów. Pisze tam, iż „zdania orzekające w dziele sztuki literackiej są czymś pośrednim między sądami a czystymi »powiedzeniami«, a więc – w mej terminologii – *quasi*-sądami”<sup>59</sup>. W *quasi*-sądach występuje moment stwierdzenia pewnej rzeczywistości, ale tylko na „pozór”. W dokonującym się w *quasi*-sądach stwierdzeniu nie chodzi o „możliwe wierne dostosowanie się do tego, co jest przed ich dokonaniem się, lecz przeciwnie, wyjście poza świat zastany, czasem nawet wyswobodzenie się od niego właśnie poprzez wytworzenie – na pozór – nowego świata”<sup>60</sup>. Można powiedzieć, iż *quasi*-sądy realizują funkcję stwierdzania w „słabym sensie”.

Zatem, aby sąd był prawdziwy, musi stwierdzać faktyczny stan rzeczy niezależnie od treści sądu. Tymczasem w *Sporze o istnienie świata* Ingarden pisze: „Sądy ontologiczne – jak już zaznaczyłem – są w o l n e o d u z n a n i a w s z e l k i e g o f a k t y c z n e g o (realnego lub nawet idealnego) istnienia.”<sup>61</sup> Analizując w płaszczyźnie ontologii np. ideę bytu materialnego, możemy, jak twierdzi filozof, wygłaszać szereg twierdzeń esencjalnych dotyczących zawartości tej idei, jej stałych oraz zmiennych. Możemy także formułować ściśle ogólne prawa ontologiczne na podstawie wglądu w zawartość idei. Takim prawem byłoby stwierdzenie, iż np. do idei rzeczy

<sup>49</sup> Tamże, s. 23.

<sup>50</sup> W. Galewicz, *Sądy ontologiczne a istnienie*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 2, s. 45-57.

<sup>51</sup> Tamże, s. 49-50.

<sup>52</sup> R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 316.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> A. Bilat, *Prawda i stany rzeczy*, Lublin 1995.

<sup>55</sup> Tamże, s. 257.

<sup>56</sup> Tamże, s. 318.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Nie wnikam tutaj bliżej w analizy przedmiotu formalnego i materialnego sądu.

<sup>59</sup> R. Ingarden, *O tak zwanej prawdzie w literaturze*, w: tegoż, *Szkice z filozofii literatury*, Kraków 1946, s. 174.

<sup>60</sup> Tamże, s. 124.

<sup>61</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 64.

materialnej należy to, aby była ona tworem rozciągląym. Wygłaszając to twierdzenie, tak naprawdę niczego się nie stwierdza. Twierdzenie to bowiem nie przesądza, czy faktycznie istnieje taki stan rzeczy, który wskazywałby, że rzecz materialna jest rozciąglą. Sama ontologia nie jest, zdaniem Ingardena, w możności stwierdzenia faktycznych stanów rzeczy. To już jest bowiem domeną metafizyki, gdyż ta dysponuje sądami egzystencjalnymi, które mogą stwierdzać skonstatowane w ontologicznej analizie stany rzeczy. Aczkolwiek Ingarden nie przeczył istnieniu ani potrzebie metafizyki, wręcz przeciwnie, wskazywał na jej konieczność jako na dopełnienie ontologii, to jednak w *Sporze o istnienie świata* poza deklaracjami o jej potrzebie i wyznaczeniu zagadnień, jakimi miałyby się zajmować, nie znajdujemy niczego innego. Na poziomie *Sporu* Ingarden pozostaje ontologiem.

Sądy ontologiczne mają zatem charakter sądów esencjalnych<sup>62</sup>. Dotyczą one pewnych idealnych stanów rzeczy, lecz nie stwierdzają ich istnienia. Wydaje się, iż między tak pojętymi sądami a przywołaną powyżej koncepcją sądu prawdziwego zachodzi sprzeczność. Sądy prawdziwe to przede wszystkim sądy kategoryczne, do tych sądów należałyby także sądy metafizyki, gdyby udało się znaleźć pomost łączący je z twierdzeniami esencjalnymi ontologii. Tymczasem Ingarden nie analizuje zagadnienia przekładalności jednych sądów na drugie. Wątpię nawet, czy coś takiego dałoby się przeprowadzić, przy tak radykalnie postawionej separacji metafizyki i ontologii. W każdym bądź razie, sądy ontologiczne to sądy czyste esencjalne, wolne od jakichkolwiek stwierdzeń dotyczących istnienia. Poza tym ontologia operuje tylko sądami warunkowymi, te zaś zgodnie z wykładnią samego filozofa zasadniczo różnią się między sobą, jeśli chodzi o moment stwierdzenia stanów rzeczy. Nawet jeśli twierdzenia ontologii mają charakter sądów warunkowych, niekategorycznych, to i tak stwierdzone w nich powiązania między własnościami idei niczego nie stwierdzają, poza faktem, iż dana idea ma taką, a nie inną budowę. Ich funkcja sprowadza się do ukazania powiązań rzeczowych między odkrytymi w intuicywnej analizie własnościami przedmiotów. To samo dotyczy twierdzeń określających wzajemne relacje między stałymi a zmiennymi. Tutaj również mamy do czynienia z esencjalną charakterystyką pewnej dziedziny bytu, która jednak w jakiś sposób „jest”, ontologia zaś nie stwierdza tego „jest”. Sądy ontologiczne zatem mają charakter czysto treściowy, w swojej zaś funkcji stwierdzania sposobów istnienia są po prostu „martwe”.

<sup>62</sup> W. Galewicz, *Sądy ontologiczne a istnienie*, dz. cyt., s. 50-51.

Istotnym bowiem elementem korelacji Ingardenowskiej koncepcji prawdy jest korelacja prawdy i bytu. Zdanie jest prawdziwe, jeśli „ustanawia w bycie” jakiś stan rzecz. Ta właśnie zasada korelacji wyklucza prawdziwość zdań esencjalnych, z tego względu, że nie „ustanawiają” one niczego w bycie. Zatem rodzi się pytanie, czy przysługuje im nawet kategoria fałszu.

W związku z tym pojawia się problem: Jeśli ontologia nie dysponuje sądami prawdziwymi, czyli nie ustanawia w bycie wyznaczonych przez intencjonalne treści sądów stanów rzeczy, to czy jest nauką? Nauka ma to do siebie, że stwierdza pewne fakty, tak samo zresztą jak metafizyka. Okazuje się jednak, że ontologia, która ma być podstawą nie tylko metafizyki, ale także ma być teoretycznie wcześniejsza od wszelkich nauk szczegółowych, nie dysponuje w ogóle żadnymi zdaniami prawdziwymi. W związku z tym pojawia się pytanie: W jaki sposób metafizyka może dokonywać stwierdzeń na podstawie danych ontologii, jeśli te nie są prawdziwe, i jak nauka – bo taka możliwość też zachodzi – może powoływać się na twierdzenia ontologii? Wobec faktu, że twierdzenia te nie są prawdziwe, nie są także uzasadnione. Więc czy mogą stanowić przesłanki dla czegokolwiek? Czy mogą może stanowić jakiekolwiek założenia w pytaniach wyznaczających kierunek badań?

#### 4. REKONSTRUKCJA I OCENA INGARDENOWSKIEJ TEORII WARTOŚCI

Punktem wyjścia rekonstrukcji teorii wartości R. Ingardena będzie analiza presupozycji pytań, które stawia filozof pod adresem ogólnej teorii wartości w artykule *Czego nie wiemy o wartościach*.

Najpierw jednak przyjrzymy się, jak Ingarden rozumie samą naturę pytania.<sup>63</sup> Otóż zdawał on sobie sprawę z poznawczej doniosłości pytań filozoficznych. W związku z tym w pracy *Pytania esencjalne* pisał: „jasne i jednoznaczne sformułowanie pytania, na które szukamy odpowiedzi, jest znacznie ważniejsze dla samego postępu badawczego”<sup>64</sup> niż sformułowanie pewnych sądów czy postawienie hipotez. Samo jednak sformułowanie pytania zawiera już w sobie pewne k w a n t u m w i e d z y, która w jakiś sposób wyznacza samą naturę pytania, a także profiluje intencjonalnie

<sup>63</sup> Nie wnikam tutaj w semiotyczno-fenomenologiczne analizy dotyczące struktury pytania, np. odróżnienie go od sądu. Przekracza to bowiem ramy niniejszego tekstu.

<sup>64</sup> R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, dz. cyt., s. 327.

odpowieź. Pomimo iż każde pytanie powstaje na skutek jakiejś niewiedzy, to jednak zakłada jakąś wiedzę niepełną w postaci różnego rodzaju presupozycji, w których założona jest wiedza o przedmiotach, których pytanie dotyczy. Ten element wiedzy jest, zdaniem Ingardena, koniecznym warunkiem postawienia wszelkiego pytania. Pytanie bowiem, które posiadałoby tylko i wyłącznie same niewiadome, po pierwsze, nie byłoby pytaniem, po drugie, nie zaistniałoby w ogóle możliwość jego postawienia.

Z pytaniem wiążą się także warunki trafności jego postawienia. Pierwszy warunek trafności nakłada na wchodzące w skład pytania, wiadome, konsekwencję wierności. Formułowanie pytań dokonuje się zawsze w oparciu o jakieś pojęcia. Stanowią one elementarne składowe każdego pytania. Otóż jeśli stawiamy pytanie, to, zdaniem Ingardena, musimy także przyjąć jako warunek konieczny wierność pojęć, a to znaczy, uznać, po pierwsze, ich sensowność oraz to, że wskazują na jakieś przedmioty, względnie na ich cechy. Drugi warunek trafności pytania nakłada na pojęcia wyznaczające wiadome zagadnienia, aby były dobrane tak, by zakładały obiektywne stany rzeczy, które warunkują dane zagadnienie. Ostatni warunek, na który wskazuje Ingarden, dotyczy niewiadomej pytania. Chodzi tutaj o niewiadome pytań typu: „czy”, „jak”, „gdzie”. Muszą być tak dobrane, aby ich znaczenie było odpowiednie co do zakresu wielkości mogących spełnić niewiadomą.<sup>65</sup>

W *Czego nie wiemy o wartościach* Ingarden pisze, iż należy zwrócić uwagę na „kilka podstawowych pytań z ogólnej teorii wartości i uświadomić sobie wyraźniej, że one są wciąż nie rozwiązane i dlaczego tak jest właściwie”<sup>66</sup>. Ingarden, diagnozując sytuację, jaka panuje w ogólnej teorii wartości, stwierdza, iż jest ona nie najlepsza ze względu na teoretyczny zastój. Pomimo wielości różnego rodzaju teorii, a ma tutaj na myśli Ingarden całą fenomenologiczną etykę wartości, nie udało się uzyskać odpowiedzi na szereg ważnych pytań dotyczących ogólnej teorii wartości. Dlatego intencją filozofa było „uświadomić sobie trudności, na jakie natrafia teoria wartości, po to, żeby szukać dróg i sposobów ich usunięcia, i uzyskania rzetelnych podstaw dla zasadnego uznania istnienia wartości jako przedmiotowych determinacji szczególnego rodzaju”<sup>67</sup>. Trudności te formułuje w sześciu pytaniach:

1. Na jakiej podstawie rozgranicza się podstawowe typy, a w parze z tym i dziedziny wartości?
2. Jaka jest formalna struktura wartości i jej stosunek do tego, co wartość „posiada” (do nosiciela wartości)?
3. W jaki sposób wartości istnieją i ile istnieją?
4. Co stanowi podstawę różnic między wartościami co do ich „wysokości” i czy da się ustalić ogólna hierarchia między nimi?
5. Czy istnieją wartości autonomiczne?
6. Jak się rzecz ma z tak zwaną „obiektywnością” wartości?<sup>68</sup>

Przywołane powyżej pytania mają przede wszystkim charakter w i e d z o t w ó r c z y. „Pytanie wiedzotwórcze to pytanie stawiane celem uzyskania jakiejś informacji o przedmiocie pytania, o wskazanym w samym sformułowaniu pytania stanie rzeczy.”<sup>69</sup> Pytania, które stawia Ingarden, podejmując problematykę ogólnej teorii wartości, mają dla niego bardzo ważne znaczenie. Oprócz tego, że są to pytania wiedzotwórcze, są to także pytania mocno problematyzujące. Od strony semiotycznej pytania te należą do grupy pytań rozstrzygnięcia. „Charakterystyczną cechą pytań rozstrzygnięcia jest to, że każde z nich ma tylko dwie odpowiedzi właściwe, będące zdaniem sprzecznymi.”<sup>70</sup> Pytania te zawierają także pozytywne i negatywne założenia. „Przez pozytywne założenia rozumie się stwierdzenie, że przynajmniej jedna odpowiedź właściwa na to pytanie jest prawdą, co jest równoważne alternatywie wszystkich odpowiedzi właściwych na to pytanie. Przez negatywne założenia pytania rozumiemy zaś stwierdzenie, że przynajmniej jedna z odpowiedzi właściwych na to pytanie nie jest prawdą, co jest równoważne alternatywie zaprzeczeń wszystkich odpowiedzi właściwych.”<sup>71</sup> Oprócz uwzględnienia zarówno pozytywnych, jak i negatywnych założeń obecnych w tych pytaniach ważne jest także uwzględnienie kontekstu pragmatycznego, w jakim zostały one postawione. Pozwoli to na głębsze zrozu-

<sup>65</sup> Tamże, s. 337-338.

<sup>66</sup> Tamże, s. 222.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 84. Rodzi się pytanie, czy nie należałoby uwzględnić jako logicznie pierwszych pytań dotyczących poznania wartości; np. jak poznajemy wartości. Tutaj cechą charakterystyczną tych pytań jest to, że uwzględniają tylko ontologiczne problemy.

<sup>69</sup> A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>70</sup> K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1975, s. 88; J. Pelc, *O poznawczej roli pytań*, w: *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki*, red. J. Pelc, Wrocław 1991.

<sup>71</sup> Tamże, s. 89.

mienie tkwiących w nich założeń, a tym samym pozwoli poprzez nie zrekonstruować projekt ogólnej teorii wartości.

W każdym z postawionych przez Ingardena pytań wiadomą jest nie „wartość”, lecz „wartości”. Niewiadomą zaś jest ontologiczna struktura wartości. Filozof nigdzie nie definiuje wartości. Postępując więc zgodnie z metodologią fenomenologii, nie ustala on sztywnego znaczenia pojęcia wartości, to dopiero miałoby być owocem długiej analizy. A jednak w pytaniach pojawia się pojęcie „wartości”, w liczbie mnogiej, co suponuje, iż filozof stoi na stanowisku pluralizmu aksjologicznego, dopuszczającego wiele rodzajów wartości. Pojęcie wartości, które pojawia się w powyższych pytaniach, zaczerpnięte jest ze schematu pojęciowego języka potocznego. To nie może oczywiście „zastąpić bezpośredniego poznania i pojęciowego ujęcia wartości, o które w danym przypadku chodzi”<sup>72</sup>. Kontakt z wartościami dany jest poprzez bezpośrednie doświadczenie, w którym ukazują się one jako samoobecne determinacje jakościowe przedmiotów. Ingarden miał już okazję zetknąć się z wartościami przy okazji analiz dotyczących budowy dzieła sztuki oraz przeżycia estetycznego. Pojęcie wartości, które występuje jako wiadoma tego pytania, jest założone jako prawomocne, lecz jedynie tymczasowo. Ingarden był bowiem bardzo ostrożny przy formułowaniu jakichkolwiek pytań czy wniosków. Zawsze podkreślał ich hipotetyczność oraz możliwość ponownego odwołania.

Oprócz epistemologicznych założeń obecnych w pytaniach główną rolę odgrywają założenia ontologiczne. Pojawiają się w nich bowiem takie pojęcia, jak: „formalna struktura”, „sposób istnienia”, „materia wartości”. Wszystkie te pojęcia były przedmiotem ontologicznych analiz Ingardena. O każdy bowiem przedmiot można zapytać z punktu widzenia jego sposobu istnienia, posiadanej formy oraz materialnego uposażenia. Pomimo iż Ingarden zakłada ważność schematu pojęć ontologicznych w pytaniach, to jednak stwierdza, iż w przypadku wartości pojawiają się problemy. Oto bowiem „wydaje się, że żadna postać czy odmiana sposobu istnienia, jaką znamy, a więc ani byt idealny, ani byt realny, ani byt czysto intencjonalny (heteronomiczny), nie nadaje się do tego, by ją przyznać sposobowi, w jaki przynajmniej niektóre wartości, a w szczególności wartości moralne, istnieją, o ile istnieją warunki ich realizacji”<sup>73</sup>. Okazuje się, iż wypracowany w ontologii schemat pojęciowy nie nadaje się do całkowitego zdeterminowania sposobu istnienia wartości. Można powiedzieć, iż następuje tutaj swoistego rodzaju „eksplozja” danych doświadczenia. Oto bowiem dane

w matni doświadczenia wartości przekraczają wykoncypowany przez ontologię schemat pojęciowy.

Postulując w punkcie wyjścia ogólnej teorii wartości szereg pytań rozstrzygnięcia, Ingarden przyjmuje także szereg tez ontologicznych. Tezy te konstytuują również sens wiadomych pytań rozstrzygnięcia. Wracając jednak do referowanego poprzednio zagadnienia prawdziwości tez ontologii, natrafiamy tutaj na problem. Tezy ontologii nie są prawdziwe, gdyż utkane są z esencjalnie czystych sądów warunkowych, wyrażających zawartość treściową różnego rodzaju idei. Pojęcia uzyskane wskutek analizy zawartości idei zakłada Ingarden jako prawomocne wiadome w pytaniach stanowiących punkt startowy ogólnej teorii wartości. A skoro ontologia nie wygłasza tez prawdziwych, a te stanowią także sens wiadomych pytań, wiadome te nie są prawdziwe. Mamy tu problem prawomocności pojęć ontologicznych, takich jak: „sposób istnienia”, „struktura formalna”, będących tezami esencjalnymi, nie spełniającymi warunku prawdziwości.

Konstruując przy pomocy pytań pewną teoretyczną sytuację, Ingarden profiluje ją już w określonym kierunku. Wpływ na to mają przede wszystkim przyjęte presupozycje ontologiczne, które jako wiadome pytania wyznaczają stany rzeczy, znajdujące się w tej samej płaszczyźnie teoretycznej. Ustawiając się w „matni” ontologii, Ingarden próbuje dać pozytywne odpowiedzi na postawione pytania. I choć zakłada, że mogą być one wątpliwe, bo problem wartości jest rzeczywiście trudny do teoretycznego i analitycznego spenetrowania, to jednak je formułuje. Przyznaje zatem wartościom sposób istnienia, tutaj ma zresztą najwięcej problemów, przeprowadza zagadnienie ich podziału oraz określa strukturę formalną. W trakcie udzielania odpowiedzi widoczna jest stale towarzysząca filozofowi niepewność. Ta „teoretyczna niepewność” wynika z faktu braku odpowiedniej aparatury pojęciowej. Ontologia dochodzi wyraźnie do swoich granic. Granice te zdaje się wyznaczać już samo postawienie pytań. Stawiając je, Ingarden ma świadomość tego, że ich rozszczenie do odpowiedzi może nie zostać zaspokojone. Udzielone na płaszczyźnie ontologii odpowiedzi nie są ani wyczerpujące, ani też ostateczne. Obracają się one bowiem tak w kręgu możliwości, jak i wątpliwości. Taki zresztą krąg wytyczna ontologia.

Pozostając na gruncie ontologicznych analiz wartości, nadal nie wiemy, czy one istnieją realnie, czy też nie. Ingarden w *Czego nie wiemy o wartościach* pisze o tym, iż przyjmuje istnienie ogólnych idei wartości, w związku z tym dopuszcza także istnienie ogólnej wiedzy o wartościach, jako rezultatu ontologicznych analiz ich zawartości. Taka analiza jednak, zgodnie z założeniami Ingardena w dziedzinie ontologii, nie może przesądzić, czy takie, a nie inne wartości konkretyzują się w świecie realnym. Esen-

<sup>72</sup> R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 87.

<sup>73</sup> Tamże, s. 108-109.

cialnie sądy o wartościach nie przekładają się bowiem na sądy egzystencjalne (faktualne). Ingarden nie doprowadził do końca swoich badań aksjologicznych, zarysował tylko pewien zręb w postaci postawionych pytań. Ale prawdopodobnie, nawet gdyby ukończył swoje prace aksjologiczne, co zaowocowałby stworzeniem jakiejś teorii, i tak byłaby to teoria ontologiczna. Byłaby splotem esencjalnych sądów dotyczących wartości. Sądów, które nie stwierdzają faktycznego ich istnienia. I chociaż Ingarden miał świadomość tego, że człowiek chce mieć kontakt z wartościami realnymi, nie potrafił tego pokazać.

Wyraźnym niedostatkiem teorii wartości polskiego fenomenologa jest brak metafizyki. Ingarden zakłada jej potrzebę, ale nie precyzuje postulowanego przez siebie doświadczenia metafizycznego. Również ontologia wartości, gdyby została doprowadzona do końca, domagałaby się takiej metafizyki.

Czy teorię wartości Ingardena można nazwać teorią? Trzeba stwierdzić, iż Ingarden stworzył pewną sytuację teoretyczną, w postaci szeregu pytań rozstrzygnięcia. Pytania te stworzyły, co trzeba wyraźnie podkreślić, zapotrzebowanie na teorię wyjaśniającą, która byłaby adekwatna względem ich roszczeń poznawczych. Czy taką okazała się ontologia? Ingarden takiej teorii nie stworzył, a samych pytań jako determinujących jej punkt wyjścia nie można uznać za teorię. Poza tym teorię polskiego fenomenologa dyskredytuje także stosunek twierdzeń esencjalnych do prawdziwości. Skoro ontologia nie wygłasza tez prawdziwych, niczego nie stwierdza, nie jest zatem nauką, w zakładanym przez Ingardena znaczeniu. Stąd też ontologia wartości jako konglomerat warunkowych sądów esencjalnych nie byłaby prawdziwa, a zatem naukowa. W związku z tym można odpowiedzieć, iż Ingarden nie zbudował teorii wartości, lecz jej „zaczyn” w postaci mocno problematyzujących pytań rozstrzygnięcia. Tym samym wyznaczył on pewien projekt i nadał kierunek badaniom, z którymi może zmagać się następne pokolenie aksjologów.

### Summary

This article presents the metaphilosophical issues related to the Polish author Roman Ingarden's theory of values?

The first part contains Ingarden's characterization of phenomenological and ontological reflection on existence and presentation of the essential difficulties connected to his conception of ontology.

In the second part the starting point to theory of values is presented. Here Ingarden also asks questions related to modes of existence and knowledge values.

The final part of the article through conditionally-judged ontological analysis in the context theory of truth, reveals internal problems in the theory of values. The ontological judgment doesn't disprove the assertions function and it doesn't ascertain ontological conjuncture.

PIOTR DUCHLIŃSKI, ur. 1978, doktorant Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

ANETA ADAMCZYK

## OBLICZA CZASU W TISCHNEROWSKIEJ KONCEPCJI NADZIEI

Dramatyczny człowiek filozofii Józefa Tischnera żyje w dramatycznym czasie. Czym jest czas w dramacie – czas dramatyczny? Nie jest to obiektywny czas matematycznego przyrodoznawstwa, „w którym zachodzą procesy fizyczne i chemiczne, przemiany mikro- i makrokosmosu”<sup>1</sup>. Nie jest to czas żywej przyrody, czas życia roślin i zwierząt od chwili urodzenia aż do chwili śmierci. Osoba w dramacie żyje w czasie. „Czas nie jest jej rzeczywistością zewnętrzną – nie »opływa jej« jak woda kamienie. Czas płynie przez jej wnętrze jak przez wnętrze melodii; jakiś akord musi pojawić się wcześniej, by inny mógł pojawić się później.”<sup>2</sup> Czas ten ma swoją własną logikę, która kieruje jego przebiegiem, nieodwracalnością i ciągłością. Musiała być przeszłość, żeby była terażniejszość i musi być terażniejszość, żeby mogła być przyszłość.

Tischnerowski człowiek jest pielgrzymem na tej ziemi, żyje w czasie, który może przynieść mu albo upadek, albo nadzieję – szansę na zwycięstwo, ważny staje się sposób przeżywania czasu przez człowieka. „Przeżywając czas jako nieszczęście, giniemy pod jego ciężarem. Przeżywając ten sam czas jako łaskę, stajemy się jakby artystami historii.”<sup>3</sup> Człowiek – pielgrzym może wykorzystać swój czas albo go stracić – zmarnować, może

<sup>1</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 12.

<sup>2</sup> Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 169.

<sup>3</sup> Tenże, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 7.

zrozumieć jego wołanie i przychodzić zawsze w porę albo być jednym z tych zawsze spóźnionych, z tych, co zawsze są nie na czas. Wędrowiec doświadczają w swej wędrówce przez czas różnorodnych wartości, jedną z nich jest nadzieja, która „niesie z sobą swoiste doświadczenie czasu”<sup>4</sup>. Na czym polega ta swoistość, ta wyjątkowość? Co wypełnia niepowtarzalność czasu nadziei? W książce *Miłość nas rozumie* czytamy, że przedmiotem najgłębszej nadziei człowieka jest Bóg i że właśnie „to określa charakter wpływającego czasu. Czas jest jak gdyby sposobem poznawania Boga. Poprzez czas coraz bardziej się ku Niemu zbliżamy i w Nim się dopełniamy.”<sup>5</sup>

Pielgrzym żyje w czasie i w czasie jest jego nadzieja. Nie można powiedzieć, że on jest, ale że ciągle się staje, tworzy sam siebie, zmienia się i doskonali, lub upada. Podobnie i jego nadzieja, rośnie i dojrzewa wraz z wpływającym czasem, w jej dzisiejszym rozwoju (ku przyszłości) możemy odnaleźć ślady przeszłości. Najważniejsza jest jednak przyszłość, nie oznacza to, że przeszłość i terażniejszość nie mają tu znaczenia. Patrząc w przeszłość nadziei, sięgamy jej fundamentów, czerpiemy z nich siłę dla terażniejszych prób. Podejmując dziś realizację jakichkolwiek czynów, kierujemy się ku ich owocom, ku przyszłości. Gdybyśmy nie mieli nadziei, że jutro nasze działania przyniosą jakiś zysk – spełnienie podjętych zamierzeń, nie potrafilibyśmy zrobić nic lub potrafilibyśmy zrobić bardzo niewiele. Nadzieja jest w terażniejszości, bo doświadczam jej zawsze dziś. Kieruje się ku przyszłości, bo zawsze mam nadzieję, że coś kiedyś będzie takie, a nie inne. W nadziei jest też miejsce dla przeszłości, moja nadzieja kiedyś się narodziła, to, co było wcześniej, jest u jej źródeł.

### 1. CZAS PRZESZŁY

Wędrowkę po przeszłości nadziei w filozofii Józefa Tischnera rozpoczniemy z Odyseuszem. Czy pójdziemy za nim do końca, czy też gdzieś po drodze zrozumiemy, że inne są nasze nadzieje i inna – przez to – nasza droga?

Jesteśmy istotami pielgrzymującymi, wędrujemy wedle jakiejś nadziei, która nie tylko podtrzymuje nas w wędrówce, ale w ogóle umożliwia nasze życie.<sup>6</sup> Jesteśmy pielgrzymami, którzy podążają „w stronę jakiejś ojczyzny. Człowiek – pielgrzym znany już był w starożytności greckiej, choćby

<sup>4</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 277.

<sup>5</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 81.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Książeczka pielgrzyma*, Warszawa 1996, s. 9.



pod postacią Odysa, który tułał się po świecie, aby odnaleźć swój dom<sup>7</sup> – to dlatego jest naszym przewodnikiem. Odys wracał do miejsc, w których kiedyś już był. Cała jego nadzieja opierała się na wspomnieniu, całe życie było powrotem do przeszłości. „Wyszedł z domu i po latach do domu powrócił. Od początku do końca był dziełem swojej własnej pamięci (...) Nadzieja Odysa była przede wszystkim pamięcią Odysa.”<sup>8</sup>

Co z nami? Czy my też uczynimy sensem swego życia pamięć i wspomnienia? Los chrześcijan nie jest losem Odysa, który całe życie wracał tam, skąd wyszedł. Jest raczej losem Abrahama, który zmierzał w stronę „ziemi obiecanej” – ziemi, której nigdy wcześniej nie widział.<sup>9</sup> Nasza nadzieja nie będzie tęsknotą, chcącą powtarzać przeszłość, nasza nadzieja będzie zmierzała w kierunku Boga, który nie jest Bogiem wspomnienia i pamięci, ale Bogiem nadziei,<sup>10</sup> który przyjdzie w przyszłości i z którym my będziemy w przyszłości. Sens naszego życia nie będzie „sensem zamkniętym”. Możemy dokonać wyboru, mamy dwie możliwości: nadzieja wedle pamięci i pamięć według nadziei. Wybór pierwszej oznacza pójdzie za Odysem i zgodę na zamknięty sens życia. Wybór drugiej to refleksja nad tym, co minęło, to świadomość, że wraz z historią, dziejami, dzieje się sam człowiek.

Wiemy już, że nasza nadzieja nie będzie wspomnieniami i pamięcią, ale czy to znaczy, że nie będą one miały dla nas żadnego (pozytywnego) znaczenia? Nie, one będą ważne, tyle że ich rozumienie będzie inne niż w przypadku Odyseusza. Nasza prawda mówi, że nie wolno ze wspomnień tworzyć nadziei, że wspomnienia są ważne, ale nie należy mieszać czasów – nadzieja to nadzieja, a wspomnienia to wspomnienia. Ta pierwsza dotyczy przyszłości, natomiast wspomnienia – przeszłości.<sup>11</sup> Dlatego też będziemy sięgać do nich jako do źródła naszego dziedzictwa. Będą wzbogacać teraźniejszość i pomagać lepiej zrozumieć przyszłość – przyszłe zadania. Staną się podłożem naszego dziś i naszego jutro. Nie będą nas zatrzymywać czy też cofać w przeszłość, ale pomogą zrozumieć, kim naprawdę jesteśmy. Poznamy zupełnie inne znaczenie przeszłości, zobaczymy, że przeszłość nadziei jest ważna, bo właśnie „tam, w czasie minionym szuka się podstaw dla dalszej nadziei”<sup>12</sup>, bo tam sięga człowiek w sytuacji kryzysu i próby. Sięga, by potwierdzić swe oczekiwania – swą nadzieję.

Oto stoi wobec, zdaje mu się, nieprzewyższonych problemów, ma nadzieję, że wszystko będzie dobrze, problemy piętrzą się i narastają, nadchodzi czas rewizji nadziei. Sięga człowiek ku przeszłości i sprawdza, na jakim gruncie wyrosła jego nadzieja, w kim kiedyś złożył (w czyje ręce) swój przyszły los. Sięganie w przeszłość nadziei to sprawdzanie fundamentów, bez wczoraj nadziei nie byłoby ani dzisiaj nadziei, ani jutra nadziei.

#### FUNDAMENTY NADZIEI W SOBIE

Tych nadziei, które patrząc w przeszłość, widzą tylko siebie, jest niewiele i, jak się ostatecznie okazuje, nigdy Ja nie jest ich jedynym fundamentem. Student mający nadzieję na zdanie egzaminu myśli, że sam stworzył podłoże swej nadziei, widzi w nim w głównej mierze siebie, inni są jakby tłem, do niego należała główna rola. To on przygotowywał się do egzaminu, to on wypełnia przeszłość nadziei. Myśli, że jest najważniejszy, że zda, bo uczył się i nauczył się (sam się uczył i sam się nauczył). Sięga fundamentów nadziei na zdany egzamin, kilka osób nie zdało, ale on jest spokojny, zrewidował podłoże swej nadziei i jest spokojny, przeszłość trzyma na swych ramionach teraźniejszość.

Czy jednak na pewno w filozofii Tischnera znajdujemy nadzieję opartą na przeszłości na jednym tylko samym sobie? Czy nasz student rzeczywiście sam sobie jest podporą? Czy sam stworzył fundamenty nadziei na zdany egzamin? Nie. Obiad, który jadł, przygotowała matka lub kucharka. Jeżeli nawet przygotował go sam, to przecież użył gotowych produktów, był chleb... Był chleb, bo był rolnik, który wrzucał ziarno w ziemię karczowaną przez pradziadów, skosił zboże kosą lub maszyną zrobioną gdzieś w fabryce. Zebrał plon i zawiózł do młyna, gdzie ktoś sporządził mąkę, mąka trafiła do piekarni, gdzie narodził się chleb.<sup>13</sup> Trzeba było aż tyle, a student chciał myśleć, że on sam... Do egzaminu uczył się z książek, które ktoś napisał i ktoś wydrukował, uczył się z notatek, które czymś i na czymś napisał, potrzebny był papier i długopis, czyli owoce ludzkiej pracy. „Produkcja długopisów jest klasycznym przykładem produkcji łańcuchowej: angażuje wielu ludzi i wiele gałęzi przemysłu. Zaczyna się już w kopalni rudy, a kończy w fabryce przyborów do pisania.”<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Tenże, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 101.

<sup>8</sup> J. Tischner, J. Zakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000, s. 89.

<sup>9</sup> Por. J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 43.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Bóg nadziei i wolności*, „Zeszyty Karmelitańskie” 1993, nr 3, s. 11.

<sup>11</sup> Por. tenże, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 301.

<sup>12</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 277.

<sup>13</sup> Por. tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 22.

<sup>14</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 71.

Nadzieja okazuje się mieć bogatszą przeszłość, niż myślał nasz student, okazuje się, że współtworzyło ją wielu ludzi. Ucząc się w przeszłości, student sięgał do jeszcze bardziej przeszłej przeszłości, miał nadzieję, że długopis będzie pisał – że jest dobrze zrobiony, a książka – podręcznik dobrze – bez błędów – napisana i wydrukowana.

Widzimy więc, że nie istnieje coś takiego, jak przeszłość nadziei stworzona tylko przez tego, kto ku niej sięga. Owszem, student był najważniejszy – to on się uczył, ale robił to – mógł to robić, bo byli też inni. Nadzieja jest indywidualna, ale jej podłoże nie jest dziełem indywiduum odczuwającego tę nadzieję. Przeszłość nadziei pełna jest ludzi.

#### FUNDAMENT NADZIEI W DRUGIM

W filozofii Józefa Tischnera drugi to zarówno człowiek, jak i Bóg, dlatego też aby w pełni zrozumieć, czym jest fundament nadziei w drugim, musimy spojrzeć na obie te możliwości.

Mówiąc o fundamencie nadziei w drugim człowieku, możemy posłużyć się przykładem ze *Świata ludzkiej nadziei*. Oto „zakochany czekający na chwilę, w której jego miłość znajdzie przychylnie przyjęcie, przeżywa próbę oczekiwania, niepewności, lęku”<sup>15</sup>. Przeżywa ją i ma nadzieję, że będzie dobrze, bo kiedyś... właśnie kiedyś – oto otwiera się przeszłość nadziei. Kiedyś spotkał, kiedyś pokochał. Znajduje się w sytuacji próby, sięga ku przeszłości i widzi spotkanie. Widzi je, bo żeby w ogóle mówić o nadziei, w której obecny jest drugi, trzeba by ten drugi był, trzeba go wcześniej spotkać. Co znaczy spotkać? Spotkanie to przede wszystkim spotkanie drugiego człowieka, to otwarcie się na jego prawdę i okazanie swojej prawdy. To wejście w szczególnego rodzaju płaszczyznę prawdy.

Spotkać to zawsze coś więcej niż świadomość, że drugi jest obecny obok mnie lub przy mnie. Spotkanie jest szczególnego rodzaju wydarzeniem, pociąga za sobą istotne zmiany w przestrzeni ludzkich obcować.<sup>16</sup> Wprowadza nowe wartości i ustanawia nowy ład – hierarchię, oto w przestrzeni obcować zrodziła się nadzieja. Człowiek został wyrwany ze swej codzienności, spotkał drugiego, zrodziła się miłość, zrodziła się nadzieja na spełnienie. Stanął z drugim „twarzą w twarz”, a „objawienie twarzy spotyka u źródeł wszelkiego istotnie pojętego dramatu”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tenże, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 65.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 27.

<sup>17</sup> Tamże, s. 83.

Czym jest twarz i dlaczego jest tak ważna dla przeszłości nadziei? Tischner mówi, że „twarz to ludzka prawda”<sup>18</sup>. Spotkanie wydarzyło się w prawdzie, drugi ukazał twarz i to ona, ta twarz – prawda, stała się jednym z elementów fundamentu dzisiejszej nadziei. Człowiek wie, że buduje na prawdzie, samo to budzi nadzieję. Spotkanie rodzi jakąś wzajemność, a ona jest wymianą dóbr, które mogą zaistnieć jako dobra tylko poprzez i w wydarzającym się spotkaniu człowieka z człowiekiem. W spotkaniu spotykający się czują, iż budzi się w nich dobro, które jest ich wzajemnym dobrem dla siebie, i wiedzą jednocześnie, że przynoszą sobie dobro, które obudziła ich przy sobie obecność. Że połączyło ich coś, czego w samotności nie posiadają ani posiadać nie mogą. Wzajemność jest ich ku sobie skierowaną twórczością, ona tworzy ich najgłębsze razem.<sup>19</sup> Na tym „razem” rośnie nadzieja. Człowiek wie, że ten inny, którego spotkał, jest powołany i wybrany, że samo spotkanie z nim było (jest) „zaplanowane przez Opatrzność”<sup>20</sup>. Opatrzność daje nadzieję, pomimo że spotkaniom grozi rozstanie, człowiek ma nadzieję, że nie dotknie to jego spotkania, że prawo – logika Opatrzności jest dopiero u początków swej twórczości, twórczości, której materią jest człowiek, jego przyszła miłość i jej owoce. Na tym „razem” buduje on swe rozumienie wzajemności, która mówi, że ludzie są, jacy są, poprzez siebie. I poprzez siebie są tam, gdzie są. Że tak rozwijają swój dramat – na dobre i na złe.<sup>21</sup> Ma nadzieję, że tego „na dobre” będzie więcej, że będzie tylko ono, że „na złe” znaczy jedynie: jeżeli będzie złe, nie opuszczę cię, jeżeli będzie... Nadzieja woła, że nie będzie.

Człowiek zrewidował swą nadzieję, sprawdził jej fundamenty wznoszone w przeszłości. Wierzy, że to wszystko ma sens, że jego nadzieja, jeżeli ma podstawy, spełni się. Skąd ta wiara? Jaki jej gwarant? Nadzieja odwzajemnienia miłości wyrosła z prawdy spotkania, które kiedyś się wydarzyło. Z czego wynika (wyrosła) nadzieja, że prawda, drugi i spotkanie z nim są wartością i nie mogą być zaprzepaszczone? Kto, lub co, stoi u podstaw nadziei, że to wszystko (miłość, egzamin, życie) ma sens? Więcej, kto, lub co, sprawia, że sens ma sama nadzieja? Otwiera się przestrzeń rozważań o fundamencie nadziei w Drugim, w Bogu.

Kiedyś na świat przyszedł Jezus, Wcieliło się Słowo. Kiedyś ten Jezus umarł na krzyżu... Jego śmierć nie unicestwia bólów, jakie dotykają, dręczą człowieka, „ale zmienia ich wewnętrzną treść, ich sens... Dokonując tego,

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>20</sup> J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 2000, s. 6.

<sup>21</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 114.

podejmuje wielkie i delikatne dzieło zaszczepienia człowiekowi nadziei.<sup>22</sup> Każdy czyn i każda nadzieja mają sens. Człowiek ma grunt pod swą nadzieję i wie, że jego winy nie są bez sensu, że nie są bez sensu cierpienia i że nawet śmierć ma sens, wie, że wszystko ma sens.<sup>23</sup>

Człowiek ma nadzieję, otrzymał ją od Boga. Otrzymał kiedyś, ale nie znaczy to, że teraz może usiąść i czekać na koniec świata, nadzieja jest jednym z tych niezwykłych darów, które aby istnieć, muszą wciąż na nowo być odnawiane i przeżywane. Nadzieja tylko zrodziła się w przeszłości, ale tak naprawdę jej życie to przyszłość.

Przeszłość zrodziła nadzieję, dlatego nadzieja jest wydarzeniem umiejscowionym w czasie, historycznym i dziejowym. W przeszłości Bóg stworzył nadzieję. U podstaw najbardziej przeszłej przeszłości nadziei jest Bóg, który mówi, tworząc nadzieję: „Cenniejsi jesteście od wróbli.” Od tej pory człowiek nie jest bezradny w sytuacji próby, nie jest starożytnym bohaterem zdany na ślepe fatum, jest pielgrzymem, który wie, że nadzieja jest od Boga. Człowiek–Pielgrzym zatrzymuje się w sytuacjach próby, żyje w nich różnymi nadziejami – nadziejami częściowymi, nie upada, bo wie, że „u dna nadziei częściowych spoczywa podstawowa nadzieja, nadzieja tego, że ma sens wszelka nadzieja częściowa. Jest to ostatecznie nadzieja religijna.”<sup>24</sup>

Okazuje się więc, że zarówno fundament nadziei w sobie, jak i fundament nadziei w drugim człowieku naprawdę są fundamentem w Bogu. Gdyby nie było Boga, nie moglibyśmy mówić – szukać fundamentów nadziei w człowieku z tego prostego powodu, że... nie byłoby nadziei.

#### FUNDAMENT NADZIEI W DRUGICH–INNYCH

Człowiek, który chce „żeby Polska była Polską”, patrzy w przeszłość swej nadziei, ku jej fundamentom, i widzi jakieś dziedzictwo, spadek po ojcach, wspólnotę dążeń przodków. Patrzy i wie, że naród jest wspólnotą, która wyrasta z uczestnictwa w tej samej historii i w tej samej nadziei, że jako Polacy jesteśmy spadkobiercami tego samego ducha i że niesiemy wspólną odpowiedzialność za powierzona nam przez przodków nadzieję.<sup>25</sup> Nie tylko wspólna nadzieja, ale i wspólna odpowiedzialność za tą nadzieję.

<sup>22</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 36.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>24</sup> Tenże, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 65.

<sup>25</sup> Por. tenże, *Książeczka Pielgrzyma*, dz. cyt., s. 16.

Polska nadzieja zawsze była nadzieją chrześcijańską i tylko jako taka podtrzymywała wiarę w sens walki o przyszłą niepodległość. Ludzie żyjący w czasach zniewolenia doświadczyli ojczyzny jako miejsca „pojednania dwóch nadziei – chrześcijańskiej nadziei na zmartwychwstanie jednostki do życia wiecznego i narodowej nadziei na zmartwychwstanie ojczyzny do niepodległości”<sup>26</sup>. Doświadczyli sytuacji, w których podstawową wartością narodu była nadzieja, że przeminie próba i nadejdzie dzień wyzwolenia.<sup>27</sup> To właśnie powinniśmy mieć na uwadze, patrząc w przeszłość nadziei, której fundamenty wyrastają z walki i serc naszych przodków, z ich ducha, który nie wołał, żeby dali pieniądze, żeby budowali autostrady, ale „żeby była d u s z a. Ducha nie gasić, duszy nie zabić”<sup>28</sup> – oto głos przeszłości nadziei i przodków, którzy „budowali tę duszę”. My, słuchający tego głosu, jesteśmy dziś nie tylko dziedzicami owej nadziei, ale też jej przekazicielami – dawcami w przyszłość, ku następnym pokoleniom. Żeby jednak było możliwe jakiegokolwiek przekazywanie, trzeba najpierw mieć co przekazywać – trzeba przyjąć nadzieję. Słowo „przyjąć” jest tu ważne, wskazuje ono na akt wolnej decyzji: przyjmę lub nie przyjmę, „przyjęcie nadziei zakłada wolność”<sup>29</sup>.

„Żeby Polska była Polską...” – tu fundamenty nadziei pełne są ludzi, i nikt nie ma co do tego wątpliwości, tu są przodkowie, którzy wiedzieli, że nikt nie zdoła unicestwić narodu bez współdziałania obywateli tegoż narodu,<sup>30</sup> dzięki którym Polska przetrwała. Którzy podołali wyzwaniom, jakie stawiała przed Polską jej historia – wojny, rozbiory, okupacja itd. Wszystko to sprawia, że nie tylko nadzieja jest tu wyjątkowa, ale wyjątkowa jest też odpowiedzialność. Człowiek ma świadomość, że za tę nadzieję – w jej imię – umierali ludzie, składali ofiary z samych siebie po to, żeby kiedyś „Polska była Polską”. Zaprzepaścić, zmarnować nadzieję na zdany egzamin, na odwzajemnioną miłość to nie to samo co zmarnować nadzieję tych, którzy oddawali za nią życie. Polska jest więcej warta niż jakiegokolwiek egzamin i jakiegokolwiek miłość.

<sup>26</sup> Tenże, *Apostolstwo nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 35, s. 1.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Polska jest ojczyzną*, Paryż 1985, s. 160.

<sup>28</sup> Tenże, *Idzie o honor*, Kraków 1994, s. 18.

<sup>29</sup> Tenże, *Polski młyn*, dz. cyt., s. 45.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 217.

## 2. CZAS TERAŹNIEJSZY

Kolejnym etapem wędrówki przez krainę czasu Tischnerowskiej filozofii nadziei jest terażniejszość, tu naszym przewodnikiem będzie miłośnik Samarytanin. Człowiek, który nie tylko podjął wyzwanie chwili, ale też mu sprostał, który z czystym sumieniem może powiedzieć, że zrobił, co trzeba było zrobić, że rozumiał, co znaczy „trzeba”, że czynem swym dał świadectwo heroizmowi. On ma nauczyć nas – pielgrzymów, jak być tymi, którzy we właściwy sposób podejmują swą terażniejszość, wybierają z niej to, co prowadzi do celu, a porzucają całą resztę.<sup>31</sup> W *Mysleniu według wartości* czytamy, że nadzieja „stwarza możliwość autentycznego przeżywania terażniejszości”<sup>32</sup>. To dzięki niej człowiek może uwierzyć, że działa w owej terażniejszości w sposób sensowny, jak „ten, który wie, skąd wyszedł i dokąd idzie”<sup>33</sup>. Terażniejszość jest miejscem, w którym dokonać mamy twórczej syntezy przyszłości z przeszłością, bo nadzieja, wybiegając ku jutru, zabiera zawsze coś z przeszłości. Coś, co może mieć, lub ma jakieś znaczenie dla przyszłości.<sup>34</sup> Nadzieja „tylko” zabiera, syntezy mamy dokonać my. Dzisiaj musimy odczytać przeszłość, wybrać z niej to, co prawdziwe, co pełne nadziei, musimy tego dokonać ze świadomością, że od tego, co wybierzemy, zależało będzie, dokąd dojdziemy.

Na tym etapie wędrówki człowiek ma nadzieję, że jeżeli nawet dziś panuje ciemność, to jutro przyjdzie światłość i pokona mrok, że jeśli tu jest ziemia rozpacz, to gdzieś jest ziemia rozkwitu, jeśli tu jest ból i choroba, to gdzieś jest wieczna młodość.<sup>35</sup> Nadzieja ta wypływa ze szczególnego doświadczenia czasu, jakiego doznaje pielgrzym – czasu błogosławieństw, które odsłaniają przed nami naszą przyszłość i naszą terażniejszość. Dziś jesteśmy głodni, utrapieni, ubodzy duchem, czystego serca, miłośni, pokój czyniący, cisi, łaknący sprawiedliwości, a także cierpiący dla sprawiedliwości. Dziś jesteśmy także błogosławieni w naszych bólach, troskach i cierpieniach. Czas, który odsłaniają przed nami błogosławieństwa, jest czasem właściwym nadziei, a sposób ludzkiego bycia w tym czasie jest sposobem bycia przepełnionym nadzieją. Pielgrzym błogosławieństw to pielgrzym wezwany do nadziei,<sup>36</sup> która zawsze rodzi się tylko w terażniejszości (choć jej korzenie sięgają przeszłości, a owoce przyszłości). Co jednak

<sup>31</sup> Por. tenże, *Myslenie według wartości*, Kraków 2000, s. 412.

<sup>32</sup> Tamże, s. 409.

<sup>33</sup> Tamże, s. 558.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 456.

<sup>35</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 277.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 159-160.

się stanie, jeżeli zamiast nadziei przyjdzie jej utrata? Wtedy terażniejszością zawładnie rozpacz – której czas jest czasem „bez jutra”, która widzi jutro jako nicość–pustkę – lub melancholia, w której wspomnienie przeszłości przysłoniło terażniejszość i przyszłość, w której nie można już spodziewać się żadnej poprawy losu, jedyne, co pozostaje, to wycisnąć całą rozkosz z obecnej chwili<sup>37</sup> – danego nam momentu czasu.

W terażniejszości pielgrzym wie, „że wszystkie jego czynności są przeniknięte jego »nadzieją«. Budzi się rano »pełen nadziei«, podejmuje w niej codzienną pracę, przezwycięża piętrzące się trudności, rozwija radość, tłumi odruchy zniechęcenia. (...) bez niej [nadziei – przyp. mój, A.A.] żaden prawdziwy akt ruchu człowieka naprzód nie byłby możliwy.”<sup>38</sup> Dlatego też utrata nadziei jest początkiem umierania, nie nagłej śmierci, ale powolnego konania bez szans na ocalenie. Można jednak uchronić się przed utratą nadziei, spojrzeć na przykład miłosiernego Samarytanina i spróbować zrozumieć, jak ważne jest właściwe odczytanie terażniejszości, dokonanie odpowiedniego wyboru oraz gotowość do heroizmu.

## WYBÓR

Pielgrzym idzie przez świat, staje w sytuacji próby, podejmuje decyzje – dokonuje wyboru. Wybór jest czymś niezwykle istotnym w terażniejszości nadziei, dotyczy przeżycia nadziei, jest wyborem i wynikającym z niego zaangażowaniem się w urzeczywistnienie tej lub innej nadziei. W wyborze człowiek wybiera nie tylko wartość, ale też siebie określonego przez to, co wybiera. Wybierając dobro, wybiera siebie jako tego, który stanął po stronie dobra, wybierając zło, wybiera siebie jako tego, który uległ kuszeniu zła. Dzisiejszy wybór nie tylko nadaje kierunek dalszej wędrówce człowieka, ale też tworzy nowego człowieka. Nie wybieramy bowiem tylko dlatego i po to, żeby wybierać, wybieramy, by zrealizować jakąś wartość. W wyborach dokonywanych w otaczającym mnie świecie wartości mam „wybrać przede wszystkim s i e b i e, jeśli już nie jako byt, to (...) jako w a r t o ś ć, która ma się stać bytem”<sup>39</sup>, bo o człowieku mówi się, że on nie jest, ale że się nieustannie staje, że dla człowieka być to wraz z wybieranymi wartościami wybierać siebie. Aby jednak dobrze wybrać, człowiek potrzebuje jakiejś rady, wsparcia, siły „wewnętrznej duchowej energii”, czegoś lub

<sup>37</sup> Por. tenże, *Miłość niemilowana*, Kraków 1993, s. 25.

<sup>38</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 189.

<sup>39</sup> Tamże, s. 53.

(K)ogoś, kto powie, że warto stanąć po stronie prawdy i nie zawsze łatwiej do niej drogi. Czym jest tu prawda i skąd jej waga? Prawda jako wartość może być wybrana i przyswojona przez wybierającego, wtedy dowie się on, że tym, co w nim najważniejsze, jest dusza i że „duszy zabić nie mogą”<sup>40</sup>. Zrozumienie tego oznaczać będzie narodziny niezwyklej mocy w człowieku, od tej pory już zawsze będzie wiedział, że jeżeli losy swe zwiąże z prawdą, jeżeli nieśmiertelną prawdę wpuści w swą równie nieśmiertelną duszę, nie upadnie w nawet najcięższej sytuacji próby. Pielgrzym ma już świadomość, że prawda go ocali, trzeba mu jeszcze odwagi, by zawsze potrafił ją wybrać, by był – stał się jednym z tych, „którzy ze swej wierności prawdzie uczynili podstawę swego osobistego *ethosu* i pierwszorzędną wartość swojej nadziei”<sup>41</sup>.

Wybór, jak pisze Tischner, zawsze dokonuje się tu i teraz, człowiek jest świadomy, że jeżeli w tym tu i teraz nie pokona lęku, nie wybierze prawdy, nie zdobędzie się na współczucie, nie odważy na heroizm, to nikt nie zrobi tego za niego. W ten sposób rodzi się w nim indywidualne i kategoryczne poczucie obowiązku, w ten sposób przemawia w człowieku sumienie. Teraz już wiadomo, że nie chodzi o to, „by zrobić coś, co zawsze wszyscy robią, ile o to, by podjąć to, co powinno być podjęte tu i teraz i co ja mam podjąć”<sup>42</sup>. Pielgrzym, wybierając, wybiera pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy nadziejami, które, w ostatecznym rozrachunku, doprowadzą go do zguby lub ocalenia. Wybierać znaczy nie tylko potwierdzać – afirmować to, co wybieram, ale też rezygnować, negować to, czego nie wybieram. W terażniejszości nadziei człowiek coś wybiera i coś porzuca, coś ożywia i coś zabija. Dlatego też terażniejszość nadziei nie jest wolna od jakiegoś rodzaju cierpienia,<sup>43</sup> cierpienia niezbędnego dla rozwoju człowieka.

Mówiąc o wyborach dokonywanych w czasie nadziei, nie możemy zapomnieć o dojrzewaniu, jakiemu podlega w nich człowiek i jego nadzieja. Co znaczy, że człowiek dojrzewa? Co znaczy, że dojrzewa jego nadzieja? W *Świecie ludzkiej nadziei* czytamy, że człowiek dojrzewa wtedy, gdy zaczyna rodzić jakieś owoce, że nadzieja dojrzewająca jest zawsze nadzieją owocującą, że jako taka żyje wtopiona głęboko w otaczający ją świat. Jeżeli czyjeś nadzieje są oderwane od rzeczywistości, są nadziejami niedojrzałymi.<sup>44</sup> Owocem dojrzałego człowieka są jego czyny, w których daje świadectwo prawdzie i heroizmowi, owocem nadziei jest nowy człowiek i je-

<sup>40</sup> Tamże, s. 122.

<sup>41</sup> Tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 114.

<sup>42</sup> Tenże, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 368.

<sup>43</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 278.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 273.

go jutro pełne urzeczywistnionych wartości. Człowiek dojrzewa wraz ze swymi nadziejami, z ofiarami składanymi z „płytszych” nadziei na rzecz nadziei „głębszych”, z odstępowaniem od nadziei przemijających do nadziei trwałych, od tych, które nie mogą się ziścić, do tych, które można urzeczywistnić. Chwile zastępowania jednych nadziei drugimi są chwilami ocierania się o rozpacz, ale w ten właśnie sposób wzrasta w człowieku nadzieja dojrzała.<sup>45</sup> Ona umożliwia niezafałszowane doświadczenie rzeczywistości, w którym człowiek ani nie przecenia przeszłości, ani przyszłości. Nie tonie we wspomnieniach i marzeniach, nie oczekuje, że jutro rozwiąże wszystkie jego problemy.

Wybór, którego pielgrzym dokonuje w swej wędrówce przez czas nadziei, jest niezwykle ważny i zarazem złożony, w jego terażniejszości można odnaleźć przeszłość (sięganie ku przeszłości po wzorce i przykłady) i przyszłość (w przyszłości wybór przyniesie owoce). W podjętej decyzji pielgrzym wybiera wartości i zarazem siebie w tych wartościach, dojrzewa i owocuje.

#### HEROIZM

Pielgrzym czasu nadziei staje w terażniejszości w sytuacji próby i wyboru, może w nich urzeczywistnić prawdę i heroizm, których właściwym czasem jest właśnie „tu i teraz”. Tu i teraz należy dokonać wyboru, bo „czas heroizmu jest, w odróżnieniu od czasu nadziei, zawsze czasem terażniejszym”<sup>46</sup>, bo „heroizm autentyczny (...) to heroizm na dziś, na teraz”<sup>47</sup>. Jest on możliwy tylko w terażniejszości ukształtowanej przez nadzieję, objawia się w sytuacji próby, w cierpieniu, wszędzie tam, gdzie wolny wybór tworzy człowieka, gdzie odsłania się siła nadziei kierującej życiem pielgrzyma. Terażniejszość stawia człowieka w sytuacjach granicznych, poddaje cierpieniu, naraża na ból, na dramat, na lzy, człowiek jednak nie upada, ale idzie dalej. Na przekór dotykającej go tragedii, na przekór otaczającemu go złu, pełen nadziei podejmuje wyzwania terażniejszości. Podejmuje je, bo nadzieja jest w nim siłą, która mówi, że warto, że jest w stanie, że podola, że cierpienie i ból przeminą. Nie mówi, że będzie łatwo, że nie potrzeba ofiar, że wystarczy poczekać. Wprost przeciwnie, pielgrzym w sytuacji próby wie, że jest to naprawdę próba i że naprawdę musi siłą swej

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 285.

<sup>46</sup> Tamże, s. 279.

<sup>47</sup> Tamże, s. 286.

nadziei pokonać strach, zagrożenie i ból, które przyniosła mu terażniejszość. Kieruje się tylko nadzieją, nie ma żadnej potwierdzonej pewności, że się uda, nie może jej mieć. Gdyby wiedział, że na pewno wszystko będzie dobrze, że wybór, którego dokonuje, na pewno jest słuszny, że dzięki niemu na pewno ocali siebie, że na pewno zrealizuje swe nadzieje, to nie byłby pielgrzymem nadziei, ale pielgrzymem wiedzy.

W *Świecie ludzkiej nadziei* czytamy: „heroizm człowieka wyrasta z najbardziej intymnych doświadczeń nadziei. Człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei.”<sup>48</sup> W innym miejscu Tischner pisze, że „jaka jest ludzka nadzieja, taki jest ludzki heroizm”<sup>49</sup>. Podkreśla przy tym, że „zachodzi ścisły związek między nadzieją człowieka a heroizmem, do jakiego człowiek czuje się zdolnym (...) nadzieja umożliwia heroizm”<sup>50</sup>. Taki jest heroizm pielgrzyma, jaka jest jego nadzieja, utrata nadziei oznacza utratę zdolności – podstawy do heroizmu, oznacza brak siły umożliwiającej podjęcie walki o wolność, godność, miłość, codzienny chleb. Kryzys heroizmu jest tak naprawdę kryzysem nadziei, dlatego warunkiem budowania – odbudowania w człowieku heroizmu jest wcześniejsze budowanie – odbudowanie w nim nadziei. Nadzieja sprawia, że heroizm nie jest tylko czysto wewnętrznym doznaniem, ale czynem, wydarzeniem. Nadzieja nadaje – wyznacza – sens ludzkiemu heroizmowi,<sup>51</sup> pozwala, aby człowiek, znajdując ją, odnalazł tym samym swój *ethos* i swój heroizm, „sobie przeznaczony kształt heroizmu”<sup>52</sup>. Dzięki nadziei w sytuacjach próby człowiek może wybrać wartości, może nie najłatwiejsze do zrealizowania, ale najbliższe i najwierniejsze prawdzie, może odnaleźć w nich swą własną prawdę – prawdę o sobie.

W filozofii Tischnera, żeby był heroizm, musi być nadzieja, heroizm jest z nadziei, a nadzieja... nadzieja ma być z Boga i drugiego człowieka, oni mają być jej wiecznym żywym źródłem. W chwilowej samotności nadzieja spodziewa się, że drugi przyjdzie, w wiecznej samotności nie spodziewa się nikogo i na nikogo nie czeka, powoli przeistacza się we własne przeciwieństwo i zamiast życia daje powolną i pozbawioną sensu śmierć, umieranie, konanie. W miejsce heroizmu wkracza ofiara składana bez sensu i bez celu.

<sup>48</sup> Tamże, s. 279.

<sup>49</sup> Tamże, s. 273.

<sup>50</sup> Tamże, s. 272.

<sup>51</sup> Por. tenże, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 409.

<sup>52</sup> Tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 121.

## DOŚWIADCZENIE ZŁA

Człowiek żyjący w nadziei patrzy na zło świata, który go otacza, i wie, że wszystko się zmieni, że miejsce zła zajmie dobro, że trzeba dobrze wybierać, świadczyć o prawdzie i heroizmie, a zło okaże się „najkruchszym z istnień”. Dzięki temu może iść na samo dno zła i tragiczności, iść, niosąc ze sobą świadomość sensu, który ukazuje nadzieja.<sup>53</sup> Poprzez nadzieję pielgrzym odkrywa w sobie niezwykłą moc, która ujawnia się w sporze z otaczającym go złem, która mówi mu, że może przezwyciężyć każde zło. Dzięki niej wie, że ma w rękach wszelkie potrzebne do tego środki i narzędzia, od wolności począwszy, a na łasce skończywszy. Jeśli chce, może wszystko. Jest w nim moc zapoczątkowania dobra w otaczającym go świecie.<sup>54</sup> Głos nadziei skierowany jest do wolnego człowieka, nadzieja nic nie narzuca, ona mówi: jeśli chcesz, możesz, uświadamia człowiekowi, że ma w sobie siłę niezbędną do stawienia czoła złu i pokonania go. Decyzja wystąpienia przeciwko złu musi zapaść w samym człowieku, ma potwierdzić jego zdolność pójścia za prawdą, opowiedzenia się po stronie dobra i bliźniego.

Dzięki nadziei pielgrzym postrzega zło jako coś dla siebie, a nie przeciwko sobie. Wie, że zło może dobrem zwyciężyć, uczynić je tworzywem dobra, a siebie samego nazwać artystą trudnego tworzywa.<sup>55</sup> Nadzieja daje mu świadomość kruchości, przypadkowości, tymczasowości i przemijalności świata zła, rodzi optymizm i radość. Budzi przeświadczenie o przyszłości niezniszczalnego i wiecznego dobra w miejsce każdego zła. Im głośniejsze jest w człowieku wołanie nadziei, tym słabsze wokół niego zło, im żywsza nadzieja, tym bardziej pozorne zło. Człowiek, jeżeli tylko zechce, usłyszy, jak w jego własnej nadziei przemawia do niego Bóg, usłyszy, że może przezwyciężyć każde zło i każdą rozpacz, bo jego „nadzieja jest większa, jest obietnicą”<sup>56</sup>. Dlatego też zwątpić w nadzieję wobec zagrażającego zła to jakby zwątpić w słowa wypowiedane przez Boga, w to, że nadzieja jest od Niego, że jest obietnicą. Stracić nadzieję to zgrzeszyć.

Siła nadziei pozwala pokonać zło, ale może też zdarzyć się, że jej prawda nie zostanie uzewnętrzniona przez człowieka, że zamiast przemieniać rzeczywistość, zacznie on w marzeniach tworzyć nowe wspaniałe światy. Wtedy nadzieja stanie się utopią, a pielgrzym zamiast ziemię pod stopami poczuje przepaść. Jej świat nie będzie miejscem realizowania wartości i wal-

<sup>53</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 279-280.

<sup>54</sup> Por. tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 189.

<sup>55</sup> Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 52-53.

<sup>56</sup> J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 94.

ki ze złem, stanie się koniecznością, skazaniem – wygnaniem człowieka, miejscem, z którego za wszelką cenę chce się uciec. Zamiast budować i oczekiwać prawdziwej przyszłości, nieszczęśliwy człowiek pograży się w światy własnej świadomości. Zamiast siłą swej nadziei pokonać otaczające zło, pozwoli, by zło pokonało jego nadzieję, stłumiło ją i zepchnęło do miejsc, w których czyn jest tylko nieurzeczywistnioną myślą. Pielgrzym nadziei idzie przez świat pełen prawdy o kruchości zła, wie, że jest na ziemi po to, by w miejsce zła siać dobro, siać je wokół siebie i w sobie, by je stwarzać siłą własnej nadziei.

### 3. CZAS PRZYSZŁY

Ostatnim etapem naszej wędrówki przez czas Tischnerowskiej filozofii nadziei jest przyszłość. Przez nią poprowadzi nas biblijny Abraham, biblijny pielgrzym, który, by szukać swej „ziemi obiecanej”, opuścił swój dom i wyruszył w daleki i obcy świat. Jego krokami w nieznanne kraje kierowała właśnie nadzieja. Pielgrzym idzie przez życie dzięki nadziei, bez której nie byłoby ani wędrówki, ani jego samego, jako istoty zmierzającej ku przyszłości. Nadzieja „nie tylko podtrzymuje w wędrówce, ale również w ogóle umożliwia życie”<sup>57</sup>. Nadzieja wyzwala – bez niej człowiek byłby więźniem sytuacji, czasu i miejsca. Z nią, jak pisze Tischner, można skruszyć każde kajdany, uwolnić umysł, serce, duszę i wyobraźnię, rozerwać więzy, jakimi świat pęta nasze nogi i ręce.<sup>58</sup> Pielgrzym może iść przez rzeczywistość pełną zła, bo siła nadziei pozwala mu oczekiwać, że przyjdzie dobro, że wszystko się zmieni.

Pielgrzym to człowiek żyjący nadzieją, a „podstawowym wymiarem nadziei jest skierowanie ku przyszłości”<sup>59</sup>. W *Myśleniu według wartości* czytamy, że „nadzieja kieruje nas ku jakiejś przyszłości”<sup>60</sup>, że „nadzieja odsłania jakąś przyszłość”<sup>61</sup>. W *Polska jest ojczyzną* pisze Tischner, że „nadzieja jest otwarciem człowieka na przyszłość”<sup>62</sup>, to samo podkreśla w *Świecie ludzkiej nadziei*: „doświadczenie czasu to w nadziei najpierw i przede wszystkim doświadczenie jakiejś przyszłości”<sup>63</sup>. Fragmenty te bez wątpie-

<sup>57</sup> J. Tischner, *Książeczka pielgrzyma*, dz. cyt., s. 9.

<sup>58</sup> Por. tamże.

<sup>59</sup> Tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 453.

<sup>60</sup> Tamże, s. 412.

<sup>61</sup> Tamże, s. 409.

<sup>62</sup> Tenże, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 165.

<sup>63</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 277.

nia mówią, że czas pielgrzyma to przyszłość, do niej zmierza, dzięki niej wyrusza w drogę, w niej widzi spełnienie swych nadziei. Gdyby w czasie istniała tylko przeszłość i teraźniejszość, nadzieja nie miałaby możliwości oczekiwania, spodziewania się, i co za tym idzie, istnienia. Przyszłość to „miejsce”, w którym nadzieja umieszcza swe spełnienie, aby tam dojść, pielgrzym musi nauczyć się czerpać wzory i przykłady z przeszłości, musi dokonywać właściwych wyborów w teraźniejszości. Przyszłość nadziei wymaga jej przeszłości i teraźniejszości, one są jej warunkami, a ona ich zwieńczeniem i usensownieniem. Przyszłość nadziei otwiera na to, co ma nadejść, ukazuje ją jako wartość wprowadzającą człowieka w nowe istnienie, przemienia czas w tajemnicę. Tischner dopowiada, że z każdym trudem, z każdą sytuacją próby rodzi się w człowieku nowa nadzieja, powstaje nowe oczekiwanie, nowe zdążanie ku przyszłości. Pielgrzym zwraca się ku przyszłości i wierzy, że może pokonać wszelkie przeszkody teraźniejszości, siła nadziei kieruje go ku jeszcze nieokreślonej, a już odczuwanej jako wartość przyszłości. Poprzez to skierowanie nadzieja przemienia się w siłę pozwalającą przewyciężyć wszelkie trudności. Wyzwała od ubóstwa i zła tego, co jest, a wiąże z bogactwem i dobrem tego, co będzie. Jest warunkiem możliwości jakiegokolwiek oczekiwania, człowiek czeka, dopóki ma nadzieję, gdy traci nadzieję, przestaje czekać.<sup>64</sup> Bez przyszłości nadziei nie ma po co szukać minionych bohaterów, nie ma po co naśladować ich czynów, nie ma po co żyć. Wszystko, co zostało uczynione i co jest podejmowane dzisiaj, jest niepotrzebne, nie ma sensu, do niczego nie prowadzi, niczego nie zmienia, niczego nie przybliża. Przyszłość nadziei uświadamia nam, że jest, być może, bardziej potrzebna do życia niż powietrze, którym oddycha pielgrzym, i droga, którą idzie. Jeżeli braknie powietrza, będzie nadzieja, że człowiek się nie udusi, że skądś przyjdzie powietrze, jeżeli skończy się droga, będzie nadzieja, że gdzieś i kiedyś można ją będzie odnaleźć. Jeżeli jednak braknie nadziei, to ani powietrze, ani droga nie będą potrzebne, nie będzie bowiem po co oddychać, nie będzie po co żyć i dokąd iść.

Pielgrzym żyje z i dzięki nadziei, a „żyć dzięki nadziei znaczy: być sercem w przyszłości”<sup>65</sup>, znaczy oczekiwać przyszłości, spodziewać się, że jutro przyniesie realizację naszych pragnień. Czego oczekuje pielgrzym od przyszłości? Jakie nadzieje chce odnaleźć w niej jako spełnione? Człowiek żyje w świecie, żyje z drugim; z człowiekiem i Bogiem. Świat, człowiek i Bóg wypełniają treść jego oczekiwań, ich to oczekuje w przyszłości swej nadziei.

<sup>64</sup> Por. tenże, *Dar nadziei*, „Przewodnik Katolicki”, nr 43, 26.10.1975, s. 1.

<sup>65</sup> Tenże, *Książeczka Pielgrzyma*, dz. cyt., s. 9.

## OCZEKIWANIE ŚWIATA

Wiemy, że człowiek żyje w świecie pełnym bólu, nieszczęścia i niedoskonałości, pomimo ich ogromu nie upada, lecz podejmuje walkę o lepszy świat. Podejmuje ją z i dzięki nadziei, która wypełnia jego serce, oczekuje, że przyszłość świata nie znajdzie w sobie miejsca na zły ustrój polityczny, nieurodzajną glebę, katastrofy i klęski żywiołowe. Tischner mówi, że nadzieja przyszłości pozwala mu oczekiwać, że ziemia znowu wyda plon, że burze i huragany nie będą niszczyć owoców ludzkiej pracy. Pielgrzym wie, że świat jest dla niego, a jeżeli dla niego, to nie przeciw niemu, nadzieja rodzi oczekiwanie, człowiek wybiega poza otaczającą go rzeczywistość, ku lepszym przyszłym światom.<sup>66</sup> Staje się twórcą projektu jutra, „projekt jutra jest istotną częścią ludzkiego dramatu. Organizuje on życie społeczne, wyzwala drzemiące w ludziach siły”<sup>67</sup>. Pozwala przezwyciężyć otaczające problemy, ukazuje prawdę o ludziach, którzy go stworzyli, i czasach, w których powstał, wyznacza kierunek rozwoju, precyzuje cele i metody ich realizacji. W projekcie jutra, w oczekiwaniu jego spełnienia kryje się niezgoda na to, co jest, i dlatego pielgrzym rozpoczyna działanie, pracuje nad tym, czego jeszcze nie ma.<sup>68</sup> Praca jest pełna świadomości i zrozumienia otaczającego świata – świata do poprawy. Świadomość i zrozumienie są tu niezwykle ważne, bez nich pielgrzym nie mógłby zrealizować projektu jutra, bo nie byłby to projekt poprawy świata prawdziwego, ale jakiegoś, mniej lub bardziej mylnego, wyobrażenia o nim. Oczekiwanie wymaga, aby uznać to, co jest, za tworzywo, aby poznać jego właściwości, by móc jak najlepiej wykorzystać je w tworzeniu przyszłości.

Tischner pisze, że w oczekiwaniu na doskonalszy świat człowiek czerpie pociechę z nadziei, z wizji przyszłości, dzięki której odnosi się do stworzonego projektu jutra i zaczyna przekształcać otaczający świat. Zaczyna działać w otaczającej go przestrzeni albo też czyni siebie niezdolnym do działania, powstrzymuje się od niego. Nad świat rzeczywisty wynosi świat marzeń, projekt jutra zamiast poprawy losu przynosi niebezpieczeństwo utopii. Człowiek wpada w pułapkę budowania mitologii nadziei, „nadzieja staje się władzą tworzenia baśni o przyszłości (...) Mitologia nadziei stępia w nas zmysł rzeczywistości, wyostrza natomiast zmysł możliwości.”<sup>69</sup> Najważniejsze staje się to, co możliwe, to, co rzeczywiste, traci znaczenie. Czło-

<sup>66</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 273.

<sup>67</sup> Tenże, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 455.

<sup>68</sup> Por. tenże, *Polski młyn*, dz. cyt., s. 360.

<sup>69</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 13.

wiek coraz bardziej odsuwa się od świata, traci z nim kontakt, ucieka w fantastyczną i poetycko upiękkszowaną utopię.<sup>70</sup> Wtedy jednak nie może być mowy o jakiegokolwiek realizacji projektu jutra. Rozpoczyna się więc pielgrzymowanie w marzeniach. W nowym lepszym świecie można działać bez ryzyka klęski i jakiegokolwiek zagrożenia ze strony otoczenia. W tej sytuacji w człowieku rozwija się nowy rodzaj heroizmu, który możemy określić mianem heroizmu marzeń. Wraz z nim pojawia się coś, co nigdy nie zaistniało ani nie zostało urzeczywistnione. Człowiek pozbawia się możliwości widzenia rzeczywistości, zapatrzony w projekt jutra nie dostrzega dzisiaj, z którego ma owo jutro stworzyć. Wprowadza się w sytuację bez wyjścia, nie może niczego dokonać w świecie, bo nie dostrzega świata. Ucieka więc w marzenia, by tam rozwijać swój genialny projekt – im bardziej doskonały wydaje się ów projekt, tym gorszy świat, tym bardziej do niego nieprzygotowany. Niezrealizowana w rzeczywistości aktywność przenosi się w marzenia i rozwija ze zdwojoną siłą, tu nie ma dla niej żadnych przeszkód, żadnego oporu. Człowiek stał się, lub lepiej: uczynił siebie, więźniem mitologii nadziei, niewolnikiem utopii. Zamiast w nadziei oczekiwać przyszłego, lepszego świata (świata rzeczywistego), zamieszkał w krainie marzeń, popadł w kryzys nadziei, który sprawia, że „jutro jakby zamyka się przed człowiekiem”<sup>71</sup>, że zamyka się przed nim możliwość oczekiwania.

## OCZEKIWANIE BOGA

Pielgrzym nadziei wie, że istnienie w sobie nadziei zawdzięcza Bogu, że On jest jej twórcą, że czas, w którym żyje, i ziemia, po której chodzi, są od Boga, że Bóg kiedyś był na tej ziemi i że kiedyś znów na nią powróci. W przyszłości nadziei „oczekujemy, że spotkamy Boga i dzięki temu zostaniemy dopełnieni”<sup>72</sup>, że „kiedyś przyjdzie dzień, że zjednoczymy się w Bogu miłością nierozzerwalną”<sup>73</sup>. Zostaniemy „dokończeni” dzięki jego obecności i miłości, zostaniemy wybawieni. Świat jest pełen zła i pokus, człowiek nie zawsze potrafi im się przeciwstawić, nie zawsze wybiera dobro i prawdę, zdarza się, że grzeszy, ale nawet wtedy ma nadzieję, że Bóg podniesie go z upadku, ocali, przebaczy i wybawi. Nadzieja oczekująca Boga daje siłę poprawy, wrócenia na właściwą drogę, otwiera przed człowiekiem

<sup>70</sup> Por. tenże, *Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 1985, nr 12, s. 3.

<sup>71</sup> Tenże, Kazanie wygłoszone w Kolegiacie św. Anny, Kraków, 17.01.1982, cyt. za: W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 397.

<sup>72</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 80.

<sup>73</sup> Tenże, *Dar nadziei*, „Przewodnik Katolicki”, nr 43, 26.10.1975, s. 2.



prawdę o „ziemi obiecanej”, o miejscach, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało”. Rodzi pewien szczególny rodzaj wiary, „wiary człowieka w samego siebie, wiary przepojonej nieśmiałą miłością do siebie, wiary, która jest zarazem poczuciem ludzkiej godności”<sup>74</sup>. Człowiek (Abraham), otrzymując obietnicę od samego Boga, otrzymał tym samym potwierdzenie swej wartości i wyjątkowości pośród ziemskich stworzeń, otrzymał siłę, która właściwie zrozumiana i wykorzystana pozwoli mu pokonać wszystkie sytuacje próby i doczekać przyjścia Boga. Bóg przyjdzie, ale jak przyjdzie? Czy tak jak kiedyś, jak wcześniej? Bóg nie jest Bogiem przeszłości, który wciąż powtarza minione czyny, jest Bogiem przyszłości i „przyjdzie, ale inaczej niż przychodził wczoraj”<sup>75</sup>, nie należy szukać Go w pamięci, ale w tym, co przed nami. Pielgrzym, aby doczekać spełnienia oczekiwania Boga, musi w pewien sposób porzucić pamięć i skierować się w przyszłość, musi wiedzieć, że Królestwo Boże nie wyłoni się z czasów minionych, ale z czasów jeszcze dla człowieka niezainicjowanych.

Przyjęcie nadziei oczekiwania Boga jest przyjęciem nadziei ocalenia, jest propozycją sposobu życia na tym świecie. Wyborem odradzania się przez umieranie, poświęcania ziarna dla owocu, jakim jest – będzie przyszłe „tajemnicze Życie”<sup>76</sup>. Pielgrzym, oczekując Boga, oczekuje innego świata, świata dobra i prawdy, bez których i poza którymi spełnienie tego oczekiwania nie jest możliwe i nie ma spotkania z Bogiem. Nadzieja oczekująca Boga mówi, że Bóg przyjdzie, że człowiek jest wartością, że prawda jest niezbędną, aby dostąpić „żywej wieczności”. Nadzieja ta oczekuje, że człowiek będzie żył wedle niej, że nie zmarnuje ani jej samej, ani siebie wraz z nią. Chce, by pielgrzym uczynił ją pokarmem dającym siły, by właściwie – dobrze – żyć i działać w otaczającym świecie, by nie odszedł ze świata i nie uległ niebezpieczeństwu samego tylko czekania. Czekania bezczynnego, w którym wiara staje się tęsknotą, a religijność „religijnością wielkiej tęsknoty”<sup>77</sup>, przenikającej i pochłaniającej człowieka – oddającą go we władanie nieszczęśliwości. Pielgrzym żyjący samym tylko oczekiwaniem jest przekonany o własnej tragedii, o tym, że istnieje w niewłaściwym czasie i niewłaściwym miejscu. Pozbawia się możliwości szukania Boga w rzeczywistym świecie, w ludziach i relacjach z nimi. Zapomina, że nie ma innej drogi do Boga jak droga przez człowieka. Powiemy, że pielgrzym ulega złudzeniu i popada w coraz to większy dramat i wewnętrzne roz-

<sup>74</sup> Tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 125.

<sup>75</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>76</sup> Tamże, s. 38 oraz tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 249.

<sup>77</sup> Tenże, *Polski młyn*, dz. cyt., s. 257.

darcie. Żyje tu i tu czeka, a tak bardzo chciałby żyć nie tu, Bóg nie przychodzi, oczekiwanie nie spełnia się, wzrasta ból... A wiemy, że wystarczyłoby zrozumieć popełniany błąd, wyjść z marzeń, nadać prawdziwy sens swemu oczekiwaniu, nie umierać z tęsknoty, lecz wzrastać i owocować czynionym dobrem. Wystarczyłoby zrozumieć, że nie można czekać na Boga w wymyślonych krainach, bo On przyjdzie do rzeczywistego świata i w rzeczywistym świecie spełni się spotkanie.

## OCZEKIWANIE CZŁOWIEKA

Idąc przez świat czasu nadziei, pielgrzym zmierza ku przyszłości, ku przyszlęmu światu, ku spotkaniu z Bogiem i ku innemu – nowemu sobie, ku sobie wyrosłemu ze swej własnej nadziei. Apostolstwo nadziei wyrażało się i nadal wyraża różnymi projektami przyszłości, których warunkiem zaistnienia jest nowy człowiek.<sup>78</sup> Człowiek rozumiany zarówno jako ja i jako drugi. Potrzeba nowego człowieka, bo nie można bowiem myśleć, że w świecie zapanuje dobro, jeżeli człowiek pozostanie zły, że zapanuje prawda, jeżeli człowiek nie stanie po jej stronie i jej nie wybierze.

Pielgrzym oczekuje, że nowy człowiek znajdzie słuszną miarę pomiędzy swymi materialnymi i duchowymi nadziejami, że odnajdzie harmonię i siebie w niej, że zdoła siebie ocalić w spotkaniach ze złem, że będzie żył nadzieją prawdy – prawdziwą nadzieją. Nie chce człowieka nie-rozumnego i nie-myślącego, oczekuje, że będzie on potrafił oczyszczać swój rozum z iluzji.<sup>79</sup> Oczekuje, że nie ulegnie żadnej utopii, że zdobędzie się na heroizm, na wybór dobra i prawdy, że rozumność nadziei otworzy go na to, co niesłyszalne<sup>80</sup> i nauczy żyć, nie tylko oczekując spełnienia, ale też świadomie do niego dążąc. Wędrowiec ma nadzieję, że człowiek jest tym, który nie tylko będzie żył w przyszłości, ale też tym, który znajdzie w niej coś dla siebie, znajdzie swój ethos i swój heroizm, siebie na miarę oczekiwań. Że kiedyś właściwie będzie korzystał z doświadczeń przeszłości i właściwie działał w teraźniejszości, oczekuje tego, bo wie, że dziś jest inaczej, że człowiek nie potrafi czerpać z minionych bohaterów, nie potrafi wybierać dobra i prawdy. Nie potrafi i dlatego rodzi się nadzieja, że kiedyś będzie inny, że sprostą oczekiwaniom. Wędrowiec patrzy w przyszłość i wi-

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 229.

<sup>79</sup> Por. tenże, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 446.

<sup>80</sup> Por. M. Malaguti, *Poza ciszą: miłosierdzie w sercu historii. Ślad teodycei mistycznej, w: Pytając o człowieka, myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 124.

dzi człowieka jako pielgrzyma idącego drogą nadziei, nie zaś skaczącego z kamienia na kamień, widzi powiązanie wszystkich jego nadziei w jedną drogę prowadzącą do oczekiwanego celu. Jest to ważne, bo „wiązanie nadziei to nie tylko nadawanie wszystkim nadziejom człowieka formy jedności, lecz także odnoszenie nadziei do konkretnego wydarzenia, którego znaczenie i sens zostają odczytane przez pryzmat jutra”<sup>81</sup>.

Przeszłość nadziei stwarza oczekiwanie człowieka, który pokona wszelkie sytuacje próby, przezwycięży swój dramat, ból i niepokój, nie tylko poniesie swój krzyż, ale też – przede wszystkim, odnajdzie w nim sens. Gdy będzie sens, wszystko będzie inne, wszystko zyska wartość. Zniknie strach przed utratą nadziei i dołączeniem do tych, co przestali pielgrzymować i porzucili swe laski obok drogi,<sup>82</sup> do tych, od których odeszła nadzieja lub oni sami odeszli od niej... Oczekiwanie człowieka (mnie i drugiego) jest oczekiwaniem tego, który nigdy nie straci nadziei i nigdy nie upadnie, który zawsze będzie zmierzał w kierunku dobra, ziemi obiecanej i Boga. Jest nadzieją na tego, który nie zdradzi, nie skłamie, nie zawiedzie i nie zabije, nie wybierze zła i nie zacznie urzeczywistniać go w jutrzejszym świecie.

Oczekiwanie człowieka kieruje nas ku temu, co będzie, ale nie zamyka na to, co było, chce uczyć właściwego stosunku do każdego czasu, mówić, że spełni się tylko wtedy, jeżeli dzisiaj dostrzeżemy nasz ludzki – pielgrzymi – obowiązek rozumnego życia nadzieją.

Przeszłość, terażniejszość i przyszłość to główne elementy czasu nadziei. Wszystkie równie ważne i równie potrzebne. Dzięki przeszłości nadzieja ma fundamenty, pielgrzym odnajduje je w sobie i w drugim: człowieku i Bogu. Uczy się cenić wartość minionych pokoleń, wie, że jest dziedzicem nadziei swych przodków. Dzięki terażniejszości człowiek może dokonywać wyborów, świadczyć o prawdzie i dobru, zdobywać się na heroizm. Może doświadczać zła, które siłą swej nadziei przemienia w tworzywo dla dobra. Dzięki przyszłości nadzieja nadaje sens temu, co było, mówi, że warto było budować fundamenty i dokonywać wyborów, warto było czekać na spełnienie. Wtedy pielgrzym wie, że urzeczywistni się oczekiwany świat, zrodzi się nowy człowiek i wydarzy się spotkanie z Bogiem.

Odyseusz, miłosierny Samarytanin, Abraham... Zakończyliśmy wędrówkę po czasie nadziei. Zwiedziliśmy przeszłość, terażniejszość i przy-

szłość. Usłyszeliśmy od naszych przewodników to, co najważniejsze, otrzymaliśmy rady i wskazówki, poznaliśmy prawdę o wyzwaniach nadziei w każdej chwili naszego życia. Co zrobimy z tą wiedzą? Czy zdołamy ją wykozystać, czy też ją zmarnujemy?

### Sommario

L'uomo tischneriano, un pellegrino su questa terra, vive in un tempo che può portargli o un abbattimento o una speranza – possibilità di vittoria. Può sfruttare il proprio tempo o perderlo – sprecarlo, può capire la sua chiamata e venire sempre in tempo, oppure essere uno di quelli che sono sempre in ritardo, che non arrivano mai in tempo. Il viaggiatore nel suo viaggio attraverso il tempo sperimenta diversi valori, uno di essi è la speranza: „portatrice di un'esperienza tutta particolare del tempo”<sup>83</sup>. Il pellegrino vive nel tempo e nel tempo è la sua speranza. Non si può dire che lui esista, ma piuttosto che si forma in continuazione, crea se stesso, cambia e si perfeziona oppure cade. Anche la sua speranza cresce e matura con il tempo che passa. Nel suo sviluppo attuale (verso il futuro) possiamo trovare le tracce del passato. Anche se il futuro è più importante, questo non significa che il passato ed il presente non abbiano alcun significato. Guardando nel passato della speranza raggiungiamo i suoi fondamenti, attingiamo da essi una forza per le prove di oggi. Intraprendendo oggi una realizzazione delle azioni presenti ci dirigiamo verso i suoi frutti, verso il futuro. Se non avessimo la speranza che un domani le nostre azioni portassero ad un adempimento, non riusciremmo a fare niente, o riusciremmo a fare davvero poco.

Siamo pellegrini, cerchiamo un proprio posto sulla terra, andiamo raminghi per il mondo come Ulisse, del quale Tischner fa un simbolo della speranza che si volge verso il passato. Dai ricordi – dal passato l'uomo giunge in una situazione di crisi e di prova. Giunge per confermare le proprie attese – la propria speranza, per verificare in chi – nelle mani di chi ha consegnato i suoi fundamenti. Nel presente il Pellegrino può leggere in modo vero o invero il mondo, qui prende delle decisioni e fa delle scelte, qui conferma se stesso come persona dotata o non dotata di eroismo. Il simbolo del presente della speranza è il Samaritano Misericordioso. L'ultima tappa del pellegrinaggio attraverso il tempo della filosofia tischneriana della speranza è il futuro (verso il quale è indirizzata la dimensione elementare) della speranza. Il simbolo della speranza diretta verso il futuro è Abramo della Bibbia.

<sup>81</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 287.

<sup>82</sup> Por. tenże, *Książeczka pielgrzyma*, dz. cyt., s. 13.

<sup>83</sup> Tenże, *Il pensiero e i valori*, Bologna 1980, p. 313.

Tutto quello che è più importante nella vita del pellegrino dipende dalla speranza, grazie ad essa supera le difficoltà, vince la paura ed il dolore, con essa va avanti, con essa vive.

ANETA ADAMCZYK, ur. 1978, absolwentka Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Studium Pedagogicznego PAT. Doktorantka na Wydziale Filozoficznym PAT, prowadzi zajęcia z etyki. Publikowała w: „Logos i Ethos”, „Patos”, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” oraz w: *Idea solidarności dzisiaj*, red. W. Zuziak, Kraków 2001.

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. DARIUSZ OKO

### NIEUSUWALNOŚĆ RELIGII

Stanisław Wszółek, *Wprowadzenie do filozofii religii*,  
Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 260

W coraz lepiej zaopatrzonej polskiej biblioteczce podręczników filozofii religii książka ks. Stanisława Wszółka stanowi cenne uzupełnienie i ubogacenie. Jest to rezultatem jej niezablonowości, oryginalności tematyki i kompozycji. Wzięła się ona bowiem z zamiaru wielokierunkowego spojrzenia na religię, którego dotąd brakowało w formie jednego podręcznika.

Religię widzi się tu rzeczywiście od razu z różnych stron. Po krótkim wprowadzeniu pełniącym rolę rozdziału pierwszego już drugi poświęcony jest perspektywie ateistycznej, w której religii usiłuje się odmówić istnienia jej „przedmiotu” – Boga, a ją samą redukuje się do tworu czysto ludzkiego mającego mniej lub bardziej iluzorycznie zaspokoić całkiem nie-iluzoryczne, dotkliwe potrzeby człowieka. Natomiast rozdział trzeci w dużym stopniu posiada charakter po prostu religioznawczy. W skróconej formie przedstawia się w nim treść wiary najważniejszych, poza chrześcijaństwem, religii, ale też podejmuje się już bardziej filozoficzny wysiłek uchwycenia kluczowych elementów tych wierzeń, a także roli religii w ogóle. Po tych relacjach: negującej i sprawozdawczej centralny, czwarty rozdział zajmuje się tym, co zwykle dla filozofii religii jest też czymś najbardziej centralnym – doświadczeniem egzystencjalnym jako źródłem religii. Jest ono interpretowane zarówno w perspektywie egzystencjalnej, fenomenologicznej, jak i klasycznej, a na podstawie tej interpretacji następuje wstępne omówienie sensu dowodów na istnienie Boga. Po omówieniu

tego, co stanowi „serce” religii i jej filozofii, w rozdziale piątym zostaje przedstawiona tak ważna współcześnie problematyka języka religijnego. Rozdział szósty, najważniejszy dla Autora, zajmując się kwestią prawomocności poznania religijnego, rozwija w istocie oryginalną filozofię wiary, wzorując się przy tym na modelu poznania naukowego. Ostatni, siódmy rozdział, noszący tytuł *Uzupelnienie*, ma charakter bardziej teologiczny, podejmuje się w nim najpierw próbę uzgodnienia biblijnego opisu stworzenia świata ze współczesną kosmologią, a następnie przedstawia, w jaki sposób chrześcijańscy teologowie starają się rozwiązać problem jedności zbawienia wobec wielości religii.

W tej książce szczególnie podobać się może mistrzowskie wykazanie słabości ateistycznego modelu negowania sensowności religii zwanego „argumentem z genezy”. Skoro ateści nie mają problemu istnienia Boga, to problemem z kolei staje się dla nich istnienie religii, szczególnie jej powszechność w wymiarze czasowym i geograficznym. No właśnie: Dlaczego ludzie (prawie) zawsze i wszędzie (poza przypadkami eliminacji religii na drodze masowego ludobójstwa) wierzyli w jakiegoś Boga, bóstwo lub boską siłę? Dlaczego – mniej lub więcej – ale jednak zawsze i wszędzie byli religijni? Dlaczego w każdej, nawet najbardziej odległej kulturze spotykamy jakąś religię, tak samo jak spotykamy np. różne formy pracy, małżeństwa albo muzyki? Jak możliwa jest tak totalna i powszechna aberracja, skoro żadnego Boga czy bóstwa przecież nie ma? Przyczyna błędu musi tkwić gdzieś głęboko w naturze człowieka i społeczeństwa, skoro niezawodnie pojawia się on na każdym kontynencie, w każdej kulturze, w każdej epoce. Trzeba to wyjaśnić, trzeba wskazać i wykazać naturalną genezę tej aberracji, którą jest religia, inaczej myślący ateści nie będą mogli zaznać spokoju. Kiedy się to uczyni, wystarczająco zrozumie się całą religię, by móc ją potem (jak i uprzednio) spokojnie odrzucić. Jest wiele konkretyzacji tego ogólnego modelu, ks. Wszolek wybiera spośród nich trzy szczególnie wpływowe: socjologiczną E. Durkheima, psychologiczną S. Freuda oraz socjobiologiczną w wydaniu E. Wilsona i R. Dawkinsa. Już sama wielość tych teorii może kwestionować ich wartość, bo widocznie żadna z nich nie jest dość dobra, by wystarczająco zadowolić samych ateistów, a poza tym one w dużym stopniu zaprzeczają sobie nawzajem i w ten sposób może nawet częściowo zwalnają teistę z obowiązku ich krytyki. Ich obalanie albo po prostu śledzenie dziejów ich powstania, rozwoju i (nieuchronnego, jak się wydaje) upadku może być dla niego bardzo wdzięcznym i pożytecznym zajęciem, a w każdym razie dobrą rozgrzewką przed problemami stanowiącymi prawdziwe intelektualne wyzwanie. Skoro ten „czyściec wiary”, te najmocniejsze argumenty najbardziej genialnych ateistów okazują się w istocie tak słabe, to religia znowu okazuje się czymś nieusuwalnym – tym bardziej można patrzeć na nią z nadzieją i warto poświęcić się poznaniu przede wszystkim jej samej.

Szczególnie mocne wrażenie robi rozdział o języku religijnym, tutaj zwłaszcza dochodzi do głosu erudycja Autora i tutaj też znajdujemy cytaty, który zapewne mógłby być mottem całej książki (a może i filozofii) – gdyby jego znacze-

nie rozszerzyć na całe poznanie, także religii, wiary, zdrowego rozsądku i filozofii. Chodzi o zdania K. R. Poppera: „Nauka nie spoczywa na niewzruszonych podstawach. Śmiała struktura teorii naukowych jak gdyby wznosi się nad grzęzawiskiem. Przypomina gmach wzniesiony na słupach wbijanych z góry w to grzęzawisko, lecz nie sięgających żadnej naturalnej ani »danej« podstawy. Wbijanie słupów przerywamy nie dlatego, że osiągnęliśmy twardą ziemię. Przerywamy po prostu wtedy, gdy uznamy, że tkwią one wystarczająco mocno, aby przynajmniej tymczasowo udźwignąć strukturę” (s. 149). Wydaje się, że te słowa wyrażają całkiem fundamentalną, kluczową prawdę nie tylko filozofii nauki, ale też filozofii religii i w ogóle najgłębszej epistemologii, a tym samym całej filozofii. Tak rzeczywiście jest. Tylko słowo „grzęzawisko” trzeba by raczej zamienić na słowo „grunt”. Ono samo tutaj „za dużo wie”, za dużo zakłada i rozstrzyga, bo my przecież w naszym poznaniu często nawet i tego nie wiemy: czy znajdujemy się na bagnie, czy na skale, dlatego skały nie możemy tak z góry wykluczyć. Po prostu musimy budować gmach naszego poznania, abyśmy mieli gdzie zamieszkać, ale prawie nigdy nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy grunt, na którym budujemy, uniesie ciężar budowli. Jesteśmy jak wojskowi pionierzy, którzy muszą zbudować most, ale nie mają ani narzędzi, ani czasu, by sprawdzić, czy brzegi rzeki uniosą ciężar jego przyczółków. „Wbijanie słupów” przerywamy też nie zawsze dlatego, iż „uznaliśmy, że tkwią one wystarczająco mocno”, ale po prostu dlatego, że jesteśmy przez innych (często bardzo słusznie) przynaglani, aby zostawić już badanie gruntu, a zacząć zalewać fundamenty i konstruowanie, albo też już fizycznie więcej nie możemy, nie mamy na to sił, środków, czasu, to dzieło musimy pozostawić innym, może nawet następnym pokoleniom. Nie możemy inaczej, ale też nie powinniśmy się dziwić, że jako nieunikniona konsekwencja takiego nieuniknionego sposobu budowania regularnie zdarzają się nam katastrofy budowlane, wiele albo nawet wszystko czasem nam się zawala, grunt znowu okazuje się zbyt słaby. Nie możemy inaczej, nie jesteśmy w stanie zbadać gruntu do samego dna, pewność wiedzy boskiej nie jest nam dostępna. W tej sytuacji można się nawet dziwić, że tak wiele nam się mimo wszystko jednak udaje, że chyba nieraz potrafimy dojść całkiem blisko do prawdy, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie wykazać, że to jest prawda. Widocznie podarowano nam całkiem przyzwoite władze poznawcze. Problemem pozostaje tylko, kiedy to możemy „uznać”, że pale „przynajmniej tymczasowo mogą udźwignąć strukturę”. Problem momentu i zasadności tego „uznania” jest kluczowym problemem tak samo nauki, jak filozofii i odpowiedzialnej wiary. Tu jest potrzeba i miejsce na wielkie poszukiwania i dyskusje.

W kwestii uznania wiary za wystarczająco ufundowaną ks. Wszolek przedstawia swoją własną koncepcję. Jej istotę stanowi następujące przekonanie: Jeśli do istoty wiary należy wolna decyzja oraz jeśli jest ona zaangażowana i angażująca interpretacją, to opiera się także na użyciu rozumu, rozum jest obecny w samym jej sercu, nawet jeśli nie wysuwa się na pierwszy plan. Kluczową rolę odgrywa tu tzw. a b d u k c y j n y schemat rozumowania wprowa-

dzony przez C. S. Peirce'a. Argumentuje się w nim, że istnieje przynajmniej jedna racja za prawdziwością B, ponieważ udowodniono (albo wiadomo), że z B wynika prawdziwość zdania A, a A okazało się prawdziwe. Nie jest to więc dowód B, ale racja czyniąca B bardziej prawdopodobnym. Im więcej takich A1, A2, A3... AN, tym więcej racji za uznaniem B. Jeśli B jest przedmiotem możliwej wiary, tym bardziej możemy ją przyjąć, tym bardziej, im mniej mamy racji wskazujących, że B może być nieprawdziwe. W kwestii religii i wiary nie powinniśmy się też spieszyć z użyciem brzytwy Ockhama, bo brzytwą można uciąć lub zranić coś ważnego, potrzebnego do życia. Nawet jeśli wszystkie skutki cięcia nie ukażą się od razu, później mogą być tym bardziej dotkliwe.

Wiele innych rzeczy w tej książce może się podobać. Choćby otwartość na przeróżne dyscypliny naukowe i szkoły filozoficzne oraz umiejętność zarówno ich krytykowania, jak i czerpania z nich tego, co najważniejsze i najlepsze. Uznanie budzi też znakomity dobór cytatów, analizy roli mitu oraz prezentacja modeli relacji nauki i wiary, a także ich głębokich korzeni psychologicznych i społecznych. W podziw wprowadza intelektualna sprawność Autora, wprost intelektualne wyrafinowanie. Najbardziej skomplikowane kwestie zostają przedstawione zrozumiale i przejrzyste jasnym i pięknym językiem. Podręcznik ma też wielkie walory dydaktyczne, zawiera słowniczek podstawowych pojęć, układ graficzny tekstu oraz proste rysunki ułatwiają orientację, a poza tym student jest mobilizowany poprzez pytania i zadania do samodzielnego myślenia. Tak podręcznik odgrywa też do pewnego stopnia rolę książki do ćwiczeń. To wszystko oparte jest na znajomości najnowszej literatury przedmiotu, a jej zakres sięga od filozofii analitycznej po poezję współczesną. Nic dziwnego więc, że nawet jeśli jest to już kolejny czytany przez kogoś podręcznik filozofii religii, lektura jest bardzo interesująca, wciągająca.

Każde ludzkie dzieło może być jednak jeszcze doskonalsze i o tej możliwości też trzeba coś powiedzieć. Wydaje się na przykład, że przydałoby się lepsze wy tłumaczenie sensu niektórych zadań dla studentów i diagramów (np. tego na s. 217). Dla Autora zanurzonego w horyzoncie własnej myśli są one zapewne oczywiste, ale dla studenta już takie być nie muszą, tym bardziej, jeśli nie są takimi dla byłego studenta. Można by też pragnąć bardziej zniuansowanej filozofii wiary. W rozumieniu tej tak przebogatej rzeczywistości można by posłużyć się na przykład znakomitymi analizami Bernarda Lonergana albo Richarda Swinburne'a. Przydałoby się chyba szersze pokazanie, jak rozum i wiara od początku do końca wzajemnie się warunkują i przenikają. Przy czym ważne byłoby tu wprowadzenie rozróżnienia na wiarę religijną i wiarę filozoficzną, bo każdy rozum, nawet gdyby tego najbardziej nie chciał i najbardziej się od tego odżegnywał, na jakąś wiarę, przynajmniej filozoficzną, w jakimś wymiarze, w jakimś stopniu, jest przecież skazany. Rozum, wiara filozoficzna i wiara religijna tworzą razem w istocie kolejne odcinki koła albo raczej spirali hermeneutycznej – w niej to rozumienie każdego z odcinków jest uwarunkowane rozumieniem pozostałych.

Nawet jeśli teorie teologiczne są przedstawione tutaj z założenia w sposób upraszczający, a nawet karykaturalny (s. 216), to jednak wydaje się, że nie powinno pozostawiać się studentów z takich ich obrazem, a szczególnie chyba dotyczy to interpretacji teorii anonimowego chrześcijaństwa Karla Rahnera (s. 215). Zadaniem tej teorii nie jest przecież wykazywanie wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami, bo to przyjmuje się jako jej założenie, ale odpowiedź na palące, dramatyczne pytanie stojące przed chrześcijaninem: Skoro tak, to co należy sądzić o możliwości zbawienia tej przytłaczającej większości ludzi, tych miliardów i miliardów osób, które tu, na ziemi nigdy nie miały (lub nie będą miały) wystarczającej szansy świadomego przyjęcia zbawienia danego w Chrystusie? Teoria ta nie kwestionuje nakazu misyjnego, tylko niweluje jedną z racji długo na jego rzecz przytaczaną, mianowicie przekonanie, że bez chrztu i wyraźnej wiary w Chrystusa nie ma możliwości zbawienia. Oczywiście, jest to bardzo mocna motywacja misyjna (jaka w ogóle może być mocniejsza?), miał ją między innymi św. Franciszek Ksawery, ale zarazem jest ona czymś koszmarnym, zakłada przecież nieuchronne potępienie wieczne dla wszystkich nieochrzczonych, czyli dla zdecydowanej większości ludzi. Misje nie potrzebują aż tak mocnej i tak nieprawdziwej motywacji. Pomimo iż w myśl teorii anonimowego chrześcijaństwa absolutnie każdy człowiek, również gdy formalnie nic nie wie o Chrystusie, ma szansę zbawienia, dla uzasadnienia potrzeby misji w zupełności wystarczają dwie inne racje. Mianowicie, po pierwsze, im lepiej zna się Chrystusa, im bardziej świadomie jest się we wspólnocie z nim (także poprzez Kościół i sakramenty), tym większą ma się szansę zbawienia oraz, po drugie, tym bardziej udane, sensowne, bogate może być życie już tutaj, na ziemi (a niebo ma być przecież również jakąś kontynuacją ziemi). Nie jest też tak łatwo zastąpić w tej koncepcji Chrystusa Mahometem albo Buddą, bo kluczową rolę odrywa w niej rozbudowana teoria łaski, której inne religie nie posiadają. Należy również zapytać: Jeśli nie ta teoria, to jaka odpowiada lepiej na postawione pytanie? Np. stanowisko Bartha niebezpiecznie zbliża się do postawy sekciarskiej: poza naszą konfesją z dokładnie taką, a nie żadną inną interpretacją wiary podaną przeze mnie (analogicznie: poza naszym narodem, plemieniem, rasą, klasą, klubem piłkarskim...) nie ma zbawienia... Trzeba też pamiętać, że jednak Karl Rahner jest jednym z największych przedstawicieli teologii współczesnej, najbardziej ze wszystkich wpłynął na jej kształt (tak że nawet mówi się o erze przed- oraz post-rahnerowskiej), i także dlatego można przypuszczać, że nie popełnia tak łatwo szkolnych błędów. Poza tym teoria anonimowego chrześcijaństwa jest jedną z najważniejszych, najbardziej przełomowych teorii teologii, zaowocowała w niej wielorakimi ważnymi oraz błogosławionymi skutkami i choćby dlatego zasługuje na adekwatne do jej znaczenia potraktowanie. Jakiegoś uzupełnienia potrzebuje więc samo *Uzupełnienie* zawierające tę interpretację.

Przy wszystkich zaletach pracy wątpliwości może wzbudzać sama jej konstrukcja. Właściwie nie jest jasne, dlaczego właśnie takie, a nie inne tematy oraz

w takiej, a nie innej kolejności zostały podjęte, jaka naczelną zasadą tutaj rządzi. Autor stwierdza, że nie utożsamia się z żadnym z kierunków filozoficznych i z każdego bierze po trochu. Skądinąd jest to bardzo słuszne, jest przeciwieństwem samobójczej postawy sekciarskiej w filozofii. Ale co to bliżej oznacza, jaka jest metoda i założenia samego Autora? Wydaje się też, że lepiej byłoby zachować tradycyjny podział na wstęp, rozdziały i zakończenie – zamiast ciągłej numeracji wszystkiego jako *quasi*-rozdziałów. Rozdział I trudno uznać za rozdział (to jest wstęp, wprowadzenie), a rozdział VII – *Uzupelnienie* – za zakończenie. Właśnie, zakończenia właściwie tutaj nie ma, brakuje akordu końcowego i wskazania, co dalej. Nie jest to zapewne przypadkowe, wynika chyba z braku wyeksplikowania tej zasady i metody wiodącej, która prowadzi od wyraźnego początku do wyraźnego końca. Ta praca z założenia miała być interdyscyplinarna, ale wydaje się, że aż za bardzo taką się stała. Spore jej fragmenty, te np. poświęcone dowodom na istnienie Boga, należą właściwie do filozofii Boga, a inne, szczególnie te z rozdziału VII – do teologii. Kryje się za tym, być może (uzasadniona), obawa, że tych ważnych rzeczy studenci nie usłyszą na innych wykładach, ale w takim razie, czy nie byłoby lepiej zachować większą separację tematów i napisać jeszcze dwa kolejne podręczniki – filozofii Boga oraz o zagadnieniach granicznych nauki i wiary? Ci, którzy znają dotychczasową drogę ks. Wszółka, wiedzą, że może On to uczynić, jest przecież jednym z najwybitniejszych filozofów młodszego pokolenia, posiadającym szczególnie wartościowy dorobek.

Czasami mówi się, że różne style filozofowania wynikają w niemałym stopniu z typu osobowości filozofów. Jedni mają mieć szczególne zainteresowanie i talent do afirmowania, do konstruowania, do tworzenia syntez, inni natomiast do obalania, do rozkładania na czynniki pierwsze, do analizowania. Ks. Wszółek w dużym stopniu wykazał już posiadanie tego drugiego talentu. Ale dał też dowody posiadania pierwszego. Jemu może tylko trudniej jest się ujawnić, kiedy z taką „dziecinną” łatwością dekonstruuje się i obala tezy największych myślicieli, zarówno swoich przeciwników, jak i sojuszników. Czy więc po przedstawieniu jakiegokolwiek swojej konstrukcji nie wypadaloby od razu ją tak samo potraktować? Po co więc ją w ogóle tworzyć? Przykład Rahnera pokazuje, że tak do końca być nie musi, że jednak warto ją zaryzykować.

KS. DARIUSZ OKO, dr filozofii i dr teologii, adiunkt Katedry Metafizyki Wydziału Filozoficznego PAT. Autor między innymi książek: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan* oraz *Łaska i wolność*. Główny obszar badań to ontologia współczesna oraz zagadnienia graniczne pomiędzy filozofią i teologią. Obecnie przygotowuje pracę habilitacyjną na temat: *Transcendentalne podstawy metafizyki w ujęciu Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*.  
E-mail: atoko@cyf-kr.edu.pl

KS. DARIUSZ OKO

## BÓG JAKO NAJBARDZIEJ PRAWDOPODOBNA HIPOTEZA

Richard Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*,

Wydawnictwo W drodze, Poznań 1999, tłum. I. Ziemiński, s. 128

Książka Richarda Swinburne'a *Czy istnieje Bóg?* jest skróconą i bardziej popularną wersją jego znanej, jeszcze nie wydanej w języku polskim pracy *The Existence of God* (1979). Pisząc ją, Swinburne chciał dotrzeć do szerszego kręgu czytelników, do tych, „których dziennikarze i media skłaniają do przekonania, że istnienie Boga jest sprawą dla rozumu straconą, a wiara religijna czymś zupełnie nieracjonalnym” (s. 9) i którzy równocześnie nie znają filozoficznych kontrargumentów dla tych popularnych opinii. Zadanie to stało się jeszcze pilniejsze po ukazaniu się *Słpego zegarmistrza* Richarda Dawkinsa oraz *Krótkiej historii czasu* Stephena Hawkinga, w których ci znani uczeni, nie bardzo zdając sobie sprawę ze słabości filozoficznej swojego stanowiska, starali się wykazać, że współczesne teorie naukowe nie zostawiają żadnego miejsca dla Boga, doskonale obchodzą się bez tej hipotezy i w ten sposób ostatecznie rozstrzygają spór teizmu z ateizmem.

Podstawowa strategia Swinburne'a polega na ustaleniu kryteriów, według których w nauce osądza się prawdopodobieństwo słuszności teorii, a następnie na wykazaniu, że właśnie według tych kryteriów hipoteza istnienia Boga jako ostatecznego wyjaśnienia świata okazuje się najbardziej prawdopodobna ze wszystkich konkurujących ze sobą w tym względzie hipotez. Tak więc teoria naukowa może zostać uznana za najbardziej prawdopodobną ze wszystkich nam znanych, może zostać uznana za prawo przyrody, o ile: „(1) nasuwa (dokładne) przypuszczenie wystąpienia wielu różnych zdarzeń, które faktycznie

obserwujemy (i nie obserwujemy przy tym żadnych zdarzeń, których nieistnienia można na jego podstawie oczekiwać), (2) zaproponowane prawo jest proste, (3) jest ono zgodne z posiadaną przez nas wiedzą wyjściową, (4) w innym wypadku nie oczekivalibyśmy, że dane zdarzenia odkryjemy (nie ma, na przykład, żadnego konkurencyjnego prawa, które nasuwałoby nam przypuszczenie wystąpienia tych zdarzeń i które spełniałoby kryteria 1-3 równie dobrze jak prawo przez nas zaproponowane)" (s. 29). Kryteria te są dobrze uzasadnione w nauce. Kryterium 1 jest właściwie kryterium falsyfikowalności. Bez kryterium 2, „bez kryterium prostoty nigdy nie posiadalibyśmy metody wyboru spośród nieskończonej liczby teorii zgodnych z danymi" (s. 33), teorii, które zawsze łatwo można stworzyć *ad hoc*. Do tego kryterium w dużym stopniu sprowadza się też kryterium 3, bo nowa teoria powinna możliwie w najprostszym sposób łączyć się z tym, co już jest znane. Kryterium 4 jest wyraźnym sformulowaniem początkowego oczekiwania bezkonkurencyjności.

Istnieją trzy fundamentalne teorie, które w odmienny sposób starają się wytłumaczyć świat jako całość. Jest to materializm, czyli „pogląd, że istnienie i działanie wszystkich czynników obecnych w wyjaśnianiu osobowym posiada pełne wyjaśnienie nieosobowe", następnie humanizm głoszący, „że istnienie i działanie czynników zawartych w wyjaśnianiu osobowym nie może być w pełni wyjaśnione w terminach tego, co nieosobowe; oraz, odwrotnie, że istnienie i działanie czynników zawartych w wyjaśnianiu nieosobowym nie może być w pełni wyjaśnione w terminach osobowych" (s. 40), oraz teizm głoszący, „że każdy istniejący przedmiot zaistniał i jest podtrzymywany w istnieniu przez dokładnie jedną substancję, mianowicie przez Boga. Twierdzi też, że każda własność, należąca do jakiegokolwiek substancji, istnieje dzięki temu, że Bóg powoduje jej istnienie lub zezwala na nie." Już chociażby kryterium prostoty wskazuje na teizm jako na teorię najbardziej prawdopodobną, ponieważ „postulując, że całkowitą przyczyną obecnego stanu rzeczy są niezliczone, odrębne od siebie przedmioty (przypadkowo posiadające dokładnie tę samą moc), materializm staje się hipotezą bardzo skomplikowaną. Oczywiście, humanizm jest jeszcze bardziej skomplikowany, postuluje bowiem, że kresem rozważanego właśnie wyjaśnienia są nie tylko niezliczone, odrębne od siebie przedmioty materialne, lecz także bardzo wiele osób posiadających pewne zdolności i zamierzenia, z których każda (jeśli chodzi o jej obecne istnienie) jest niczym innym, jak brutalnym faktem" (s. 43). Swinburne pokazuje bardzo szczegółowo uzasadnienie tego stanowiska, poszukując kolejno wyjaśnienia istnienia świata i jego porządku (a szczególnie porządku, harmonii obserwowanej w ciałach zwierząt i ludzi), następnie duchowego życia ludzi, zachodzenia takich zjawisk, jak cuda czy doświadczenie religijne i w końcu starając się wytłumaczyć naturę i możliwość zła (szczególnie wobec wszechmocy i dobroci Boga).

Sądzi przy tym, że nie mówi tutaj zasadniczo niczego zupełnie nowego. To, co stwierdza się o Bogu na poziomie myślenia teoretycznego, jest w gruncie rzeczy „filozoficzną kodyfikacją głęboko zakorzenionej w ludzkiej psychice,

naturalnej i racjonalnej reakcji na uporządkowany świat" (s. 52). Nie postuluje przy tym „jakiegoś Boga – z a p c h a j d z i u r y, jakiegoś bożka dla wyjaśnienia rzeczy, których jak dotąd nie wyjaśniła nauka. Postuluję Boga po to – pisze Swinburne – by wyjaśnić to, co wyjaśnia nauka; nie neguję, że nauka dostarcza wyjaśnień, postuluję jednak Boga, by wyjaśnić, dlaczego nauka dostarcza wyjaśnień" (s. 63). Teza o istnieniu Boga nie tyle wyjaśnia coś, czego nauka jeszcze nie wyjaśniła, ale wyjaśnia, dlaczego w ogóle możliwe są naukowe wyjaśnienia, dlaczego właśnie mogą obowiązywać te, a nie inne, stałe prawa przyrody i nie jest to tylko ostatecznym, „brutalnym faktem".

Analizując duchowe życia człowieka, profesor Swinburne stara się wykazać, że kolejne teorie naukowe nie wyjaśniają istotnych powiązań pomiędzy tym, co fizyczne, i tym, co psychiczne, nie wyjaśniają, w jaki sposób zjawiska zachodzące w mózgu wywołują zjawiska psychiczne i, na odwrót, w jaki sposób zjawiska życia psychicznego powodują zmiany w funkcjonowaniu mózgu. Wszelkie proste integracje świata fizycznego i psychicznego zawodzą, nie wystarcza tu również teoria Darwina, bo „Darwinowskie wyjaśnienie równie dobrze wyjaśniałoby ewolucję nieosobowych robotów" (s. 77). Dlatego należy sądzić, że w człowieku, a także w wyższych zwierzętach istnieje coś więcej aniżeli tylko materialne ciało i mózg. To jest coś istotnego, coś niematerialnego, co sprawia, że możliwa jest nasza ciągłość istnienia jako podmiotu życia świadomego. To coś tradycyjnie nazywamy „duszą". A dualizm ciała i duszy najlepiej tłumaczy teizm przyjmujący, że Bóg w pewnym momencie ewolucji stworzył dusze i połączył je z ciałami, a dobrą, wystarczającą racją tego była wartość życia takiego stworzenia. Natomiast „niechęć tak wielu filozofów i uczonych do przyznania, że w jakimś konkretnym momencie procesu ewolucji pojawiły się dusze, połączone z ciałami zwierząt i obdarzone własnościami psychicznymi, wydaje mi się spowodowana częściowo faktem, iż jeśli taka rzecz miała w rzeczywistości miejsce, absolutnie nie są oni w stanie wyjaśnić, jak do tego doszło. Jest jednak wysoce nieracjonalne stwierdzenie, że czegoś nie ma tylko dlatego, iż nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, jak powstało" (s. 72).

Podjęwając szczególnie trudny, odwieczny problem pogodzenia dobroci wszechmogącego Boga z istnieniem zła, Swinburne zaprzecza, jakoby, zwłaszcza według popularnego stanowiska preferującego milczenie wobec ogromu cierpienia, był to brak delikatności czy w ogóle nieczułość – sam fakt filozofowania na temat ludzkiego bólu. Pisze: „To prawda, że w większości wypadków nie poleciałbym, aby kapłan dał ten rozdział jako pocieszającą lekturę ofiarom naglej niedoli w najgorszej dla nich chwili. Nie dlatego jednak, że argumenty są wadliwe, ale dlatego, że większość ludzi w głębokim nieszczęściu potrzebuje pociechy, nie dowodu" (s. 85). Jednak kiedy minie fala najgorszego cierpienia, człowiek znowu szczególnie potrzebuje rozumienia – właśnie żeby móc sobie poradzić ze swoim cierpieniem, żeby ono go całkiem nie zmiażdżyło. Trzeba przy tym od początku nabrać dystansu wobec tak często w mniej lub bardziej ukryty sposób akceptowanego hedonizmu. Angielski uczone stwierdza: „oczy-

wiście, dreszcze rozkoszy czy chwile zadowolenia są czymś dobrym i (gdyby inne rzeczy nie uległy zmianie) Bóg dążyłby z pewnością do dostarczenia ich w obfitości. Hojny Bóg jednakże będzie dążył do udzielenia głębszych dóbr, aniżeli wymienione. Będzie dążył do pozostawienia nam dużej odpowiedzialności za siebie, za innych oraz za świat, a tym samym do naszego uczestnictwa w Jego stwórczej aktywności i decydowaniu, jaki ma być świat. Będzie też dążył do tego, by uczynić nasze życie wartościowym, bardzo pożytecznym dla nas i dla innych. Problem w tym, że Bóg nie może nam udzielić tych dóbr w pełnym wymiarze, nie dopuszczając zarazem wiele zła" (s. 86). „Moje cierpienie przyniosłoby mi wyłącznie szkodę, gdyby jedynym dobrem w życiu była cielesna przyjemność, a jedynym złem cielesny ból; ponieważ zaś współczesny świat zmierza do myślenia w taki właśnie sposób, problem zła wydaje się tak dotkliwy. Jeżeli jedynym dobrem byłaby cielesna przyjemność, a jedynym złem cielesny ból, to rzeczywistość występowanie cierpienia byłoby rozstrzygającym argumentem przeciwko istnieniu Boga" (s. 90).

Nasze myśleniu o zlu trzeba też od razu na początku uporządkować, zwracając uwagę, iż nie można nazywać złem faktu, że jakieś dobro nie zostało nam udzielone w stopniu nieograniczonym, bo wtedy, konsekwentnie, trzeba by nazwać złym każde istnienie w jakiś sposób ograniczone, czyli każde istnienie poza Bogiem, nie-bycie-jak-Bóg. Na przykład śmierć ogranicza nasze życie na ziemi, a więc pewne dobro, którego Bóg nie był zobowiązany nam udzielić i którego tym bardziej nie jest zobowiązany udzielić nam na zawsze (przynajmniej nie w tej ziemskiej postaci). Nie jest również złem naturalne ograniczenie wynikające z samej istoty tego, co stworzone, a więc z definicji skończone. Tak problem zła zostaje w znacznym stopniu oddramatyzowany, poważnie zmniejsza się obszar tego, co możemy uznać za zło, ale oczywiście samego problemu to jeszcze nie rozwiązuje. Pozostaje klasyczny problem zła właściwego – zła moralnego i zła naturalnego. Swinburne określa je następująco: „Przez zło naturalne rozumiem wszelkie zło, które nie jest umyślnie spowodowane przez ludzi i którego dopuszczenie nie jest rezultatem ich niedbałości. (...) Przez zło moralne rozumiem wszelkie zło powodowane rozmyślnie przez ludzi czyniących to, czego czynić nie powinni (lub dopuszczone przez ludzi zaniebujących to, co powinni uczynić), a także zło konstytuowane przez zaistnienie takich rozmyślnych działań lub zaniedbań" (s. 86). Istnienie zła moralnego jest niechcianą, ale nieuniknioną konsekwencją obdarzenia człowieka wolną wolą i powierzenia mu w jej ramach znacznej odpowiedzialności za siebie samego i za innych ludzi. Możliwa wielkość tego zła wynika właśnie z wielkości człowieka, z wielkości zadania, które Bóg mu powierza. Swinburne tłumaczy przekonywująco: „Bóg, który udzieliłby podmiotom działania jedynie (...) ograniczonej odpowiedzialności za innych, nie ofiarowałby im zbyt wiele. W takiej sytuacji Bóg zachowałby dla siebie najwyższe decyzje o tym, jaki ma być świat, pozostawiając ludziom jedynie mało znaczące wybory uzupełniania szczegółów. Byłby wówczas jak ojciec, który prosi swego starszego syna, aby zaopie-

kował się młodszym, dodając zarazem, że będzie obserwował każdy jego ruch i wtrąci się w chwili, gdy starszy syn zrobi coś złego. Starszy syn mógłby słusznie odpowiedzieć, że chociaż chciałby współpracować z ojcem, to jednak faktycznie może to uczynić tylko pod warunkiem, że – w ramach znaczącego zakresu możliwości, dopuszczalnych przez ojca – będzie mu wolno samemu decydować, co zrobić" (s. 88 n.).

Natomiast sens zła naturalnego polega według Swinburne'a „raczej na umożliwianiu ludziom takiego rodzaju wyborów, o których była mowa w ramach „obrony wolnej woli”, oraz na umożliwianiu im szczególnie wartościowych wyborów" (s. 95). Kiedy stajemy wobec zagrażającego nam bólu, cierpienia, łatwo pojawia się pokusa uniknięcia ich nawet za cenę wyboru nieetycznego, nawet za cenę niewierności temu, co uznaliśmy za prawdę i dobro. Ta pokusa może być tym większa, im większe jest zagrażające nam cierpienie i odpowiednio trzeba wtedy tym większego wewnętrznego wysiłku, aby ją przewyciężyć, aby dodatkowym wysiłkiem wolnej woli – czyli tego, co w nas jest poza i ponad determinizmem, automatyzmem przeróżnych pożądań różnych poziomów naszego człowieczeństwa – przechylić szalę wyboru, szalę zwycięstwa na korzyść wyższych pragnień. Wobec całej ogromnej palety różnych pragnień, od najwyższych po najniższe, rozstrzygająca powinna być zawsze suwerenna, rozumna, wolna decyzja. Istnienie zła zwiększa niepomniernie zakres możliwych pragnień i wyborów. To właśnie ono sprawia, że człowiek, nawet heroicznie zmagając się z samym sobą, może wznieść się na niebotyczne wyżyny człowieczeństwa, ale może też upaść na jego tym głębsze dno. W cierpieniu można z godnością i spokojem znosić swój los, starać się pomimo wszystko zachowywać równowagę ducha, albo można też popaść w rozpacz, bluźnić Bogu i ludziom, popełnić samobójstwo. Wobec cierpienia innych można zaangażować całą swoją egzystencję albo, na odwrót, można też być całkowicie obojętnym, całkowicie zamknąć się w swoim cynicznym, lodowatym egoizmie. Padają tu szczególnie ważne słowa: „Nie sądzę, aby można było mieć duże wątpliwości co do tego, że zło naturalne, takie jak ból fizyczny, daje dostęp do wspomnianych tu wyborów. Dzięki tym działaniom, które stają się możliwe z powodu zła naturalnego, możemy dokonać najlepszych rzeczy, na jakie nas stać, oraz wejść w najgłębsze relacje z naszymi bliźnimi" (s. 96).

Oczywiście nie oznacza to, że im więcej zła, tym lepiej (co jest właściwie *contradictio in terminis*), że powinniśmy więc na przykład zlikwidować policję i służbę zdrowia. „Bóg ma prawo zezwolić na zaistnienie zła naturalnego – z tej samej racji, dla której ma prawo dopuścić zło moralne – w pewnych jednakże granicach. Byłoby oczywiście szaleństwem, gdyby Bóg bez końca mnożył zło celem stwarzania nieograniczonych okazji do heroizmu; jakaś znacząca jednak okazja do prawdziwego heroizmu, a w rezultacie do uformowania charakteru, jest korzystna dla osoby, której została dana" (s. 97). Po przekroczeniu pewnej granicy zło oznacza właściwie unicestwienie wszelkiego dobra, wtedy już nie ma czego rozwijać i doskonalić. Zadaniem człowieka pozostaje ograniczanie



zła, które ma też już granice naturalne chociażby w ograniczonych możliwościach znoszenia bólu (poza którymi tracimy przytomność) i krótkości naszego życia („osiemdziesiąt lat, gdy jesteśmy mocni”). Jeżeli istnienie traktuje się tutaj jako wstęp, przygotowanie do życia o wiele ważniejszego, można też w pełni zaakceptować śmierć. Ona jest dla człowieka dorosłego trudnym, ale koniecznym przejściem, podobnie jak dla dziecka trudnym, ale koniecznym przejściem są narodziny. Tak jak ciąża jest tylko przygotowaniem do czegoś o wiele więcej, do życia w tym świecie, tak życie tutaj, jakby druga wielka ciąża, jest też tylko przygotowaniem do czegoś o wiele więcej, a ten świat jest jak drugie wielkie łono matki, w którym dojrzewamy do drugich narodzin, drugiego przejścia – czyli do śmierci. Człowiek nie umiera, tylko rodzi się dwa razy. Całe zło i cierpienie tego świata to tylko zło i cierpienie pewnego etapu, skończonego etapu, nie można ich absolutyzować. (Chociaż to akurat łatwo może zdarzyć się komuś, komu brak perspektywy metafizycznej, komu własne lub cudze aktualne cierpienia są bardzo przesłaniają cały świat.) Takie zło i cierpienie można pogodzić z istnieniem wszechmocnego i absolutnie dobrego Boga. A jeżeli to wyjaśnienie wydaje się niewystarczające i wewnętrznie sprzeczne, to jakie można uznać za lepsze, za mniej sprzeczne?

Swinburne zwraca też uwagę, że istotnego argumentu za istnieniem Boga dostarczają też zjawiska cudowne i doświadczenie religijne. Z jednej strony, przyjmując dobroć Boga, jego osobową relację do nas, możemy oczekiwać, że w ramach dialogu z nami, w ramach modlitwy będzie on reagował na nasze prośby i niekiedy pod ich wpływem nawet zmieniał prawa natury. Z drugiej strony nie powinniśmy oczekiwać, że w ten sposób można rozwiązać wszystkie nasze problemy, że zawsze można liczyć na taką interwencję. Raczej trzeba spodziewać się, że „nie będzie On zbyt często ingerował w porządek naturalny, ponieważ, gdyby to czynił, nie byłibyśmy w stanie przewidywać konsekwencji naszych działań, tracąc kontrolę nad światem i samymi sobą” (s. 101). W ten sposób zdjąłby z nas wszelką odpowiedzialność, zabrał możliwość wykonania tego, do czego z Jego daru i nakazu jesteśmy zdolni i zobowiązani. Na pewne wyjątki możemy jednak liczyć – podobnie jak w ludzkich relacjach osobowych. „Kochający rodzice od czasu do czasu, reagując na szczególną prośbę, słusznie złamią ustalone przez siebie reguły, co oznacza, że nie są oni jakimiś abstrakcyjnymi systemami reguł, lecz istotami pozostającymi z innymi ludźmi w relacjach osobowych” (s. 102). Jest miejsce także dla błogosławionej niekonsekwencji. Oczywiście zawsze problemem pozostaje interpretacja tego, co współcześnie albo na podstawie danych historycznych jest określane jako cud, czyli spowodowana przez Boga chwilowa zmiana lub zawieszenie praw przyrody. Ważne jest jednak tutaj uwzględnienie innych świadectw, które razem mogą tworzyć przekonujący ciąg argumentów. „Istnienie szczegółowych danych historycznych, przemawiających za naruszeniem niektórych praw przyrody – co Bóg, gdyby istniał, miałby rację spowodować – samo jest świadectwem istnienia Boga. Chociaż samo z siebie jeszcze nie wystarcza, ma pewne znaczenie; w połączeniu

jednak z innymi danymi (tymi na przykład, które były rozważane w rozdziałach czwartym i piątym), jeżeli te pozostałe dane nie byłyby same z siebie wystarczające, to wystarczyłyby do ustalenia istnienia Boga” (s. 107). Ze szczególną uwagą trzeba rozpatrywać cuda będące podstawą chrześcijaństwa, a zwłaszcza cud najważniejszy – zmartwychwstanie Chrystusa. Według Swinburne’a fakt, że pisma Nowego Testamentu opisujące te zdarzenia powstały niedługo po nich, kiedy jeszcze żyli ich świadkowie, stawia chrześcijaństwo w wyraźnie uprzywilejowanej pozycji wobec wszystkich innych religii, daje mu najmocniejsze argumenty. Tu było szczególnie mało czasu i miejsca na powstanie mitu.

Natomiast przy rozpatrywaniu tego, co określane jest jako doświadczenie religijne, trzeba szczególnie kierować się zasadą wiarygodności i zasadą świadectwa. Zasada wiarygodności „głosi, iż powinniśmy wierzyć, że rzeczy są takie, jakie wydają się (w sensie epistemologicznym), o ile i dopóki nie posiadamy dowodu, że jesteśmy w błędzie. (...) Jeżeli będziesz postępował przeciwnie – nigdy nie ufając zjawiskom, dopóki nie będzie dowodu, że są wiarygodne – to nigdy nie będziesz miał w ogóle żadnych przekonań. Cóż bowiem, poza zwiększeniem ilości zjawisk, mogłoby potwierdzić ich wiarygodność? Jeżeli więc nie potrafisz zaufać zjawiskom jako takim, nie będziesz w stanie zaufać również i tym następnym. Równie racjonalne, jak konieczność zaufania naszym zwykłym pięciu zmysłom, jest zaufanie zmysłowi religijnemu” (s. 115). Zasada świadectwa głosi natomiast, „że ludzie nie posiadający pewnego typu doświadczeń powinni wierzyć tym, którzy twierdzą, że je posiadają – znowu pod warunkiem, że brak oznak oszustwa czy iluzji” (s. 116). Te zasady stosujemy ciągle w życiu codziennym i w nauce, same w sobie są oczywiste. Bez ich uznawania pozbawilibyśmy się całkiem naszej wiedzy, bo pochodzi ona albo z naszego osobistego doświadczenia, albo (w ogromnej większości) jest przyjęta na zasadzie świadectwa innych, na podstawie zapośredniczenia ich doświadczenia. Nie ma powodu, żebyśmy nie zastosowali tych zasad również w świecie religii. Właśnie one nakazują zaakceptować przynajmniej wspólne jądro doświadczeń religijnych, które jest udziałem, według ich osobistego przekonania, miliardów ludzi. Nie przeczy temu fakt, że doświadczenie religijne miewają prawie wyłącznie ludzie, którzy chociaż powierzchownie zaznajomieni są z jakąś tradycją religijną. W doświadczeniu każdego rodzaju trzeba posiadać jakąś wstępną wiedzę, aby w ogóle je odpowiednio zinterpretować. Ale przecież znane są także przypadki „iluminacji ateistów”, ludzi, którzy z racji swego wychowania lub własnych decyzji byli całkowicie obojętni religijnie, a jednak zupełnie nieoczekiwanie przeżyli coś, co wzbudziło w nich bezwarunkową wiarę (np. André Frossard).

Te wszystkie argumenty, wzięte łącznie, nawzajem się oświetlają i warunkując, pozwalają wypowiedzieć konkluzję całej książki: „istnienie, porządek oraz harmonia świata; istnienie ludzi obdarzonych świadomością oraz opatrnościowymi możliwościami kształtowania samych siebie, innych ludzi i świata;

pewne historyczne dane na temat zjawisk cudownych, powiązanych z ludzki-  
mi potrzebami i modlitwami, szczególnie zaś cuda związane z założeniem chrze-  
ścijaństwa; posiadanie wreszcie przez miliony ludzi wyraźnego doświadczenia  
Bożej obecności – wszystko to łącznie czyni istnienie Boga bardziej prawdopo-  
dobne niż nieprawdopodobne” (s. 121).

Oczywiście prawie wszystko to, co mówi profesor Swinburne, nie jest czymś  
zasadniczo nowym. Tradycja tego rodzaju argumentów jest w teizmie chrześci-  
jańskim bardzo długa. Zasadnicza nowość polega jednak na używaniu ich w kon-  
tekście współczesnej kultury, współczesnej nauki i filozofii. To też jest zasadni-  
cza zasługa profesora – filozofia teistyczna na poziomie, na miarę naszych cza-  
sów, w odniesieniu do współczesnych odkryć naukowych i filozoficznych,  
w odniesieniu do współczesnych trendów kulturowych. Szczególnie łatwo o taką  
filozofię profesorowi Uniwersytetu w Oxfordzie – jednego z najważniejszych  
areopagów współczesności. To doskonałe miejsce do filozofowania w „oku cy-  
klonu”, w samym centrum środowiska naukowego i filozoficznego, w dialogu  
z ludźmi znakomicie zorientowanymi w stanie współczesnej wiedzy i wnoszą-  
cymi istotny wkład w jej rozwój. Owoce tego dialogu widać w całej książce,  
a szczególnie w jej warstwie metodologicznej i logicznej. Profesor Swinburne  
pokazuje przy tym, jak znakomitą znajomością współczesnej nauki i filozofii  
można powiązać z twórczym kontynuowaniem tradycji, szczególnie tej, którą  
najbardziej ceni, która jest mu najbardziej bliska, do której najczęściej się odwo-  
łuje: Arystotelesa i mistrzów średniowiecza – św. Tomasza, Dunsza Szkota i św.  
Bonawentury. Jego sposób myślenia jest kreatywną kontynuacją tej tradycji,  
można go określić jako metafizyczny, sapiencjalny, mądrościowy – tą mądro-  
ścią najwyższą. Chociaż pozostaje on raczej na poziomie argumentacji nauko-  
wej, a także filozofii nauki i filozofii poznania, nie używa argumentów ściśle  
metafizycznych, stawia raczej hipotezy niż twierdzenia, to przygotowuje natu-  
ralne przejście na teren metafizyki.

Czuje się też, że ten wysoki poziom intelektualny wiąże się z wysokim  
poziomem etycznym, z wielką wrażliwością moralną. Widać to w tezach, które  
stawia, w jego interpretacji zła, w dobieranych przykładach. Bardzo często po-  
jawia się w nich tragedia ludzi biednych, głodujących, dramat na różne sposoby  
zagrożonych dzieci, a zarazem możliwość i obowiązek naszej im pomocy. Wo-  
bec szeregu bardzo mętnych kierunków filozofii, w których skądinąd nawet  
oczywiste kwestie etyczne wydają się tak trudne do rozstrzygnięcia, a kwestia  
Boga w najlepszym przypadku zamyka się w ramach teologii negatywnej, ta  
filozofia wydaje się być jak szklanka czystej, źródlanej wody. Jest to woda  
dostępna nie tylko dla zawodowych filozofów, bo poprzez przystępność wy-  
kładu w pełni spełniona zostaje zamierzenie popularyzatorskie pracy.

Ze szczegółowej argumentacji szczególnie cenne, dobrze odpowiadające  
rozwojowi samoświadomości współczesnego człowieka jest stwierdzenie, że  
z istoty naszej wolności wynika, iż jej decyzje są nieprzewidywalne nawet dla  
Boga. Tego Jego wszechwiedza już nie obejmuje. To jeszcze lepiej pomaga nam

zrozumieć znaczenie i godność tej wolności, zrozumieć szacunek i oczekiwa-  
nie, jakie żywi wobec niej sam Bóg. Ona jest przecież zasadniczym warunkiem  
i podstawą autentycznego bosko-ludzkiego dialogu, jego znaczenia, a więc  
znaczenia również dziejów. Właśnie dlatego, że człowiek jest wolny w sposób  
nieprzewidywalny nawet dla samego Boga, tak ważny, tak rozstrzygający jest  
dramat jego decyzji, która jednak zawsze powinna zapadać we wspólnocie  
z Bogiem i ludźmi, do tej wspólnoty prowadzić i tę wspólnotę pogłębiać. Nie  
oznacza to jednak absolutyzowania wolności, nawet wolności Boga. Profesor  
Swinburne jest przekonany, że niektóre przynajmniej prawdy moralne są nie-  
zależne nawet od samego Boga, że nawet On sam nie może (i nie chce) ich  
zmienić, bo są wynikiem nie jego arbitralnej decyzji, ale wyrazem głębokiej  
prawdy sposobu istnienia – istnienia Jego, osób i świata.

Pewne zastrzeżenia mogą jednak budzić niektóre fragmenty interpretacji  
zła. Wydaje się, że następuje tu przeakcentowanie sensu cierpienia i zła jako  
warunku wielkich decyzji etycznych, zwłaszcza kiedy czytamy: „Osoby, które  
cierpią z rąk innych ludzi w tym sensie odnoszą korzyść, że dzięki nim staje się  
możliwe dobro tych innych, posiadających wolny i odpowiedzialny wybór. Mogę  
się cieszyć, jeżeli naturalna możliwość mojego cierpienia (o ile zdecydujesz się  
mnie zranić) stanie się środkiem powodującym, że twój wybór będzie wyborem  
rzeczywistym” (s. 91). Wydaje się, że znaczna część naszego możliwego cierpie-  
nia nie tyle ma stanowić konieczny warunek wyboru innych (warunek specjal-  
nie przygotowany przez Boga), ale jest nieuniknionym przejawem naszej skoń-  
czoności. Ludzkie pretensje o zło, o cierpienie skierowane do Boga w dużym  
stopniu sprowadzają się do pretensji, że nie jesteśmy jak Bóg, jak On doskonali  
i niecierpiący. Tymczasem nie istnieje alternatywa możliwości bycia jak Bóg  
albo bycia kimś niższym od Niego, istnieje tylko alternatywa bycia kimś niż-  
szym od Niego albo nieistnienia w ogóle. Nawet absolutny Bóg nie może stwo-  
rzyć drugiego Boga. Jego absolutność polega między innymi właśnie na Jego  
jedyności. Jeżeli ktoś lub coś ma istnieć poza Bogiem, to z konieczności musi  
istnieć jako coś niższego, ograniczonego. Jedną z form tego ograniczenia jest  
nieuniknione często cierpienie, a także możliwość złej decyzji, czyli zła w czy-  
stej, źródłowej postaci jako decyzji skażonej brakiem wierności wobec pozna-  
nej hierarchii wartości.

Trudno też zgodzić się z prof. Swinburne’em, że „warunkiem możliwości  
wyboru pomiędzy dobrem i złem jest pewnego rodzaju deprawacja podmiotu  
działania; deprawacja w sensie posiadania jakiegoś systemu pragnień odnoszą-  
cych się do tego, o czym dany podmiot słusznie jest przekonany, że jest złe.  
Jeżeli mam posiadać wybór między dobrem i złem, to muszę chcieć się objeść,  
chcieć więcej niż należna mi część pieniędzy bądź władzy, chcieć zaspokojenia  
potrzeb seksualnych, nawet za cenę okłamania współmałżonka lub partnera,  
bądź chcieć zobaczyć czyjś ból. Deprawacja ta jest sama w sobie złem stanowią-  
cym niezbędny warunek większego dobra” (s. 89 n.). Wydaje się, że tutaj nale-  
żałoby mówić nie tyle o koniecznej deprawacji, co o nieuniknionym wpływie

niższych pragnień człowieka na pragnienie najwyższe: pozostania absolutnie wiernym prawdzie i dobru, które się odkrywa. Wydaje się, że ważnym uzupełnieniem byłoby tutaj rozwinięcie prywatycznej teorii zła, zła jako nienaturalnego ograniczenia, jako braku tego, co z natury powinno być.

Te zastrzeżenia nie umniejszają jednak wielkiej wdzięczności, jaką można żywić dla prof. Swinburne'a. Czuje się, że jego filozofia wyrasta z głębi jego egzystencji, egzystencji oddanej Bogu. Nawiązując do swoich krytyków (między innymi do J. L. Mackie'ego i jego książki *Cud teizmu*), podkreśla, że w jak każdej ważnej kwestii filozoficznej, również w tej można bez końca mnożyć argumenty i kontrargumenty, zastrzeżenia i dopowiedzenia (nieraz ciężko przy tym grzesząc, między innymi przeciw kryterium prostoty), ale nasze życie tutaj nie trwa bez końca, jest stosunkowo krótkie i to w ramach tego krótkiego życia powinniśmy przyjąć to, co jest bardziej prawdopodobne, a więc istnienie Boga – ze wszystkimi tego konsekwencjami. Pomyślmy tylko: „jeżeli teizm jest prawdziwy, to nasze istnienie zawdzięczamy w każdej chwili podtrzymującemu je działaniu Boga; to On też pozwala nam cieszyć się tym wspaniałym światem” (s. 20). Człowiek zaistniał dzięki Bogu i to dzięki Bogu istnieje w każdej chwili i każdym wymiarze swojego życia, w każdej komórce swojego ciała, w każdej myśli swojego umysłu, w każdym uczuciu swojego serca, w każdej decyzji swojej wolności. A ponadto „Bóg w swej doskonałej dobroci chce uczynić to, co dla nas najlepsze: uświęca nas i posługuje się nami w uświęcaniu innych (oczywiście, nie ze względu na siebie, ale na nas i na nich), udziela nam głębokiej wiedzy o tym, kim sam jest (najdoskonalszym źródłem wszelkiego bytu) oraz pomaga nam wejść z Nim we wzajemne relacje. Wszystko to wymaga bezgranicznego zaangażowania” (s. 124). Jeżeli bytowo tak całkowicie zależy od Boga, tak całkowicie jesteśmy z Nim związani i ostatecznie wszystko jemu zawdzięczamy, jeżeli On jest tak dobry dla nas, jak bardzo powinien być obecny w samym centrum naszej świadomości, w pośrodku naszych myśli, uczuć i decyzji, możliwie najlepszych myśli, uczuć i decyzji. Ta książka może nam w tym pomóc.

KS. DARIUSZ OKO, dr filozofii i dr teologii, adiunkt Katedry Metafizyki Wydziału Filozoficznego PAT. Autor między innymi książek: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan* oraz *Łaska i wolność*. Główny obszar badań to ontologia społeczna oraz zagadnienia graniczne pomiędzy filozofią i teologią. Obecnie przygotowuje pracę habilitacyjną na temat: *Transcendentalne podstawy metafizyki w ujęciu Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*.

E-mail: atoko@cyf-kr.edu.pl

JOLANTA STAL

## TAJEMNICA CZASU

Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*.

*Idea czasu w filozofii i literaturze*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2003, s. 248

*Czymże więc jest czas?*

*Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem.*

*Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem.*

św. Augustyn, *Wyznania*

Czym jest czas? Czy jest on tylko tłem, na którym doświadczamy kolejnych zdarzeń i zmian w naszym życiu? „Płaszczyną”, do której nieustannie się odnosimy, chcąc „umiejscowić” wydarzenia, zarówno te z przeszłości, jak i te z przyszłości? A więc jest czas czymś wyłącznie zewnętrznym? Może będącym tylko intelektualnym tworem ludzi? Składa się z powtarzających się jednostek: minut, godzin, dni, tygodni... Jego struktura jest homogeniczna?

Wydaje się, że doświadczenie wielu ludzi nasuwa inną odpowiedź – inny kierunek rozważań. Czas jawi się raczej jako rzeczywistość poszarpana, złożona z dużych i drobnych wydarzeń, wielkich katastrof, wspaniałych sukcesów i nieoczekiwanych zwrotów. A więc czas doświadczany przez człowieka to przede wszystkim czas wydarzeniowy. Charakteryzuje się tym, iż nie ma jednolitej, homogenicznej struktury.

Widzimy więc, iż mamy dwa zupełnie różne, skrajne, ujęcia czasu: czas fizyczny i czas rozumiany metafizycznie. Ten pierwszy to czas zegara – zega-

ra, którym posługuje się każdy z nas. To bardzo użyteczny czas – bez niego człowiek „zagubiłby się” w świecie. Problem z tym czasem polega na tym, iż zdaniem wielu myślicieli – nie istnieje on naprawdę. Jest wyłącznie konstruktem stworzonym przez człowieka na jego użytek. Tym drugim czasem, rozumianym metafizycznie, zajmuje się Hanna Buczyńska-Garewicz w prezentowanej tu książce. Jej Metafizyczne rozważania o czasie... są „w najdosłowniejszym sensie »poza fizyką«. (...) Respektując prawo fizyków do koncepcji czasu związanej z ich doświadczeniem badawczym – pisze Autorka we *Wstępie* – nie godzimy się jednak z poglądem, że jest to j e d y n e w ł a ś c i w e [wyróżnienie w tekście – H. Buczyńska-Garewicz] pojęcie czasu. Istnieją inne niż fizyczne wymiary rzeczywistości, jak i inne aspekty czasu, których fizyka ani nie chce, ani nie potrafi rozświetlić i które wymagają innego rodzaju refleksji. Niektórymi z nich właśnie w tej książce się zajmujemy. Jest to czas historyczny, czas życia, czas pamięci, czas świadomości *etc.* Te, inne niż fizyczny, sensy czasu (...) są (...) nie mniej »prawdziwe« niż czas zegara, w tym sensie, że są, tak samo jak on, ludzką formą konstytucji rzeczywistości” (s. 6-7).

Hanna Buczyńska-Garewicz w przedstawianej tu książce prowadzi nas różnymi ścieżkami rozważań dotyczących czasu. Zebrała ona wiele analiz na ten temat, które pojawiły się tak w historii filozofii, jak i na gruncie literatury. Jej rozważania odnoszą się głównie, choć nie wyłącznie, do twórców XX wieku. Ciekawym jest fakt, iż utwory literackie – przywoływane i interpretowane tu nierzadko – nie służą tylko ilustracji filozoficznych tez, ale stanowią samodzielną próbę zmagania się z problemem czasu. Ta sytuacja – spojrzenie pod kątem czasu zarówno na filozofię, jak i na literaturę – nadaje tej pracy dodatkową wartość – polifoniczny charakter.

Hanna Buczyńska-Garewicz swoje rozważania i interpretacje organizuje w sześciu rozdziałach, które skoncentrowane są wokół sześciu różnych, istotnych zagadnień należących do istoty czasu. I tak, pierwszy z rozdziałów nazwany został: *Zagadka czasu*. W nim to Autorka rozważa podstawowy problem, a mianowicie: Czym jest czas? Za Augustynem powtórzy Ona, iż przemijaniem. Jest przeciwieństwem wieczności, którą filozof rozumiał jako stałą obecność. Czas rozumiany jako przemijanie składa się z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – trzech dziedzin, pozostających między sobą w stałej, nieusuwalnej relacji. Niejednokrotnie w historii myśli ludzkiej filozofowie, pisząc o czasie, porównywali go z muzyką. Tak czynił na przykład Henri Bergson (również Gaston Bachelard – choć inne wyciągał wnioski), odwołując się do metafory melodii. Chciał on pokazać, iż czas jest ciągłością – dźwięki minione są jeszcze w jakiś sposób obecne, gdy łączą się ze słyszaniem w aktualnej chwili i „wybiegają” do przodu, ku przyszłości, oczekując na te, które dopiero nadchodzą. Tak jak muzyka nie składa się z pojedynczych dźwięków – tak czasu nie tworzą pooddzielane od siebie fragmenty, a przeszłość, teraźniejszość i przyszłość płyną przez cały czas...

W tym pierwszym rozdziale swojej pracy Hanna Buczyńska-Garewicz przeprowadza nas przez myśl św. Augustyna, Edmunda Husserla, Martina Heideg-

gera oraz Fryderyka Nietzschego.

Rozdział drugi (*Przeszłość odzyskana*) opisuje problem czasu minionego i pamięci, która zdając się przeczyc nieodzownej przemijalności czasu, stanowi podstawowe narzędzie dostępu do rzeczywistości, której już nie ma. Autorka przedstawia tu kilka różnych ujęć pamięci (św. Augustyn, Edmund Husserl, Henri Bergson, Martin Heidegger, Marcel Proust).

Kolejny rozdział (*Wieczny powrót*) koncentruje się na rozważaniach wokół Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu. Autorka przedstawia tu własną analizę tej koncepcji – a rozdział jest uzupełniony omówieniem niektórych innych interpretacji (dzięki czemu możemy zobaczyć, iż utarte schematy rozumienia pewnych tekstów nie muszą być (na szczęście!) ich ostatecznymi ujęciami).

Rozdział czwarty nosi tytuł *Południe* i odnosi się do mitu południa, kiedy to człowiek, stając twarzą w twarz ze słońcem, znajduje się poza czasem, w wieczności. Do tej kategorii odnosi się Fryderyk Nietzsche. Również w Proustowskim *Poszukiwaniu straconego czasu*, choć nie mamy bezpośredniego odwołania do toposu południa, możemy ujrzyć, na czym polega przewyżnienie własnej czasowości. Ma to miejsce w momencie doświadczenia prawdy, zobaczenia ukrytej treści rzeczy. Rozdział ten jest uzupełniony o literackie rozważania (Oscar Wilde i Massimo Bontempelli) na temat pragnienia niezmienności i nieśmiertelności.

Kolejny, piąty, rozdział nawiązuje do kategorii nocy (Noc) – kategorii ważnej dla rozważań o czasie, ale bardzo wieloznacznej. Mamy bowiem wiele odmian nocy: noc kosmiczną, noc zabawy, noc mistyczną, noc pełną rozpusty i inne... Hanna Buczyńska-Garewicz w rozdziale tym koncentruje się na przedstawieniu jednego rozumienia nocy, ukazanego w *Nocy ciemnej* Jana od Krzyża oraz operze *Tristan i Izolda* Ryszarda Wagnera. Autorka stawia tezę (dość zaskakującą), iż w obu tych utworach noc jest rozumiana identycznie – jako czas wyrzeczenia się życia, czas ascezy, rozpoczynający wędrówkę ku prawdzie i transformacji swego istnienia.

Rozdział szósty (*Ucieczka od przeszłości*) to przede wszystkim Sartre’owska koncepcja człowieka, nieustannie uciekającego ku przyszłości. Obraz ten wzbogacony został tłem, składającym się głównie z Proustowskiej i Bergsonowskiej wizji przeszłości – ustawionej w głębokiej opozycji do Sartre’a – w której przeszłość odzyskana dzięki pamięci stanowi sposób istnienia ludzkiej duchowości.

Wielka zagadka czasu wydaje się być nierozwiązywalna mimo tak wielu podjętych w przeszłości prób. Możemy tu mówić raczej o tajemnicy czasu, bo wydaje się być pewnym, iż z problemem tym człowiek będzie się zmagał już zawsze.

Książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz to lektura godna polecenia zarówno tym, którzy w sposób szczególny interesują się pojęciem czasu (rozumianym metafizycznie), jak i tym, których uwaga skupia się nad szeroko rozumianą

metafizyką (zagadnienie czasu należało do głównych problemów metafizyki „od zawsze”). Jest to wreszcie ważna książka dla tych, którzy interesują się rozwojem wielkich idei w historii myśli ludzkiej – tu: w filozofii i literaturze, którzy obserwują wzajemny wpływ i przenikanie się różnych wątków, idei i interpretacji na wielu płaszczyznach tworzonej przez człowieka kultury.

*Metafizyczne rozważania o czasie...* napisane są w sposób jasny i klarowny, a dzięki erudycji Autorki podążanie za jej myślą jest wielką przyjemnością i piękną intelektualną przygodą.

JOLANTA STAL, doktorantka Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.  
E-mail: jolastal@op.pl

DOMINIKA SŁABIK

## PROBLEMY Z TOŻSAMOŚCIĄ

*Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, red. M. Źardecka-Nowak, W. M. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004

Tożsamość stała się kwestią niezwykle żywo dyskutowaną w okresie, w którym kryzys tożsamości stawał się coraz wyraźniej odczuwany. Trudno jednoznacznie wskazać moment w dziejach Europy, który można by określić mianem początku tego kryzysu. Dziś możemy nazwać pierwsze jego symptomy i podejmować próby uogólniania jego przyczyn. Niewątpliwie, w pewnym sensie, jest on konsekwencją rozpadu uniwersalistycznych systemów religijno-filozoficznych, precyzyjnie opisujących miejsce, naturę i powinności człowieka w świecie. Ludzie nie odczuwali potrzeby stawiania pytania o tożsamość. W szlachecko-królestwianym społeczeństwie stanowym, znajdującym swoje ideologiczne uzasadnienie w teocentrycznej wizji rzeczywistości, tożsamość, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, była niejako predefiniowana. W tym sensie możemy rozpatrywać kryzys tożsamości jako konsekwencję przemian filozoficznych, społecznych i religijnych, zapoczątkowanych w XVII wieku. Jednolita, obiektywna wizja rzeczywistości, pod wpływem rozwoju nowożytnej filozofii, nauki i techniki oraz przemian społeczno-religijnych, zaczęła ulegać relatywizacji. W efekcie tych przemian człowiek musiał na nowo podjąć trud określenia swojego miejsca w świecie, natury i celu życia. Pozbawiony obiektywnych, niezmiennych i uniwersalnych kryteriów określenia siebie, człowiek musiał podjąć wysiłek dokonywania wyborów samodzielnych.

Dziś paradygmat podmiotu budującego własną tożsamość w sposób samodzielny, autentyczny, skrajnie indywidualny staje się coraz bardziej dominujący. Korzystanie z gotowych, kulturowo i społecznie usankcjonowanych wzor-

ców postaw niejednokrotnie pocztywane jest za przejaw konformizmu. Stąd postępująca coraz bardziej radykalizacja i indywidualizacja kryteriów, wedle których człowiek buduje własną tożsamość. Nie można jednak nie zwrócić uwagi na paradoksalność tych wysiłków. Akt całkowitej, radykalnie własnej i autentycznej samokreacji jest niemożliwy do spełnienia. Osoba konstituuje się zawsze na styku dwóch światów: własnego, indywidualnego życia wewnętrznego i świata tego, co społeczne, co określa nas z zewnątrz i stawia w obliczu innych ludzi. To właśnie za sprawą języka żyjemy jednocześnie w przestrzeni tego, co wspólnotowe, jak i indywidualne. Z jednej strony język czyni nas członkami określonych wspólnot podmiotów podejmujących dialog. Z drugiej strony dzięki językowi rozwijamy nasze własne, wewnętrzne sposoby komunikacji. W ten sposób, żyjąc we wspólnotach językowych, budujemy naszą tożsamość zbiorową. Z kolei rozwijając komunikację wewnętrzną, budujemy tożsamość własnego ja. Język jest elementem, który ulegając nawet skrajnie posuniętej indywidualizacji, zachowuje wymiar wspólnotowy i pewien stopień intersubiektywnej komunikowalności.

Praca *Tożsamość indywidualna i zbiorowa. Szkice filozoficzne*, napisana pod redakcją Magdaleny Żardeckiej-Nowak i Witolda M. Nowaka, wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego w 2004 roku, włącza się w nurt żywej dyskusji nad problemem tożsamości. Publikacja ta ma na celu analizę i diagnozę omawianego zjawiska. Podjęto w niej wiele z zasygnalizowanych aspektów kwestii tożsamości. Analizy ujmują tożsamość zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Refleksje mają na celu określenie, w jaki sposób możliwe jest budowanie tożsamości, wyodrębnienie kryteriów określających poczucie tożsamości oraz wskazanie możliwych przyczyn jej kryzysu.

Tożsamość jest dzisiaj jednym z podstawowych pojęć filozoficznych. Pojęcie to jest obecne także i w innych naukach humanistycznych, takich jak: psychologia, socjologia, historia czy kulturoznawstwo oraz w polityce, religii, a także w języku potocznym. Taki stan rzeczy wynika ze złożonego charakteru samego fenomenu oraz wielości płaszczyzn, na których tożsamość lub jej rozpad jest doświadczana. Dlatego też pomysł wydania zbiorowej publikacji poświęconej tożsamości wydaje się szczególnie trafny. Prezentowane artykuły nie dość, że ujmują kwestię tożsamości z różnych perspektyw, to jeszcze niejednokrotnie poruszają się na styku dyscyplin. Nie znaczy to jednak, że publikacja pozbawiona jest spójnego charakteru. Tożsamość, w omawianych artykułach, jest ujmowana jako przedmiot namysłu filozoficznego, stąd zapewne podtytuł: *Szkice filozoficzne*. Należy przy tym podkreślić, że zaproponowane przez redaktorów ramy dyskursu filozoficznego są niezwykle szerokie, co pozwala uniknąć niebezpieczeństwa zamknięcia analiz w obrębie jednej opcji myślenia.

W artykułach, znajdujących się w omawianej publikacji, problem tożsamości ujęty jest zarówno z perspektywy filozofii teoretycznej, jak i praktycznej. Z perspektywy filozofii teoretycznej autorzy podążają w kierunku poszukiwania podstaw tożsamości człowieka, próby określenia jej istoty, wyznaczenia

kryteriów budowania poczucia tożsamości. Z perspektywy filozofii praktycznej podejmują namysł nad konkretnymi aspektami doświadczania tożsamości, jej braku, czy kryzysu, eksponując tym samym czynniki wolitywne i emocjonalne, związane z życiem i działaniem, które w równie istotnym stopniu ukazują niezbywalne wymiary ludzkiej tożsamości.

Oczywiście charakterystyki tej nie należy odczytywać jako próby dokonania sztywnego podziału omawianych tekstów. Ma ona charakter raczej roboczy i porządkujący teksty wchodzące w skład omawianej publikacji. W praktyce, w odniesieniu do danej pracy, należy raczej mówić o przewadze jednych elementów nad drugimi aniżeli o ich całkowitej supremacji. Spróbujmy zatem, podążając tropem owego roboczego podziału tekstów, prześledzić odsłaniane w nich wymiary tożsamości.

W artykule Artura Mordka, *Formalne, materialne i egzystencjalne warunki tożsamości bytu ludzkiego. Analiza koncepcji R. Ingardena*, rozpatrywany jest problem tożsamości bytu ludzkiego z perspektywy ontologii, czyli badania warunków możliwości ludzkiej tożsamości. Autor przyjmuje w punkcie wyjścia tezę, że pytanie o tożsamość stawiane jest w oparciu o dwojaki rodzaj doświadczenia. Z jednej strony autor podkreśla oczywistość faktu tożsamości bytu ludzkiego, mimo że nie zawsze jest ona świadomie doświadczana. Z drugiej strony wskazuje na doświadczenie czasu, które właśnie podważa poczucie tożsamości, nastroża trudności w określeniu podstaw, na jakich jest ono budowane. Autor wskazuje na kompleks uwarunkowań formalnych, materialnych i egzystencjalnych, które konstituują tożsamość podmiotu.

Krzysztof Stachewicz w artykule *M. Heidegger a problem etyki* podejmuje problem tożsamości również z perspektywy ontologii. Tym razem celem jest analiza Heideggerowskiej koncepcji ontologii oraz stosunku ontologii do etyki. Autora interesuje, czy Heidegger jest jednym z tych myślicieli, którzy przyczynili się w dwudziestym wieku do podważenia sensowności etyki, czy też zachowuje on jedynie neutralność wobec etyki. Oczywiście problemy te są niezwykle złożone. Autor wskazuje, że u Heideggera znajdujemy zarówno krytykę etyki, jak również realizację projektu ontologii neutralnej względem etyki. Określając postawę Heideggera jako wroga etyce, należy wskazać, w jaki sposób on ją rozumiał. Analizy Stachewicza ujawniają, że Heidegger podważał sensowność określonych koncepcji etycznych, wypracowując w ich miejsce własną wizję myślenia etycznego. Przede wszystkim krytyka etyki była elementem krytyki całej tradycyjnej filozofii zapoczątkowanej przez Platona i doprowadzonej do schyłku przez Nietzschego. Z kolei neutralność ontologii egzystencjalnej Dasein wobec etyki w *Sein und Zeit* nie była realizowana w sposób konsekwentny. Autor wskazuje te elementy struktur ontologicznych Dasein, które otwierają drogę myślenia etycznego.

Aleksander Bobko w tekście *Tożsamość człowieka w świetle teorii piękna I. Kanta* również idzie śladami koncepcji, która wyznaczyła nowe kierunki rozwoju współczesnej filozofii. Autor podejmuje refleksję nad Kantowską teorią piękna

przedstawioną w *Krytyce władzy sądownia*. Przesłanką dla tych refleksji jest dominujące dziś zjawisko estetyzacji życia. Przejawia się ono w tym, że coraz częściej dokonujemy wyborów, kierując się przede wszystkim kryteriami estetycznymi. Estetyka coraz śmielej wkracza w te obszary rzeczywistości, które dotąd podlegały namysłowi wyłącznie etycznemu. Obserwujemy, jak kryteria etyczne zostają albo zastąpione estetycznymi, albo są im podporządkowane. Dlatego autor stawia sobie zadanie przemyślenia stosunku człowieka do piękna oraz struktury procesu, w którym dochodzi do wydawania ocen estetycznych. Kantowskie rozważania mają nie tylko ogromne znaczenie dla zrozumienia współczesnej estetyki, stanowią one również bardzo interesujący wkład w filozofię człowieka.

W kolejnych artykułach autorzy ukazują koncepcje podważające same podstawy tożsamości z perspektywy historii, językoznawstwa, psychologii. Autorzy wskazują, że nasze osobiste czy zbiorowe poczucie tożsamości jest raczej wyrazem wrodzonego ludziom pragnienia aniżeli faktycznego stanu rzeczy. Witold M. Nowak w artykule *Historyzm a tożsamość cywilizacji*. R. G. Collingwooda teoria założeń absolutnych prezentuje metodę analizy historyczno-hermeneutycznej. Omawiana praca jest jednym z przykładów analiz przeprowadzanych na styku dyscyplin. Collingwood był osobą niezwykle wszechstronną. Zawodowo zajmował się nie tylko filozofią, lecz także historią i archeologią. Zapewne dlatego trudno przypisać wypracowane przez niego koncepcje określonej dziedzinie badań. Jego pomysły antycypują, z jednej strony, hermeneutykę H. G. Gadamera, z drugiej – tezy Kuhna o zmiennych paradygmatach w rozwoju nauki. Collingwood, czerpiąc z doświadczeń związanych z archeologią i historiografią, podważył sensowność ahistorycznego, pozakontekstualnego podejścia do filozofii. Zaproponował on, aby wszystkie pojęcia filozoficzne analizować w kontekście ich historycznego rozwoju. Historyczna analiza danego tekstu powinna sprowadzać się do odkrycia zespołu pytań, na które dany tekst stanowi odpowiedź. Pytania stawiane w danym okresie są ściśle powiązane. Collingwood wyjaśniał ten fakt jednością założeń właściwych danej epoce. Założenia niejako generują zbiór możliwych pytań, determinują sposób doświadczania świata. Dlatego też ostatecznym celem analiz historycznych jest dotarcie do takich zbiorów założeń typowych dla danej epoki. Wypracowana przez Collingwooda wizja historii zasadniczo podważa tezę o ciągłości rozwoju duchowego świata. Rozwój polega na jakościowych zmianach, zastępowaniu jednych paradygmatów myślenia innymi. Nowak, wykorzystując wyniki badań Collingwooda, poddaje rewizji tezy dotyczące tożsamości kulturowej Europy. Niemożliwość wskazania absolutnych wzorców kulturowych czyni pytanie o tożsamość zbędnym.

Monika Obrębska w artykule poświęconym *Koncepcji podmiotu według J. Lacana* stawia pytanie o tożsamość indywidualną podmiotu. Jej podstaw poszukuje za J. Lacanem w języku. Lacan, zainspirowany wynikami badań językoznawców, przede wszystkim F. de Saussure'a i R. Jacobsona, wprowadza do

psychoanalizy pojęcie znaku. Owocuje to, z jednej strony, znaczną modyfikacją wyników badań językoznawców, z drugiej – przebudową psychoanalitycznego modelu podmiotu. W miejsce pojęcia znaku jako swoistej jedności psychicznej elementu oznaczającego (*signifiant*) i oznaczanego (*signifié*) Lacan przyjmuje model supremacji i autonomii *signifiant* względem *signifié*. Tezę o supremacji i rozdzieleniu obydwu porządków opiera, z jednej strony, na wynikach badań klinicznych, które dostarczają wyraźnych przykładów rozpadu jedności porządków oznaczającego i znaczącego, z drugiej strony – na analizach powszednich przejawów ludzkiej aktywności. Wedle Lacana wszelkie ludzkie działanie jest wyrazem wysiłku zniwelowania poczucia nieadekwatności pomiędzy obydwoma porządkami. Według Lacana podmiot pragnie osiągnąć poczucie tożsamości rozumianej jako jedność elementu oznaczającego (*signifiant*) i oznaczanego (*signifié*). To poczucie jest jednak, niejako z istoty, niemożliwe do osiągnięcia. W związku z tym podmiot oscyluje wokół tożsamości, nie doświadczając jej nigdy w zupełności.

W artykule *Determinizm i tożsamość – na przykładzie radykalnego behawioryzmu B. F. Skinnera* Stanisław Gałkowski podejmuje analizę koncepcji radykalnego determinizmu. Koncepcja Skinnera ma charakter psychologiczny, jednak autora interesują przede wszystkim jej konsekwencje antropologiczne i etyczne. Chodzi o rozważenie, jakie znaczenie ma teza radykalnego determinizmu dla problemu tożsamości. Teza radykalnego determinizmu zakłada, że wszelkie ludzkie zachowania są jedynie funkcją zmian zachodzących w środowisku. Zmiany takie mają ściśle określony charakter, są wynikiem działania określonych praw natury w jej określonym stanie. W związku z tym można sformułować hipotezę deterministyczną głoszącą, że gdyby się знаło wszystkie prawa natury i jej wcześniejsze stany, to można by się nimi posłużyć w przewidywaniu stanów przyszłych. Przyjmując taką tezę, stajemy w obliczu pytania, czy tradycyjne pojęcia służące do opisu podmiotu mają jakikolwiek sens. Skinner przyjmuje wszystkie konsekwencje determinizmu. Dlatego odrzuca pojęcie podmiotu, wolności, moralności i tożsamości. Autor pokazuje jednak, że przyjętą przez Skinnera wizję determinizmu można nieco osłabić, tak, by móc opisywać ludzkie zachowania w języku pojęć etyki i filozofii.

Osobną grupę szkiców stanowią teksty poświęcone tożsamości w jej wymiarze społecznym, politycznym, kulturowym. Podjęcie takiej refleksji wydaje się dziś zadaniem szczególnej wagi. Zarówno dwudziestowieczne, jak i te współczesne nam wydarzenia niejednokrotnie ukazują, że kryzys, lub wręcz utrata tożsamości wspólnot narodowych, religijnych, etnicznych, kulturowych czy językowych jest niejednokrotnie przyczyną ich zaniku, czy rozpadu. Dlatego wydaje się rzeczą ważną ożywianie dyskusji na ten temat. Omawiane prace dotyczą tych spraw z różnych perspektyw.

Aneta Gawkowska w tekście *Wzajemne uznanie dialogicznych podmiotów: C. Taylora porządek holistyczny tworzony przez artykulację* omawia klasyczną dziś dla współczesnej filozofii podmiotu koncepcję C. Taylora. Autorka wyróżnia traja-

kiego rodzaju czynniki, na podstawie których budujemy naszą tożsamość. Otóż są nimi: język i odniesienie do innych jednostek oraz celów, do których dążymy. Wymienione elementy pozostają w ścisłym związku. Język jest tu rozumiany jako medium komunikacji w obrębie jakiejś grupy. Naszą tożsamość budujemy zawsze jako członkowie wspólnoty dialogicznej. Im bardziej afirmujemy i uznajemy zakres, w jakim pewne dobra i praktyki są podzielane we wspólnotach, tym lepiej jesteśmy uzdolnieni do tego, by rozwinąć nasze ludzkie zdolności, pojąć naszą tożsamość, uzasadnić sposoby organizowania życia społecznego, a nawet próbować usprawnić działanie instytucji politycznych.

Magdalena Żardecka-Nowak w tekście *Ironia i tożsamość. Problem podmiotu w filozofii R. Rorty'ego* przyjmuje za Rortym perspektywę postmodernistycznej krytyki esencjalistycznej koncepcji natury ludzkiej oraz zachodniej metafizyki poszukującej tego, co istotne, stałe i niezmiennie. Rorty skupia się w swojej krytyce na trzech głównych zarzutach. Po pierwsze, twierdzi, że człowiek nie jest w stanie zbudować całościowego systemu filozoficznego dostarczającego pełnej wiedzy o byciu, poznaniu i nim samym. Po drugie, konstrukcja systemów metafizycznych ma zawsze charakter arbitralny i dokonuje się kosztem pominięcia jakichś ważnych rysów ludzkiej egzystencji. Po trzecie, twierdzi, że myślenie systemowe stanowi autentyczne zagrożenie dla jednostki, pluralizmu i liberalnej demokracji. Tym samym jednak Rorty zmuszony jest odrzucić tradycyjne pojęcie ludzkiej tożsamości. Jeżeli odrzucimy pojęcie ludzkiej natury, czy człowieczeństwa jako takiego, to tym samym odrzucimy pojęcie ontycznej, *a priori* określającej człowieka tożsamości. Co więcej, Rorty bierze w nawias wartość zastanych, relatywnych wzorców kulturowych, proponowanych przez rozmaite grupy społeczne, religijne, ideologiczne. Wszelkie przejawy budowania siebie w oparciu o zastane schematy są według Rorty'ego zagrożone konformizmem. W ten sposób dochodzimy do wizji człowieka samodzielnie podejmującego trud budowania własnej tożsamości poprzez poszukiwanie siebie i sensu własnego życia. Tożsamość indywidualna budowana jest w oparciu o to, co niepowtarzalne i nietypowe. Nie znaczy to jednak, że możliwe jest budowanie siebie wyłącznie w oparciu o to, co oryginalne. Jako jednostki nie jesteśmy w pełni autonomiczni. Przede wszystkim nasza zależność ujawnia się poprzez język i wpływ innych osób. W związku z tym całkowita autokreacja pozostaje jedynie ideałem. Faktycznie tożsamość podmiotu jest zawsze złożona z tego, co wspólnotowe (język publiczny, etyka solidarności międzyludzkiej, tradycyjne wartości), i z tego, co indywidualne (język prywatny, etyka samorealizacji, ironia).

Agnieszka Atalęp, w tekście *Gdzie jest mój dom? Poczucie przynależności Żydów polskich w XX wieku w relacji E. Hoffman, R. Ligockiej i J. Kolczak-Ronikier*, rozważa tożsamość nie w aspekcie pytania o to, kim jestem, lecz skąd jestem. Pytanie to w istocie dotyczy niezbywalnego wymiaru naszej egzystencji, mianowicie miejsc, które budują tożsamość. Takimi miejscami są na przykład dom rodzinny, świątynia czy kraj, w którym się urodziłyśmy. Obok dosłownego, materialnego

wymiaru, posiadają one także wymiar duchowy. Miejsca te umożliwiają napotkanie określonych wartości, niezbywalnych dla budowania własnej osoby. Praca Atalęp dotyczy trudnego problemu Żydów polskich w okresie drugiej wojny światowej i w czasach powojennych – poszukujących swoich korzeni jako Żydzi i jako Polacy. Przedstawia ona relacje tych spośród nich, którzy pod wpływem funkcjonowania na styku dwóch kultur zagubili gdzieś swoje poczucie przynależności.

Katarzyna Dzikowska, w artykule *Tożsamość i uczestnictwo*, stawia pytanie o tożsamość kulturową Europy, a także o znaczenie i miejsce poszczególnych kultur narodowych w Europie. Problem tożsamości narodowej i europejskiej jest dziś niezwykle ważny. Przede wszystkim chodzi o to, w jaki sposób można pogodzić wartości narodowe z europejskimi. Otóż, budowanie tożsamości europejskiej jest związane z potrzebą otwarcia się na kultury narodowe. Jednak tworzenie więzi europejskich nie może prowadzić do zerwania więzi z własnym narodem. Doświadczenie innych kultur uwrażliwia nas na te elementy kultury narodowej, które są naprawdę wartościowe i godne kultuwowania. Autorka przywołuje osoby, które niewątpliwie wywarły ogromny wpływ na kształtowanie się takiej refleksji. Są to R. Guardinii, H. von Hofmannsthal, E. Husserl i K. Wojtyła.

Marek Ruba, w tekście *Europocentryzm versus Ex Oriente Lux*, wpisuje się w żywy dzisiaj nurt rozważań dotyczących podstaw tożsamości Europy. Ważne dla Europy dziś jest podjęcie namysłu nad tym, co stanowi o jej tożsamości, oraz wypracowanie postawy wobec postępującej relatywizacji kulturowej Europy. Sprawę komplikuje fakt, że nasza postawa jako Europejczyków nie jest jednoznaczna. Z jednej strony, niezwykle powszechne jest przekonanie o wyższości kultury europejskiej nad kulturami pozaeuropejskimi, z drugiej strony, od dłuższego czasu obserwujemy niesłabnącą fascynację wszystkim, co wschodnie, począwszy od filozofii, sztuk walk, medytacji, a skończywszy na ogromnej popularności kuchni wietnamsko-chińskiej. Autor podejmuje dyskusję z tezą głoszącą prymat kultury europejskiej nad kulturami pozaeuropejskimi. Teza ta jest, według autora, wynikiem uproszczeń i kulturowego subiektywizmu.

Omawiane teksty odsłaniają problem tożsamości z różnych perspektyw. Pokazują zarówno stanowiska, na gruncie których ludzka tożsamość okazuje się iluzją, niespełnionym pragnieniem, czy tylko elementem naszego języka, jak też te, na gruncie których tożsamość widziana jest jako niezbywalna część podmiotu. Niezwykle interesujące są analizy dotyczące konkretnych problemów związanych z kryzysem tożsamości lub rozpadem poczucia tożsamości własnej i wspólnotowej. Niewątpliwie prezentowane teksty pozwalają nam spojrzeć na problem tożsamości w sposób otwarty. Pozwalają także zachować otwartość umysłu. Autorzy nie proponują definitywnych, dogmatycznych rozwiązań. Podkreślają wagę danego aspektu problemu przy jednoczesnym zachowaniu świadomości, że stanowi on tylko jeden z możliwych punktów widzenia



sprawy. Stąd, być może, pomysł opatrzenia publikacji podtytułem: *Szkice filozoficzne*.

DOMINIKA SŁABIK, doktorantka na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Píše doktorat na temat sumienia w filozofii współczesnej.

PIOTR DUCHLIŃSKI

## SEMANTYKA NAZW INTELEKTU U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Piotr Stanisław Mazur, *O nazwach intelektu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004

Ostatnio na polskim rynku ukazała się praca Piotra Stanisława Mazura pt. *O nazwach intelektu*. Dotyczy ona zagadnień semantycznych, związanych z kwestią istnienia desygnatów nazw dla funkcji intelektu w epistemologii św. Tomasa. Samą pracę Mazura można zaliczyć zarówno do epistemologii, jak i do psychologii racjonalnej. Termin „psychologia racjonalna” pojawił się w tomizmie na początku XX w. Zakresowo psychologia racjonalna i epistemologia w tomizmie pokrywają się ze sobą. W związku z tym rodzi się tutaj problem, podnoszony przez niektórych tomistów (A. B. Stępień), a dotyczący obecnego w tomistycznej teorii poznania psychologizmu. Poza tym sam termin „psychologia racjonalna” jest dziwną zbitką dwóch pojęć, które pasują tak naprawdę do każdego rodzaju psychologii. Każda bowiem psychologia jest racjonalna, posługuje się bowiem rozumem oraz doświadczeniem. Sądzę, że bardziej efektywną nazwą byłoby określenie psychologia spekulatywna. Spekulatywna stąd, że psychologia ta uprawiana jest w ramach metafizyki ogólnej, ta zaś jest systemem spekulatywnym, o dużym stopniu abstrakcyjności. I chyba tak traktuje samą psychologię autor recenzowanej pracy. Przede wszystkim postrzega ją jako dział metafizyki realistycznej (chodzi tutaj o typ metafizyki, który został skonstruowany przez M. A. Krapca). Prowadzone przez siebie analizy Mazur umieszcza w kontekście egzystencjalnej teorii bytu oraz antropologii. Dążą one do odtworzenia, semantyki nazw intelektu w związku z głębszymi antropologicznymi aspektami bytu ludzkiego.

Zasadniczym „przedmiotem niniejszych rozważań – jak pisze autor we *Wstępie* – jest wskazanie na podstawy wyróżnienia umysłowej władzy poznawczej i jej nazw w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Kwestią zasadniczą jest więc znalezienie podstaw wyróżniania władz, a w szczególności umysłowej władzy poznawczej człowieka. To z kolei stanowi podstawę do rozważenia, w jakiej mierze poszczególne nazwy oznaczają odrębne umysłowe władze poznawcze, a w jakiej są nazwami funkcji intelektu. Na końcu zaś możliwa stanie się odpowiedź na pytanie o podstawę wyróżnienia nazw umysłowej władzy poznawczej. Trzeba się bowiem liczyć z tym, że bez przedmiotowych podstaw wyróżnienia władzy intelektu i jej nazw albo człowiek poznawałby bezpośrednio całą rzeczywistość jak Absolut, a więc byłby Absolutem, albo posiadałby jedną lub wiele intelektualnych władz poznawczych ustalonych apriorycznie. Żadne z podanych rozwiązań nie może być przyjęte, bo filozofia musi liczyć się z faktami” (s. 11). Tak zarysowany projekt badań autor realizuje przy pomocy schematu eksplanacyjnego właściwego dla metafizyki ogólnej. Polega on – najogólniej mówiąc – na ukazaniu ostatecznych racji uniesprzeczniających dane w doświadczeniu fakty bytowe.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Kierując się metodą historyzmu, Mazur w pierwszym rozdziale przywołuje koncepcję władz umysłowych duszy w tradycji platońsko-augustyńskiej. „Podjęcie problematyki władz od strony tradycji platońsko-augustyńskiej podyktowane jest koniecznością uwzględnienia kontekstu umysłowego, w jakim przyszło działać Akwinacjowi, by na tym tle pokazać wagę jego rozwiązań” (s. 11). Przeprowadzając analizy dotyczące władz duszy u Platona, autor dochodzi do wniosku, iż „bezpośrednim podmiotem działań nie są jakieś władze, lecz właśnie sama dusza” (s. 29). Platon w ostateczności nie formułuje żadnego przedmiotowego kryterium podziału władz duszy. Nawet jeśli wymienia jakieś jej władze, to natychmiast utożsamia je z jej istotą. Zatem „błędne rozumienie poznania prowadzi Platona do błędu antropologicznego” (s. 28). Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku myśli św. Augustyna. Zdaniem autora, filozof ten w ogóle nie porusza problematyki władz duszy człowieka jako odrębnego działu. Jeśli już mówi o nich, utożsamia je, podobnie jak Platon, z istotą duszy. Stąd też antropologia Augustyńska jest w ostateczności obciążona tymi samymi konsekwencjami antropologia Platona. Tutaj, podobnie jak u Platona, bezpośrednim przedmiotem funkcji umysłowych nie są władze, lecz dusza. Jest to wynikiem braku „przedmiotowego uzasadnienia i ostatecznie konsekwencją przyjętych wcześniej założeń. Trzeba zatem uznać, że autor *Wyznań* nie odróżnia duszy od jej władz” (s. 12). Koncepcja ta, jak również koncepcja jego poprzednika Platona, ma charakter aprioryczny i nie bierze pod uwagę faktów danych w odnośnym doświadczeniu. Ten sam problem pojawia się także u ojca nowożytnego racjonalizmu. „Skoro jednak Kartezjusz odcina się od empirycznego poznania, to wyróżnione przez niego władze nie mają przedmiotowego oparcia i są czymś dowolnym. Człowiek zasadniczo jest więc tutaj zredukowany do duszy, a du-

sza do czystego ducha” (s. 13). Ostatecznym kryterium wszystkich nazw jest tutaj myślenie, jako fundamentalne *datum* epistemologiczne, nie podległe żadnemu wątpieniu oraz sceptycznej problematyzacji. Zaproponowane przez Kartezjusza rozstrzygnięcie na stałe zadomowiło się w filozofii nowożytnej oraz współczesnej.

Św. Tomasz wielokrotnie w swoich pismach odwoływał się do tradycji platońsko-augustyńskiej. Choć sam wiele jej zawdzięcza, to jednak jego stosunek do niej był polemiczny. Tomasz dystansuje się, jeśli chodzi o rozumienie duszy i jej władz, zarówno do Platona, jak i św. Augustyna. Choć z ostatnim liczył się bardzo jako z autorytetem, to jednak bardziej ufał obiektywnym racjom przedmiotowym niż autorytetem.

W rozdziale 2 Mazur analizuje przedmiotowe i podmiotowe podstawy wyróżnienia władzy poznawczej – „aby zrozumieć w pełni zagadnienie władz, trzeba poznać ich przedmioty” (s. 57). Pierwszym i najbardziej ogólnym przedmiotem poznania intelektualnego jest byt. „Pojęcie bytu, którym posługuje się Tomasz, odnosi się do rzeczy, realnie istniejącego konkretnego, a nie do jakiegoś abstraktu od tej rzeczy pochodzącego” (s. 55). Pojęcie bytu jest konsekwencją metody separacji, która w szczegółach została opracowana przez tomistów egzystencjalnych. Ostateczny rezultat tej metody ukazuje, iż metafizyka ma do czynienia z konkretnym bytem realnie istniejącym. W realistycznej metafizyce nie istnieje tak naprawdę problem punktu wyjścia. Metafizyk ustawia się bowiem od razu w pozycji realistycznej, gdyż przyjmuje doświadczenie bytu, który „uderza w jego aparat poznawczy”. W doświadczeniu pierwszego przedmiotu poznania intelektualnego kryje się pewien „przymus”, tzn. niemożliwość jego odrzucenia. Dlatego realizm punktu wyjścia oraz pluralizm narzucającej się rzeczywistości są „odpowiedzią na zderzenie się człowieka ze światem w akcie poznania” (s. 55). Pierwszy przedmiot poznania intelektualnego dany jest ogólnie oraz schematycznie. Tym samym nie wyczerpuje on całego bogactwa pluralistycznej rzeczywistości. Stąd też w metafizyce poznania przyjmuje się rozróżnienie przedmiotu formalnego i materialnego. Zachodzi bowiem zasadnicza różnica między tym, czym dany byt jest, a tym, co możemy z niego poznać. Przedmiotem materialnym naszego poznania, naszych władz poznawczych, jest każda rzecz, każdy byt z całym swoim treściowym uposażeniem, natomiast przedmiotem formalnym jest ów aspekt bytu, który może być poznany. Jako że byt nie jest poznawczo wyczerpywany w żadnym jednorazowym akcie poznawczym, istnieje w związku z tym wielość możliwych przedmiotów formalnych, czyli wielość aspektowych ujęć bytu.

„Byt, który bywa też nazywany przedmiotem materialnym, o tyle jest ważny – pisze autor pracy – dla określenia władz, że wskazuje na zasięg ich działania” (s. 58). „Wszystkie przedmioty, do których skierowane są akty odpowiadających im władz duszy, mieszczą się w jednym przedmiocie materialnym, czyli w konkretnym bycie, ale ujętym analogicznie” (s. 59). Pierwszym przedmiotem właściwym władzy umysłowej jest byt jako taki. W dalszej kolejności

następuje stopniowa specyfikacja przedmiotów władzy duszy. Każda bowiem z władz duszy posiada do siebie proporcjonalny oraz właściwy przedmiot poznania. Różnica między tymi przedmiotami ma charakter istotny. Przedmioty te decydują o specyfikacji władz duszy. Zatem poszukiwane przez Tomasza kryterium podziału władz duszy nie mieści się w spełnianych przez nie funkcjach, lecz w przedmiocie poznania. Proporcjonalny przedmiot jako wyróżnik władzy poznawczej nie jest przedmiotem konstruowanym przez tę władzę. Tomasz – tak samo zresztą jak i Stagiryta – jest realistą epistemologicznym i przyjmuje, iż w procesie poznania władze poznawcze mają charakter receptywny. Stąd też nie tyle poznają swoje właściwe przedmioty, co je „odpoznają”, przy pomocy form poznawczych. Autor, omawiając zagadnienie natury władzy poznawczej oraz jej stosunku do przedmiotu poznania, nie wchodzi jednak bliżej w zagadnienia związane z problematyką form poznawczych. Nie analizuje ważnego, jak sądzę, zagadnienia, jakim jest problem reprezentacjonizmu oraz prezentacjonizmu. Przypuszczam, iż głębsze wzmianki o tym problemie mogłoby lepiej odświetlić funkcjonowanie natury władzy poznawczej.

Charakteryzując w dalszej kolejności naturę władzy poznawczej u św. Tomasza, autor skupia się na określeniu działania władzy poznawczej. Opisując proces asymilacji poznawczej, Mazur ponownie odwołuje się marginalnie do kategorii formy poznawczej. Pomija także zagadnienie intencjonalnego zjednoczenia przedmiotu poznania z podmiotem poznania. Asymilacja poznawcza nie ma przecież charakteru fizycznego. Poznanie wprawdzie jest działaniem, ale działaniem takiego rodzaju, które nie wywołuje w przedmiocie poznania żadnej zmiany fizycznej. Przed poznaniem władza poznawcza znajduje się w możliwości wobec przedmiotu poznania. Ten zaś jako zewnętrzny wobec niej wyprzedza ją z możliwości w stan aktu, którego konsekwencją jest intencjonalna zmiana zachodząca w samej władzy poznawczej. Píše Mazur na stronie 67: „poznanie, które jest przechodzeniem władzy poznawczej z możliwości do aktu, nie powoduje, że władza ta pozbywa się swojej natury i przyjmuje naturę przedmiotu. Ta zmiana dotyczy bardziej przedmiotu. Nie oznacza to wszak, że władza poznawcza niczego nie przyjmuje, ani też, że przedmiot poznania jest jej wytworem.” Autor nie wyjaśnia jednak bliżej, jaka to jest zmiana przedmiotu i dlaczego bardziej go dotyczy.

Intelekt jako władza poznawcza jest „zapodmiotowany bezpośrednio w duszy, choć nie konstytuuje jej istoty” (s. 71). Tutaj raz jeszcze autor podkreśla różnicę, jaka zachodzi między św. Tomaszem z Akwinu a tradycją platońsko-augustyńską. Dla Platona, Augustyna, a także Kartezjusza władze duszy były tożsame z jej istotą. Dla Tomasza taka sytuacja jest nie do przyjęcia. Po pierwsze, dusza nie działa bezpośrednio, lecz za pomocą władz poznawczych, które są w niej zapodmiotowane. W związku z tym duszę od strony metafizycznej można postrzegać jako przedmiotową rację uniesprzeczniającą istnienie władz poznawczych. Władze duszy są „wrośnięte” w jej istotę, lecz jej nie konstytuują. Dusza konstytuowana jest bowiem przez akt istnienia, który gwarantuje jej

podmiotową samoistność nawet po rozpadzie ciała materialnego. Intelekt jako najwyższa władza poznawcza ma charakter niematerialny. Zatem do swojego kognitywnego funkcjonowania nie potrzebuje on żadnego materialnego podłoża, np. mózgu. Niematerialność intelektu poznającego stała się przyczyną trudności związanych z przedmiotem tak pojętego intelektu. Skoro zachodzi proporcja między przedmiotem a odpowiednią władzą poznawczą, a intelekt jest niematerialny, wykluczone jest, aby jego proporcjonalnym przedmiotem była żadna rzecz materialna. Z drugiej strony, funkcjonowanie epistemiczne intelektu jest poznawczo zależne od przedmiotów materialnych, które stanowią proporcjonalne przedmioty dla władzy zmysłowej.

Rozwiązanie tej aporii ma swoje źródło w teorii intelektu czynnego i intelektu biernego. „Powyższe rozróżnienie przyjmuje jednak Tomasz, nie tyle z powodu naukowej powagi Filozofa, ile ze stojących na drodze jego rozważań trudności i próby ich przezwyciężenia. Skoro bowiem w zakresie ludzkiego poznania znajduje się istota rzeczy zmysłowo poznawalnych, to znaczy, że cała treść naszego poznania pochodzi od bytów materialnych i musi przechodzić przez nasze zmysły. Nie oznacza to jednak, że przedmioty poznania są od razu intelektowi dane w takiej formie, aby mógł on bezpośrednio je poznać” (s. 72). Tomasz nie dyskutował z oczywistym faktem, że nasze poznanie jest zależne od rzeczy materialnych. Jeśli zaś chodzi o poznanie umysłowe, „domaga się bowiem z jednej strony mocy zdolnej do ujawnienia i dematerializowania form poznawczych (intelekt czynny), z drugiej zaś mocy, która mogłaby przyjąć w siebie (zaktualizowaną) formę poznawczą rzeczy (intelekt bierny), co jest istotą procesu poznania” (s. 73). Funkcja intelektu czynnego wyraża się w dematerializowaniu. Polega na abstrakcji form poznawczych danych w wyobrażeniach. Autor, przytaczając debatę między tomistami, dotyczącą intelektu czynnego, przyjmuje wykładnię Krąpca, dla którego rozróżnienie dwóch rodzajów intelektów ma charakter hipotezy epistemologicznej. W przypadku św. Tomasza nie chodzi tutaj o jakiegoś rodzaju dwie władze poznawcze. Intelekt bierny i czynny jest „jedynie nazwami czynników występujących w ramach jednej władzy poznawczej, która z jednej strony musi dokonać dematerializacji zmysłowej formy poznawczej, a z drugiej ją poznać. Wyróżnienie nazwy intelektów byłoby jedynie przeniesieniem nazwy władzy poznawczej – intelektu na występujące w procesie abstrakcji czynniki poznawcze, a podstawę wyróżnienia mają w funkcjach, jakie intelekt pełni w procesie poznania: aktywną i pasywną” (s. 77). Zatem nazwy intelekt bierny i czynny mają swoje desygnaty w spełnianych przez siebie funkcjach poznawczych. Funkcje te występują w postaci aktywnej, kiedy dokonuje się proces abstrakcji, oraz pasywnej, kiedy uzyskane formy zostają „zmagazynowane” w intelekcie biernym. Zatem: jedna intelektualna władza poznawcza manifestuje się poprzez dwie funkcje oznaczone dwiema różnymi nazwami.

Semantyka nazw intelektu jest przedmiotem rozważań rozdziału 3. Autor rozważa tam następujące nazwy intelektualnej władzy poznawczej: intelekt,

rozum, pamięć umysłowa, umysł, rozum wyższy, rozum niższy, inteligencja, intelekt spekulatywny, intelekt praktyczny, syndereza oraz świadomość.

Rozważając problem intelektu i rozumu w tekstach św. Tomasza, Mazur wydobywa ich następujące znaczenia: intelekt desygnuje typ poznania prostego oraz bezpośredniego. Takie poznanie już od czasów Platona i Arystotelesa określa się mianem poznania intuicyjnego. Jego przeciwieństwem jest poznanie rozumowe. Polega ono na przechodzeniu od jedynej prawdy umysłowej do drugiej prawdy umysłowej. Przykładem poznania rozumowego jest poznanie poprzez sylogizm. „Różnica między poznaniem intuicyjnym a dyskursem nie dotyczy przedmiotu poznania, bo jest nim prawda umysłowa (*veritatis intelligibilis*), lecz sposób jej ujęcia” (s. 93). Nazwy „intelekt” oraz „rozum” nie desygnują dwóch odrębnych władz poznawczych. Dotyczą jednej i tej samej władzy poznawczej, która przejawia się w dwóch różnych funkcjach w odniesieniu do prawdy umysłowej, chodzi tutaj o funkcję bezpośredniego oraz pośredniego ujęcia.

Kolejna nazwa władzy poznawczej, intelektu, to inteligencja. „Podstawą wyodrębnienia inteligencji jest zatem to, że intelekt możnościowy nie zawsze znajduje się w stanie aktualnego poznania. Z tej też racji należy odróżnić stan aktualnego poznania od samej możności. Różnica natomiast zachodząca między inteligencją a intelektem jest różnicą, jaka zachodzi między aktem wiedzy a jej dwóch władz” (s. 97). Inteligencja odnosi się do intelektu jako do władzy poznawczej, która znajduje się w stanie aktualnym. Nie desygnuje zatem jakiejś osobnej władzy poznawczej.

Rozum wyższy i rozum niższy to kolejne predykaty, które w swojej dysertacji za św. Tomaszem rozważa autor. Rozróżnienie na rozum wyższy oraz rozum niższy pochodzi od św. Augustyna. Rozwiązanie, jakie zaproponował Augustyn, nie zadowoliło jednak Tomasza. „Akwinata sprzeciwia się bowiem utożsamieniu rozumu niższego z elementem wywołującym mniemania i rozumowania, który odpowiadałby platońskiej *doksie*, a także utożsamieniu rozumu wyższego z elementem powodującym wiedzę” (s. 99). Tomasz dowodził, iż „obydwa rozумы (*ratio inferior* i *ratio superior*) nie są odrębnymi władzami” (s. 99). „Zarówno rozum wyższy, jak i rozum niższy są aktami tej samej władzy” (s. 100). W procesie orzekania nazwy te ujmują dwie różne funkcje umysłowej władzy poznawczej, odnoszącej się do innych przedmiotów. Zatem przedmiot jest tutaj kryterium rozróżnienia.

Pamięć to kolejna z funkcji umysłowej władzy poznawczej. W pismach scholastyka funkcjonują dwa rodzaje pamięci: pamięć zmysłowa oraz pamięć intelektualna. Funkcja pamięci zmysłowej polega na tym, że „formy poznawcze (*species sensibiles*), [są] przechowywane przez pamięć sensorywną w momencie, kiedy podmiot poznający aktualnie ich nie postrzega. Dzieje się tak dlatego, że jest on związany z narządem cielesnym, a ciało wnosi ze sobą potencjalność materii” (s. 106). Natomiast jeśli chodzi o pamięć intelektualną, to jest ona „jedną z funkcji, jakie spełnia intelekt możnościowy. Stąd przysługuje mu odrębna

nazwa, kiedy przechowuje on *species intelligibiles*” (s. 111). Pamięć zatem desygnuje funkcję przechowywania form poznawczych. Jej rola w procesie kognitywnym człowieka jest wielowymiarowa. Bez funkcji pamięci niezrozumiałe stałoby się poznanie: teoretyczne, praktyczne oraz wytwórcze.

Nazwa „umysł” desygnuje „moc ludzkiej duszy (*mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsus*). Moc ta obejmuje zarówno działanie intelektu możnościowego, jak i intelektu czynnego” (s. 113). Nazwa „moc” nie desygnuje żadnej władzy poznawczej ani też nie oznacza żadnej funkcji. „Podstawą jej wyróżnienia jest potrzeba wskazania na moc tych władz duszy ludzkiej, które działają bez pośrednictwa materii i poza nią wykraczają, a tym samym różnią się od władz zmysłowych. To zaś jest podstawą do odróżnienia człowieka jako *animal rationale* od świata zwierzęcego. Z drugiej strony człowiek różni się od bytów czysto duchowych, które posiadają wyłącznie władze umysłowe, tym, że dusza jego posiada oprócz nich także władze wegetatywne i zmysłowe” (s. 115). Moc obejmuje sobą działanie intelektu oraz woli.

Podstawą różnicy predykatów: intelekt spekulatywny i intelekt praktyczny jest „przyporządkowanie człowieka zarówno do poznania prawdy, jak i osiągnięcia dobra” (s. 117). Człowiek, realizując te dwie funkcje intelektu, wyrabia sobie „pewien rodzaj całościowego nastawienia wobec rzeczywistości: czy to życie kontemplatywne (*vita contemplativa*), czy życie aktywne (*vita activa*)” (s. 119). Orzekanie o tych funkcjach intelektu dokonuje się ze względu na cel, ku któremu się zwracają: poznanie prawdy oraz realizowanie dobra.

Analiza synderezy jako kolejnej nazwy umysłowej władzy poznawczej odsłania nam nowy jej wymiar. Termin „syndereza” oznacza „prasumienie”, „iskrę sumienia”. „Prasumienie odnoszące się do życia racjonalnego człowieka nie może zatem być różną władzą od intelektu i oznacza jedną z jego poznawczych funkcji” (s. 121). Dla Tomasza syndereza jest poznawczym refleksem prawa naturalnego. W niej wyraża się „odpoznanie” obiektywnego porządku moralnego. „Syndereza odnosi się zatem do działania, które jest przyporządkowane do realizacji dobra” (s. 123). Dobre zaś jest celem działania. Cel ten nie jest wykreowany przez akty podmiotu, lecz obiektywnie rozpoznany bytem, motywem wyzwalającym działanie. Predykat „syndereza” jest „jedną z nazw intelektu możnościowego, o ile w swoim praktycznym poznaniu, dzięki posiadanej sprawności naturalnej, odczytuje on pierwsze zasady działania” (s. 123). Kryterium wyróżnienia synderezy jako nazwy intelektu jest akt, który przyjmuje postać analogicznego sądu praktycznego: czyń dobro, unikaj zła.

Kolejnym predykatem intelektu, który związany jest z działaniem moralnym, jest sumienie (*conscientia*). Sumienie desygnuje akt, „w którym dokonuje się zastosowanie wiedzy do konkretnego czynu, a więc sumienie jest aktem” (s. 126). „Sumienie – pisze dalej autor – jest tym aktem, w którym następuje zastosowanie posiadanej przez człowieka ogólnej wiedzy do konkretnego działania” (s. 126). Sąd synderezy: „czyń dobro, a unikaj zła” ma charakter ogólny, nie odnosi się zatem bezpośrednio do szczegółowych przypadków. Stąd też

sumienie pełni rolę sylogizmu praktycznego, który w szczegółowych wypadkach rozpoznaje obiektywną prawdę moralną wyrażoną w pryncypium synderazy. W ostateczności „podstawą wyróżnienia sumienia jest więc (...) różnica, jaka zachodzi między władzą poznającą jako taką a jej aktem, który polega na dostosowaniu pierwszych zasad działania do konkretnej sytuacji” (s. 128). Sumienie desygnuje zatem akt intelektualnego przełożenia ogólnej wiedzy moralnej na szczegółowe przypadki. Szczególnym przedmiotem sumienia jest działanie. Tak bowiem jak świadomość (refleksja) jest „skanerem” dokonujących się aktów poznawczych, tak działaniem jest przedmiotem (refleksji) aktów sumienia.

Świadomość to ostatni predykat intelektu, rozważany przez autora pracy *O nazwach intelektu*. Okazuje się, że również świadomość „nie może być jakąś odrębną od rozumu władzą. Skoro jest ona poznaniem, to może być jedynie aktem intelektu, którego tak istotna funkcja musi być jakoś oznaczona przez nadanie jej specjalnej nazwy” (s. 131). Autor pomija tutaj rozważania dotyczące refleksji (*in actu signatu* i *in actu exercito*). Zwłaszcza ta ostatnia okazuje się mieć doniosłą funkcję epistemologiczną w poznaniu metafizycznym. Czy nie należałoby bardziej wyeksponować tej właśnie funkcji *reflexio in actu exercito* w strukturze intelektu?

Jakie są konkluzje rozprawy? „Z przeprowadzonych analiz – jak pisze autor – wynika, że nie ma jakiegoś jednego kryterium, według którego wyróżniałoby się funkcje poznawcze intelektu” (s. 134). Przedmiotowo-podmiotowa oś, w jakiej rozgrywiają się wszelkiego rodzaju funkcje poznawcze, pozwala na wyróżnienie czterech kryteriów rozgraniczenia: 1) ze względu na rodzaj przedmiotu poznania, 2) ze względu na stan władzy poznającej, 3) ze względu na naturalne sprawności poznawcze intelektu w porządku tak poznania, jak i działania, 4) oraz ze względu na cele poznania. Wszystkie wyróżnione predykaty dotyczą jednej i tej samej władzy poznawczej. Między desygnatami tych nazw a umysłową władzą poznawczą nie zachodzi realna różnica, lecz tylko myślna. Wydaje się, iż ostatecznym kryterium wielości predykatów jest rodzaj desygnowanej funkcji. Wszystkie funkcje poznawcze, jakie spełnia intelekt, są „odbiciem możliwości poznawczego kontaktu człowieka ze światem” (s. 134). „Ostateczną zatem podstawą wyróżnienia umysłowej władzy poznawczej, jak i jej różnorodnych funkcji jest przedmiot poznania – byt” (s. 135). Autor tym samym ukazuje rację uniesprzeczniającą byt – poznanie, oraz jego najrozmaitsze funkcje.

Pracą *O nazwach intelektu* P. S. Mazur włącza się w toczącą się dziś na gruncie filozofii umysłu debatę, dotyczącą struktury oraz funkcjonowania umysłu i jego stosunku do ciała. Z punktu widzenia współczesnej filozofii umysłu koncepcja intelektu i jego funkcji zaproponowana przez św. Tomasza ma charakter dualistyczny. Dziś, wśród powszechnie panujących tendencji materialistycznych, dualizm jest traktowany jako niemodny i nienaukowy, ponieważ wyraża potoczny i zdroworozsądkowy pogląd, określany jako „psychologia potoczna”. Opiera się on na introspekcyjnie przyjmowanych pojęciach, takich jak: umysł, dusza, jaźń, świadomość, które wobec szybkiego rozwoju neuronauki

nie mają dziś żadnej wartości eksplanacyjnej. Autor stara się argumentować, że mimo upływu czasu i nowych odkryć w dziedzinie nauk poznawczych koncepcja św. Tomasza z Akwinu nie straciła swojej wartości eksplanacyjnej. „Realistyczna propozycja spojrzenia na człowieka wydaje się być najbardziej neutralna zarówno w punkcie wyjścia, jak i w konkluzjach. Z tej racji można traktować ją jako bazę psychologii eksperymentalnej” (s. 7). Współczesne nauki poznawcze oderwały się bowiem tak od antropologii, jak i metafizyki. Uprawianie dziś na gruncie kognitywistyki czegoś w rodzaju „metafizyki umysłu” jest postrzegane jako przejaw myślenia potocznego i nienaukowego. Naturalistyczne teorie umysłu i jego funkcji zwracają się bardziej w stronę nauk empirycznych niż filozofii. Okazuje się jednak, że uprawianie metafizyki umysłu w ramach kognitywistyki nie musi być kamieniem obrazu ani pogardą dla naukowości, rozumianej przeważnie w duchu nauk przyrodniczych. Przykładem tego jest wydana ostatnio praca S. Judyckiego *Świadomość i pamięć*. Teoretyczna penetracja umysłu i jego funkcji nie może się dokonywać w izolacji od bytu osobowego, jakim jest człowiek. Umysł bowiem nie jest jakąś wyizolowaną częścią człowieka, którą można badać, nie uwzględniając szerokiego spektrum związków antropologiczno-metafizycznych. Umysł bowiem jako indywidualny model świata jest zawsze modelem kogoś, jakiejś osoby. Myślę, że epistemologiczne propozycje św. Tomasza dotyczące umysłu i jego funkcji powinny mieć pełnoprawny udział w toczącej się w kognitywistyce dyskusji wokół umysłu i jego funkcji. Lansowanie argumentu jakoby kognitywistyka zaczęła się od Kartezjusza jest nieporozumieniem, które niezgodne jest z historycznymi faktami. Historia kognitywistyki zaczęła się znacznie wcześniej, niż zaczęła się sama filozofia.

Zanim jednak tomistyczna koncepcja umysłu zyska sobie pełnoprawne obywatelstwo w toczącej się dziś debacie nad strukturą i funkcjonowaniem, umysł musi spełnić pewne metodologiczne warunki. Jednym z nich, który został zasygnalizowany przez św. Tomasza, jest epistemologiczna otwartość na inne propozycje wyjaśniające strukturę umysłu. Kurczone trzymanie się już raz dokonanych w tej materii rozstrzygnięć na pewno nie przyczyni się do obogacenia tomistycznej koncepcji umysłu. Tomistyczna epistemologia, która utknęła na dobre w psychologizmie, niestety, nadal nie rozumie koniecznej potrzeby wyjścia z „zabarykadowanego szańca”. Niektórzy filozofowie z kręgu tomistycznego, jak np. A. B. Stępień, dzięki otwarciu na nurty współczesne, zdołali nie tylko przełamać „psychologiczny upór” zamknięcia na to, co niesie ze sobą filozofia współczesna, ale nade wszystko doprowadzili do odświeżenia repertuaru pojęciowego tomistycznej epistemologii. Przykładem tego jest wspomniana przeze mnie praca Judyckiego. Pokazuje ona, jak filozof, zachowując podstawowe kategorie wypracowane przez paradygmat myślenia klasycznego, potrafi rzeczowo i trafnie dyskutować ze współczesnymi dziś odmianami filozofii umysłu, w dominującej większości materialistycznymi.

Jak na razie, polska epistemologia tomistyczna daleka jest od jakiegokolwiek przełamania granic „epistemologicznego uporu”. To wyznacza także pewne zadanie dla następnych pokoleń teoretyków poznania. Pytanie, czy będą oni chcieli przełamać „psychologiczny opór” niechęci wobec innych rozstrzygnięć filozoficznych, pozostaje pytaniem bez odpowiedzi. A przypuszczeń w tej akurat kwestii chciałbym uniknąć.

PIOTR DUCHLIŃSKI, ur. 1978, doktorant Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranyimi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

S. TERESA OBOLEVITCH

## HERAKLIT „JASNY”

Kazimierz Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*,  
Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004

„W literaturze polskiej nie pojawił się dotychczas żaden obszerny komentarz do zachowanych fragmentów dzieła Heraklita. Jest to tym bardziej zastanawiające, że w wypadku Heraklita nie mamy do czynienia z filozofem drugorzędnym czy zapomnianym, ale z postacią pierwszoplanową, prawdziwym »mocarzem myśli«. Kazimierz Mrówka, autor tych słów, zrezygnował z jałowych dociekań przyczyn braku studiów o myślicielu z Efezu. Rzeczową odpowiedzią Mrówki stała się monografia *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, która jest pierwszym krytycznym wydaniem Heraklita w języku polskim.

Na początku książki znajdujemy obszerną charakterystykę Heraklita z Efezu, ukazującą jego osobowość, działalność polityczną oraz znaczenie jako filozofa i psychologa. Mrówka nie ukrywa, że Heraklit – wedle licznych świadectw starożytnych – ze względu na „wyniosłość” i dziwaczny tryb życia nie był lubiany przez swych rodaków. Niemniej Autor usiłuje w pewnej mierze „rehabilitować” filozofa z Efezu, ukazując genialność i nowatorstwo jego myśli, która nie znalazła zrozumienia i życzliwego przyjęcia wśród jemu współczesnych.

Szczególna uwaga poświęcona jest analizie powstania, losów i formy literackiej *opus vitae* Heraklita – księgi znanej pod tytułem *O naturze*. Jak wiadomo, dzieło to uległo zniszczeniu; do nas dotarły zaledwie fragmenty, które zostały przekazane przez późniejszych antycznych filozofów i Ojców Kościoła, a następnie zebrane w jedną całość. Autor przekładu i komentarza posługuje się

najbardziej popularnym układem fragmentów Heraklita, zaproponowanym przez H. Dielsa, ale nadto przytacza konkordancję w stosunku do innych wydań. Dodatkową wartość ma umieszczony na końcu książki wykaz polskich przekładów fragmentów *O naturze* oraz obszerna bibliografia.

K. Mrówka przedstawia tylko autentyczne fragmenty dzieła Heraklita (w układzie Dielsa-Kranza są to fragmenty B 1–B 131). Każdy fragment jest przytoczony w tym języku, w którym został przekazany (a więc w greckim lub łacińskim), oraz w dokonanym przez Autora tłumaczeniu polskim. Na początku poszczególnych wypowiedzi została umieszczona informacja o ich źródle, a także o miejscach paralelnych. Każdy fragment jest osadzony w szerokim kontekście historyczno-kulturowym. Czytelnik ma możliwość zapoznać się z etymologią używanych przez Heraklita słów, religią, poezją i zwyczajami starożytnych Greków. Z tej racji książka Mrówki może zainteresować nie tylko filozofów, ale i miłośników antycznej kultury.

Słowem kluczowym całej twórczości Heraklita jest pojęcie Logosu. K. Mrówka wyróżnia trzy jego aspekty, zwięźle przedstawione w *Zakończeniu*. Pierwszym z nich jest Logos ontyczny – uniwersalna, niepodzielna zasada rzeczywistości, jedno, „które skupia w sobie wiele i które wszystko ogarnia” (s. 344). Ten aspekt Heraklitejskiego Logosu, o którym często milczą podręczniki filozofii, dobrze oddaje chociażby fragment B 1. Drugi Logos to Logos kosmiczny, czyli przejaw Logosu ontycznego w świecie. Jest on równoważny ze zmiennym, dynamicznym ogniem, z którego wszystko powstaje (por. komentarz do frg. B 30, B 31). Motyw ognia–*arche*, porównywalnego także z wiecznie płynącą rzeką (frg. B 12, B 91), jest niewątpliwie najbardziej znaną ideą myśliciela z Efezu. Wreszcie, w traktacie Heraklita występuje tzw. Logos dyskursywny, a więc ten aspekt Logosu ontycznego, który umożliwia racjonalne, filozoficzne dociekanie. K. Mrówka ukazuje jońskiego filozofa jako wyraziciela odwiecznej Mądrości: „Heraklit jest przekonany, że istnieje absolutna prawda: Logos – Myśl, jedno, Mądre, Prawo – i że on posiadał o tej absolutnej prawdzie absolutną wiedzę. Dlatego też mianuje się filozofem–kapłanem Logosu” (s. 345; por. komentarz do frg. B 19, B 34).

W swym komentarzu Kazimierz Mrówka odwołuje się do innych znawców twórczości Heraklita, co pozwala spojrzeć na dorobek starożytnego mędrca z różnych perspektyw. Jednocześnie Autor monografii nie poprzestaje na przytoczeniu opinii innych badaczy, dając wyraz swym własnym poglądom.

Lektura z kunsztem napisanego *Heraklita* K. Mrówki jest dziełem pasjonującym, ale i niełatwym. Wymaga ona pilnego śledzenia obficie przedstawionych w książce informacji lingwistycznych, historycznych i kulturologicznych, które wydają się być niezbędne dla właściwego odczytania fragmentów traktatu filozofa z Efezu. Bardzo pomocne są przytoczone w monografii schematy, w przejrzysty sposób obrazujące myśl Heraklita. Nagrodą za trud uważnego studium fragmentów dzieła jońskiego mędrca w interpretacji Kazimierza Mrówki jest dogłębne zaznajomienie się z ogólną intelektualną atmosferą starożytnej Gre-

cji. Pozwala to – na pewnym etapie lektury – na samodzielne uchwycenie głównych motywów *prima facie* „niejasnych” wypowiedzi Heraklita. Nie sposób omówić tu, choćby pobieżnie, wszystkich wątków jego myśli, uwydatnionych przez K. Mrówkę. Sięgnięcie po ten rzetelny komentarz z pewnością pomoże lepiej poznać zarówno postać „ciemnego” Heraklita, jak i jego naukę.

S. TERESA OBOLEVITCH – ur. 1974, mgr teologii, doktorantka na Wydziale Filozoficznym PAT. Zajmuje się filozofia rosyjską, metafizyką, problemem „nauka – wiara”.

