

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

# Logos i Ethos

2(19)2005

**PAT Kraków**

2 (19) 2005

PAT– Kraków

Redakcja: Joanna Bącik (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, tejże, tamże, dz. cyt., wyd. cyt.). Autor ponosi odpowiedzialność za wszelkie dane merytoryczne zawarte w artykule – Redakcja nie weryfikuje dat, nazw własnych, cytatów, danych bibliograficznych itp. Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmiany tytułu, dodawania śródtytułów oraz adiustacji językowej. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma.

## Spis treści

### PORTRET: PAUL RICOEUR 1913-2005

Marek Drwięga, <i>Filozof dialogów</i> .....	3
--	---

### PRZEKŁADY

S. Teresa Obolevitch, <i>Siemion Frank i filozofia religijna</i> .....	14
Siemion Ludwigołowicz Frank, <i>Filozofia a religia</i> .....	19
Jakub Gomułka, <i>Potrójny sens zdania „Bóg istnieje”</i> .....	38
Richard Amesbury, <i>Prawdziwość religii a prawdy religijne</i> .....	48

### ROZPRAWY

Ks. Remigiusz Król, <i>Osoba ludzka – ujęcie w świetle pedagogii Woronieckiego</i> .....	66
Ks. Jan Dziędzic, <i>Filozoficzno-społeczny kontekst sporu o eutanazję</i> .....	82

### TISCHNERIANA

Piotr Sobczak, <i>Pytanie i prośba</i> .....	97
Zbyszek Dymarski, <i>Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera</i> .....	112
<i>W stronę człowieka</i> , z Profesorem Aleksandrem Bobko rozmawiają Anna Siwek i Mariusz Kapczyński .....	132
Magdalena Kozak, <i>O Tischnerze po raz piąty...</i> .....	147

## Z WARSZTATU MŁODYCH

Anna Siwek, <i>Przyjaźń jako antidotum na kłamstwo</i> .....	155
Małgorzata Motyka, <i>Człowiek wobec doświadczenia dobra</i> .....	173
Magdalena Kozak, Piotr Duchliński, <i>Intencjonalność a dialogiczność.</i> <i>Konflikt pozorny czy rzeczywisty?</i> .....	181
Łukasz Ćwiertnia, <i>Husserl – Tischner</i> .....	205
Dawid Zmuda, <i>Szkic hermeneutyki wiary</i> .....	222

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Piotr Duchliński, <i>W związku z absolutyzmem apriorycznym</i> .....	241
Ks. Roman Rożdżeński, <i>W sprawie potrzeby rzetelności</i> <i>w charakteryzowaniu cudzych poglądów</i> .....	251
Mariusz Kapczyński, <i>Światłociemnia albo metafizyczna pierestrojka</i> ...	255
Dawid Zmuda, <i>Słowo raz obudzone...</i> .....	259

## PORTRET: PAUL RICOEUR 1913–2005

MAREK DRWIĘGA

## FILOZOF DIALOGÓW

W nocy z 20 na 21 maja w Paryżu zmarł Paul Ricoeur, przeżywszy 93 lata. Należał on do grona najwybitniejszych współczesnych filozofów, a jego twórczość była niezwykle bogata i różnorodna. Jednak każdy, kto próbowałby wprowadzić jakiś klarowny i oczywisty podział w jego liczącej ponad 30 tomów, pisanej w kilku językach spuściznie, napotka niemałe trudności. Wynikają one ze specyficznego stylu uprawiania filozofii, który podlegał coraz to nowym zmianom i przekształceniom. Wchodząc bowiem w dialog z innymi nurtami, czasami będący ostrą polemiką, niekiedy twórczym przyswojeniem, Ricoeur ciągle przekształcał swoje poglądy i je rozwijał. Nie bez znaczenia był też zakres poruszanej przez niego problematyki: od fenomenologii, egzystencjalizmu, przez językoznawstwo, strukturalizm, psychoanalizę, krytykę ideologii, filozofię języka, rozważania polityczno-prawne, filozofię historii aż po egzegezę biblijną i teologię. Dlatego zasadne wydaje się nazwanie go filozofem dialogów, wielu dialogów, które prowadził przez całe swoje długie, bogate, choć nie wolne także od dramatycznych zwrotów życie.

## INFORMACJE BIOGRAFICZNE

Urodził się w 1913 roku w Valence. Po wczesnej śmierci rodziców, matka umarła tuż po jego urodzeniu, ojciec zginął pod Marną, wychowywany

był w domu dziadków, których protestanckie korzenie sięgały aż XVI wieku. Studiował filozofię w Rennes, następnie w latach 1933–1934 uzyskał stypendium w Paryżu związane z agregacją. Uczestniczył wówczas na Sorbonie w zajęciach znanych profesorów: L. Robina, L. Bréhiera i L. Brunschvicga – u tego ostatniego napisał pracę dyplomową dotyczącą *Problemu Boga u Lachelier i Lagneau*. W tym czasie zetknął się z G. Marcellem, do którego chadzać będzie na piątkowe seminaria i zapoznawać się z jego sokratyczną metodą nauczania. Wtedy również poznał filozofię K. Jaspersa i zaczął czytać *Idee* Husserla. W czasie II wojny światowej Ricoeur został zmobilizowany, po klęsce dostał się do niewoli, gdzie przebywał do 1945 roku, głównie w obozach jenieckich na Pomorzu. Tam czytał teksty Jaspersa, tłumaczył *Ideen I* Husserla (z powodu braku papieru na marginesie niemieckiego wydania) oraz przygotowywał zarys rozprawy o woli, tzn. prowadził wykłady dla współwięźniów. Po wyzwoleniu uczył filozofii w protestanckim college'u w Chambon-sur-Lignon. Tam napisał swe pierwsze książki: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947; wraz z Mikelem Dufrennem; przedmowa Karl Jaspers) oraz *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948). Obydwie należą do kręgu filozofii egzystencjalnej. Ukończenie pracy nad pierwszym tomem *Filozofii woli* pt. *Le volontaire et l'involontaire* oraz tłumaczeniem dzieła Husserla wiąże się ze zmianą w życiu Ricoeura. Został on mianowany profesorem w Strasburgu, gdzie spędził osiem lat, by następnie w 1956 zostać profesorem Sorbony. W 1960 ukazały się kolejne dwie części cyklu poświęconego woli: *L'homme faillible* oraz *Symbolika zła*. W owym czasie następuje zmiana w metodzie. Ostatnie z wymienionych dzieł napisane zostało już bowiem nie przy pomocy metody fenomenologicznej, lecz w duchu filozofii hermeneutycznej. Po opublikowaniu *Symboliki zła* zaczął się dla Ricoeura okres walk i polemik uwarunkowany zmianą klimatu intelektualnego we Francji. Wiązało się to z atakami na filozofię związaną z egzystencjalizmem, fenomenologią, filozofią refleksyjną czy heglizmem. Wówczas to nastąpiły znaczące przeformułowania w jego poglądach.

Od 1960 do 1965 czyli do momentu ukazania się *De l'interprétation. Essai sur Freud* Ricoeur prowadził wykłady poświęcone Freudowi. Do psychoanalizy wiodła go w sposób naturalny problematyka winy oraz badania języka symbolicznego, którymi się wcześniej zajmował. W oczach Ricoeura psychoanaliza stanowiła innego rodzaju hermeneutykę, a nawet stała się ona paradygmatem hermeneutyk „podejrzeń”. Do grona reprezentantów tych stylów myślenia zaliczył on Marksa, Nietzschego i Freuda. W drugiej części książki nastąpiła konfrontacja z filozofią refleksyjną. Konflikt interpretacji przybrał postać sporu między archeologią sensu (psychoana-

liza) a teleologią sensu, którego reprezentantem stała się *Fenomenologia ducha* Hegla. W wyniku tego zrodził się pogląd uznający prawo dla rywalizujących ze sobą interpretacji oraz przekonanie, że aby uchwycić pełnię sensu, trzeba przejść jednocześnie próbę podejrzeń. Innym obszarem konfliktu interpretacji był spór ze strukturalizmem. Jedną z wyróżniających jego cech była próba wyeliminowania w analizach systemu językowego odniesienia do podmiotu i rzeczywistości. Przecistawiając się takiemu rozumieniu języka, Ricoeur zaproponował pojęcie dyskursu, które zostanie następnie rozwinięte w kluczowe dla późnej filozofii Ricoeura pojęcie tekstu. Bilans polemik z lat 60. został opublikowany w książce *Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Część tych tekstów została przetłumaczona na język polski i wydana w tomie *Egzystencja i hermeneutyka*. Warto podkreślić, że zwrot hermeneutyczny oznacza skupienie się w poszukiwaniach filozoficznych na badaniu za pośrednictwem językowych i zwrócenie się przeciwko filozofiom bezpośredniości, co nie oznacza jednak wyrzeczenia się tradycji refleksyjnej i fenomenologicznej, lecz raczej ich swobodną modyfikację.

W 1967 roku Ricoeur niezadowolony z relacji między studentami i profesorami opuszcza Sorbonę i przenosi się do utworzonego na przedmieściach Paryża Uniwersytetu Nanterre. Niestety, studencka rewolta wybuchła właśnie tam, a Ricoeur wybrany dziekanem nie może przeciwstawić się brutalnym atakom. W 1970 rezygnuje i wyjeżdża do Louvain, gdzie mieści się zresztą jego archiwum. Po trzech latach wraca do Nanterre, gdzie w 1981 kończy swoją uniwersytecką karierę. Trzeba też dodać, że Ricoeur był także profesorem amerykańskich uniwersytetów; przez wiele lat, począwszy już od 1954 roku, uczył w Chicago, Nowym Yorku, Yale. Można by powiedzieć, że wiódł podwójne życie. Istnieje wiele tekstów, które pisane były z myślą o anglosaskim czytelniku. Ten wpływ anglosaskiej kultury jest ważny w jego twórczości. Otwiera szerszą perspektywę, szczególnie gdy chodzi o filozofię języka, oraz w jakimś sensie równoważy wpływ kultury niemieckiej, która to przede wszystkim ukształtowała Ricoeura. Jako przykład można podać relację między fenomenologią a filozofią języka. Przez wielu te dwie szkoły myślenia traktowane są jako rywalizujące ze sobą. U Ricoeura stają się ważnymi składowymi jednej filozofii. Po angielsku ukazały się, oprócz wielu artykułów, książki na przykład *Main Trends in Philosophy in 20th Century* oraz *Ideology and Utopia*.

W 1975 roku opublikowana zostaje *Métaphore vive* dotycząca przede wszystkim kreatywności w języku, zaś w pierwszej połowie lat 80. wielkie dzieło: trzy tomy *Temps et récit*. Dzieło to porusza wiele zagadnień: centralnym jest relacja między czasem a narracyjnością, ponadto traktuje o filozo-



fii historii i recepcji przekazów historycznych, a także przedstawia obszerną teorię dzieła literackiego. W drugiej połowie lat 80. Ricoeur podróżuje jako *visiting professor*, wygłaszając cykle wykładów, które później ukażą się jako książka *O sobie samym jako innym* (1990). Jest to najważniejsze dzieło Ricoeura dotyczące filozofii człowieka. W pięciu obszernych badaniach została przedstawiona koncepcja osoby, która stanowi podsumowanie wielkości wcześniejszych rozważań dotyczących tej kwestii. Lata 90. to okres, w którym Ricoeur publikuje wiele tekstów. Część z nich stanowi rodzaj podsumowania niektórych wątków jego twórczości, szczególnie trzy tomy *Lectures*, w których omawia kwestie polityki, sztuki i religii. W 1998 Ricoeur wydał dwie książki wraz z innymi autorami. W pierwszej z nich, zatytułowanej *Myslenie biblijne* (współautor – egzegeta i teolog André LaCocque) komentuje wybrane fragmenty Biblii, w drugiej z kolei, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (współautor – neurobiolog Jean-Pierre Changeux) podejmuje się rozważać między innymi zagadnienia świadomości, ciała, myślenia, etyki. W roku 2000 w wieku 87 lat opublikował dedykowane pamięci żony Simone obszernie studium *La mémoire, l'histoire, l'oubli* poświęcone różnym związkom, jakie istnieją między pamięcią a historią. Tak więc nawet w zaawansowanym wieku, mieszkając pod Paryżem w Les murs blanc w Châtenay-Malabry, w domu, w którym wcześniej żył Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur pozostawał wciąż aktywny filozoficznie. Ostatnim, opublikowanym niemalże jednocześnie w kilku językach, dziełem były *Drogi rozpoznania* (2004). Podstawą tego dzieła są wykłady wygłoszone w Instytucie Badań nad Człowiekiem w Wiedniu.

## POGLĄDY

### FILOZOFIA REFLEKSYJNA

Ricoeur przynależy do tradycji filozoficznej, w której wyróżnić można trzy główne elementy: po pierwsze, sytuuje się ona w linii tradycji filozofii refleksyjnej, po drugie, pozostaje w zależności od husserlowskiej fenomenologii, wreszcie jest hermeneutyczną odmianą tejże fenomenologii. Czym jest filozofia refleksyjna? Przez filozofię refleksyjną należy rozumieć sposób myślenia zapoczątkowany przez Sokratesa. W czasach nowożytnych był on reprezentowany przez Kartezjusza, Kanta, Fichtego, Maine de Birana, Ravaissona oraz postkantowską filozofię, której reprezentantami byli Lachelier i Lagneau, zaś za najwybitniejszego jej współczesnego przedstawiciela uważa się Jeana Na-

berta. Najbardziej podstawowe problemy owej tradycji dotyczą możliwości rozumienia siebie jako podmiotu rozmaitych czynności: poznawczych, wolicjonalnych, wartościujących itd. Refleksja jest tutaj rozumiana jako akt zwrócenia się do siebie, dzięki czemu podmiot ponownie ujmuje w intelektualnej jasności i moralnej odpowiedzialności zasadę jednoczącą operacje, w których się rozprasza i zapomina o sobie jako podmiocie. A zatem charakterystyczną rysą tej filozofii jest poszukiwanie autentycznej subiektywności poprzez refleksję nad samym sobą. W konsekwencji Kantowskiej formule „ja myślę” powinny towarzyszyć wszystkie moje przedstawienia, działania itd. Po tym właśnie można rozpoznać wszelką filozofię refleksyjną. W jaki sposób jednak owo „ja myślę” rozpoznaje samo siebie? Tutaj właśnie fenomenologia, a jeszcze bardziej hermeneutyka, stanowi jednocześnie radykalizację i radykalną transformację filozofii refleksyjnej, która szczególnie w XX wieku spotkała się z krytyką wielu szkół myślenia: psychoanalizy, strukturalizmu, Heideggera, filozofii języka. Innymi słowy, z ideą refleksji łączy się pragnienie absolutnej przejrzystości, która uczyniłaby ze świadomości niepodważalną wiedzę, ale dążenie to fenomenologia, a może jeszcze bardziej hermeneutyka, umieszcza w coraz to bardziej odległym horyzoncie. Krótko mówiąc, doskonała zbieżność, przejrzystość, niepowątpiewalność stają się dla myślącego człowieka raczej zadaniem, nie zaś czymś, co jest faktem.

### FENOMENOLOGIA HERMENEUTYCZNA

Drugim elementem określającym stanowisko Paula Ricoeura jest przynależność do tradycji fenomenologicznej. Ricoeur obok E. Husserla, J.-P. Sartre'a, M. Merleau-Ponty'ego, E. Lévinasa, M. Henry'ego oraz J.-L. Marion jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tej szkoły filozoficznego myślenia. Ale uprawianą przez siebie fenomenologię określa on mianem fenomenologii hermeneutycznej, tym samym sytuuje się także w obrębie tradycji, do której należą Schleiermacher, Dilthey, Heidegger i Gadamer. Jest to trzeci element charakteryzujący stanowisko Ricoeura. Istnieje zatem wzajemna współzależność fenomenologii i hermeneutyki. Na czym ona polega? Najważniejszym fenomenologicznym założeniem hermeneutyki jest przekonanie, że wszelkie pytanie dotyczące jakiegokolwiek bytu jest pytaniem o sens tego bytu. Pytanie o sens to najbardziej ogólne założenie hermeneutyki. Ponadto hermeneutyka zwraca się w stronę tego, co Gadamer nazwał językowym charakterem doświadczenia. Ten warunek językowości ma swoje założenie w ogólnej teorii sensu i ozna-

cza, że doświadczenie może zostać wypowiedziane, że wymaga, aby o nim mówić, aby przenieść je w język. Powstaje jednak pytanie: Czy opowiadając się za postawą fenomenologiczną zrywającą z postawą naturalną na rzecz sensu, nie wybiera się świadomości, w której wydarza się sens, czyli idealistycznej filozofii? Ricoeur uważa, że istnieje u Husserla taki etap fenomenologii, kiedy znaczenie, świadomość i intencjonalność są tak wypracowane, że redukcja nie funkcjonuje w idealistycznej postaci. Łączy się to z tezą o intencjonalności, która wyraźnie podkreśla, że sens jest dla świadomości, że żadna świadomość nie jest świadomością siebie, zanim wcześniej nie jest świadomością czegoś, ku czemu przekracza siebie. Takie stwierdzenie podkreśla wyższość sensu nad świadomością siebie samego. Krótko mówiąc, podmiot poznaje siebie nie bezpośrednio, lecz poprzez sens, ku któremu wybiega, sens ten może być utrwalony i dany do przyswojenia w rozmaitych formach językowych. Otwiera to możliwość dla teorii interpretacji tekstów. Ricoeur w wielu swoich pismach rozwijał i pokazał, jak działa.

W początkowej swej fazie, czyli w momencie ukazania się *Symboliki zła*, kiedy to nastąpiło przejście od tego, co bezpośrednio dane w świadomości, na badanie tego, co mówi się na przykład o woli, złu i winie, hermeneutyka ograniczała się do pewnego obszaru. Obszarem tym był język, ale szczególnie język, język symboli i mitów. Ricoeur wyróżnił trzy obszary panowania symbolu: sferę *sacrum*, marzenia sennego i wyobraźni poetyckiej i w zależności od tego, w jaki sposób podchodzi się do interpretacji i rozumienia, wyodrębnił dwie grupy hermeneutyk: z jednej strony hermeneutykę przypomnienia lub hermeneutykę pojmowaną jako odnowienie znaczenia skierowanego do mnie w formie posłania. Wzorem był tu Eliade. Z drugiej – hermeneutyka podejrzeń pojmowana jako demystyfikacja, redukcja i krytyka iluzji. Ten drugi typ podejścia reprezentowali wielcy mistrzowie podejrzeń, czyli: Freud, Nietzsche i Marks. W tym wczesnym okresie zakres działania hermeneutyki był więc ograniczony do pewnych kontekstów, czego nie ma już w późnym okresie, kiedy to Ricoeur tworzy hermeneutykę jako ogólną teorię rozumienia i interpretacji. Tym razem w centrum jest pojęcie tekstu, nie jakiegoś szczególnego rodzaju, lecz tekstu w ogóle. Tekst taki ma wiele funkcji, na przykład: nadaje strukturę doświadczeniu, utrwala i przenosi doświadczenie, rozpościera tym samym jakiś świat wielu możliwości i dla przyswajających go sobie stanowi medium samo-rozumienia.

Wracając do związku, jaki istnieje między fenomenologią a hermeneutyką, trzeba jeszcze powiedzieć, że hermeneutyka odwołuje się do fenomenologii także za sprawą momentu dystansowania się w samym środku przynależności. Przeżyciem, które hermeneutyka stara się prze-

nieść do języka i uczynić znaczącym, jest historyczny związek, zapośredniczony przez przekazy dokumentów pisanych, dzieł, instytucji, zabytków, które czynią dla nas terażniejszą przeszłość. Przynależność oznacza tutaj zespolenie z historycznym przeżyciem. Temu, co po stronie fenomenologii jest przeżyciem, w hermeneutyce odpowiada wprowadzone przez Gadamera pojęcie świadomości wystawionej na działanie historii i będącej skutkiem tej historii. Dlatego właśnie dystansowanie dokonuje się w przynależności, hermeneutyka rozpoczyna się wtedy, gdy przerywamy relację przynależności do tradycji, by uczynić ją znaczącą. Wówczas to także można wprowadzić moment krytyczny, który w stosunku do siebie musi podjąć hermeneutyka. Umożliwia to prawomocne funkcjonowanie w procesie rozumienia na przykład psychoanalizy i innych krytycznych podejść. Ów moment podejrzliwości zostaje włączony w relację przynależności, po to między innymi, by samorozumienie odbywało się poprzez dany sens, nie zaś poprzez uprzedzenia podmiotu. Pojawia się pytanie, od czego powinna zaczynać filozofia hermeneutyczna, czy od wymiaru językowego, od tekstów, opowieści czy wypowiedzi. Zdaniem Ricoeura wymiar językowy powinien być podporządkowany doświadczeniu, które w sytuacji wypowiedzi przychodzi do języka. Owo podporządkowanie jest najważniejszym fenomenologicznym założeniem hermeneutyki. W żywym doświadczeniu bowiem ujawnia się nadwyżka sensu żywego doświadczenia, przez co możliwa jest obiektywizacja i wyjaśnienie. To stwierdzenie prowadzi nas do hermeneutycznego założenia fenomenologii. Jakie jest zatem hermeneutyczne założenie fenomenologii? Założeniem tym jest rozumienie swej metody jako interpretacji. Oznacza to, że istnieje zbieżność między naocznością a interpretacją. Można ją wyrazić przy pomocy następującej formuły: wszelka fenomenologia jest interpretacją w naoczności i naocznością interpretacji. Oczywiście, która się wyjaśnia poprzez interpretację, interpretacja, która rozpościera oczywistość – tak ostatecznie, zdaniem Ricoeura, wygląda fenomenologiczne doświadczenie. W tym sensie fenomenologia urzeczywistnia się tylko jako hermeneutyka, czy raczej fenomenologia jest hermeneutyczna. Istnieje wiele przykładów zastosowania Ricoeurowskiej metody. Dwa, którymi się tu można posłużyć, dotyczą dwóch wielkich tematów filozofii: pierwszy to badanie natury zła, drugi wiąże się z czasem. W takich tekstach, jak: *Zło. Wyzwanie rzuczone filozofii i teologii* oraz *Czas i opowieść* (1-3), zastosowanie tej metody widać wyraźnie.

## ZAGADNIENIA RELIGIJNE I TEOLOGICZNE

Zagadnienia religijne i teologiczne zawsze stanowiły ważny składnik intelektualnej aktywności Ricoeura tworzący trwale tło jego przekonań. Trzeba jednak zauważyć, że nigdy nie określał on siebie mianem filozofa chrześcijańskiego. Francuski filozof w całej swej twórczości starał się bowiem nie mieszać dwóch dyscyplin: tego, co filozoficzne, i tego, co religijne. Czynił tak z wielu powodów, między innymi ostrożności metodologicznej, ale także z racji pełnionych funkcji profesorskich. Zawsze jednak starał się utrzymywać owo podwójne odniesienie, usiłował z jednej strony być filozofem, z drugiej przynależać do tradycji chrześcijańskiej, a zatem utrzymywać, czy raczej ciągle budować, łączność między podejściem krytycznym i głębokimi przekonaniem. Już praca dyplomowa Ricoeura dotyczyła *Problemu Boga u Lachelier i Lagneau*, ale pod wpływem kalwińskiego teologa K. Bartha francuski filozof utrzymywał przez wiele lat zakaz mówienia o Bogu w filozofii. Krótko mówiąc, Ricoeur był zawsze podejrzliwy wobec spekulacji onto-teologicznych i reagował krytycznie wobec prób złączenia czasownika być, tak w wersji greckiej, jak i łacińskiej, z Bogiem. Zachowywał więc dystans wobec wszelkich dowodów na istnienie Boga, co sprawiło, że traktował filozofię przede wszystkim jako antropologię.

Wczesne prace fenomenologiczno-egzystencjalne noszą znamiona inspiracji religijnych. Pod tym względem *Filozofia woli* zasługuje na szczególną uwagę. Napisanie tego dzieła inspirowane było między innymi rozważaniami nad problemem zła u św. Augustyna oraz nowożytną dyskusją na temat wolnej i podległej woli, jaka toczyła się między Marcinem Lutrem a Erazmem z Rotterdamu. Z planowanych początkowo trzech tomów ukazały się tylko dwa: t. I – *Le volontaire et l'involontaire* (1950), t. II – *Finitude et culpabilité*: a) *L'homme faillible* (1960), b) *Symbolika zła* (1960). Zaplanowany trzeci tom, który miał być poświęcony szyfrom transcendencji, nie ukazał się. W pierwszej i drugiej części drugiego tomu Ricoeur porusza kwestie kruchości bytu ludzkiego, jego skończonej woli wystawionej na działanie zła. Pod tym względem warta zainteresowania jest *Symbolika zła*. W dziele tym zjawiska odnoszące się do woli, zła i winy nie są badane bezpośrednio w świadomości, ale drogą zapośredniczoną, poprzez to, co i jak mówi się o woli, złu i winie, innymi słowy, poprzez interpretację symboli obecnych w wielkich kulturach. Obszarem badania staje się więc język symboli i mitów. Symbol to wyrażenie o podwójnym znaczeniu, gdzie pierwsze odsyła poza siebie do drugiego, które nie jest dane bezpośrednio. Takie rozumienie symboli zapożyczone zostało od M. Eliadego, zaś stosowana przez Ricoeura hermeneutyka dążyć miała do zaktualizowania, ożywienia i roz-

szerzenia najbogatszych znaczeń symboli i mitów niedostępnych bezpośrednio. Problem podwójnego znaczenia jest dobrze znany fenomenologii religii z jej pierwotnymi symbolami zła: zmasą, grzechem i winą oraz wraz z jej narracyjnymi opowieściami – mitami o początku i końcu rzeczy. Za pomocą mitów i rytuałów człowiek w szczególny sposób umieszcza siebie w relacji do jakiejś podstawowej rzeczywistości. Symbole i mity są przejawem w tym, co zmysłowe, tj. w wyobraźni, gestach, uczuciach – dalszej rzeczywistości, wyrazem głębi, która jednocześnie pokazuje się i zakrywa. Obszar wyrażenia o podwójnym znaczeniu, przez fakt owej podwójności, łączy się ze sposobem ich rozumienia, ten sposób ich rozumienia nazywa się interpretacją. Interpretacja przeprowadzona została na podstawie mitów dotyczących początku i końca zła: pierwszym typem są mity sumeroakadyjskie, najlepszym przykładem drugiego typu jest tragedia grecka, następnie adamickie mity judeochrześcijańskie, wreszcie całość zamyka mit, który zmierza do transpozycji i racjonalizacji dualizmu antropologicznego. W całym tym „kłębowisku” mitów Ricoeur przyznawał wyższość mitom adamickim, między innymi dlatego że przekazywane przez tradycje pozostają one wciąż żywe w naszej współczesnej pamięci. Do problematyki zła Ricoeur wraca później wielokrotnie w różnych kontekstach rozważań: antropologicznych, etycznych, politycznych i religijnych. Piśze o tym w *Konflikcie interpretacji*, we wstępach do dzieł O. Reboula *Kant et le problème du mal* (Montreal 1971) oraz J. Naberta *Désir de Dieu* (Paris 1966), gdy porusza kwestie polityczne w *Lectures-1. Autour du politique* (1991), *Le just* (1995), a także wówczas, gdy prowadzi rozważania z filozofii człowieka w *Soi-même comme un autre* (1990). Całkiem osobne miejsce poświęca tematyce zła w rozprawie *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii* (1986).

Po napisaniu *Symboliki zła* zainteresowania Ricoeura skupiają się coraz bardziej na rozmaitych formach wyrazu języka religijnego nie tylko odnoszących się do symboli i mitów. Otwiera się on na wymiar spekulatywny. W tym czasie Ricoeur zgłębia dzieła wielkich teologów: Bultmanna (do którego pracy *Jésus: mythologie et démythologisation* pisze wstęp), Ebelinga, Bonhoeffera i Moltmanna i w sposób bardziej ogólny zajmuje się problemami związanymi z demitologizacją współczesnej świadomości. Wynikiem analiz języka religijnego są teksty zamieszczone w dwóch zbiorowych dziełach: pierwszym – pod redakcją X. L. Dufoura pt. *Exégèse et herméneutique*, drugim – wydanym przez F. Bovon i G. Rouiller pt. *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (1975). Jeśli do tego dodać inne artykuły powstałe w latach 70., takie jak: *Herméneutique philosophique et biblique*, *Herméneutique de l'idée de la Révélation* czy *Nommer Dieu*, to stopniowo spośród wielu tekstów wyłania się spójna idea analizy dyskursu reli-

gijnego, który łączy różne sposoby „mówienia o Bogu” z różnorodnością gatunków literackich zastosowanych w kanonie biblijnym. Taki dialog hermeneutyki filozoficznej z hermeneutyką biblijną opiera się na przekonaniu, że mamy prawo mówić o myśli biblijnej, która na przykład we wczesnej tradycji żydowskiej, z braku języka spekulatywnego, mogła się wyrażać, dysponując jedynie takimi gatunkami, jak: opowieści, księgi praw, prorocstwa, hymny czy przypowieści. Pozwala to na mniej konfrontacyjne odczytanie relacji między Atenami a Jerozolimą i dostrzeżenie wielu możliwych punktów wspólnych. Wprawdzie Ricoeur w całej swej filozoficznej twórczości starał się nie mieszać rozważań filozoficznych z analizami teologiczno-religijnymi, to jednak można wskazać takie punkty, w których możliwe staje się przejście z jednego wymiaru do drugiego.

Oprócz pokazanej powyżej drogi wiodącej przez interpretację tekstów biblijnych istnieje także droga poprzez doświadczenia etyczne. W podejściu tym Ricoeur łączy rozważania postkantystów, głównie Naberta z filozofami dialogu Rosenzweigiem i Lévinasem (*Lectures III. Aux frontieres de la philosophie*, 1994; *Amour et Justice*, 1997). Uznaje on, że takimi punktami przecięcia są na przykład kategorie świadectwa i miłości, w których ujawnia się coś fundamentalnego, coś, co wykracza poza obowiązek i sprawiedliwość, coś, co wychodzi ponad jednostkową skończoną świadomość i przez co człowiek może połączyć się z jakimś fundamentalnym wymiarem.

### Summary

In the paper „The Philosopher of the Dialogues” the author would like to draw readers attention to one of the outstanding figures in the contemporary philosophy i.e. Paul Ricoeur (1913-2005).

The French philosopher lost his parents within his first few years of life and was raised by his grandparents, who were devout Protestants. After his studies in Nantes he was awarded a scholarship to study a year at the Sorbonne. During his stay in Paris Ricoeur met Gabriel Marcel, who became his mentor as well as a lifelong friend. Ricoeur served in World War II – spending most of it as a prisoner of war in a camp in Pomerania. After the war Ricoeur returned to teaching taking positions at many universities in Europe: at the University of Strasbourg, The Sorbonne, University of Paris at Nanterre, the University of Louvain, and in the USA: University of Chicago, The Yale University, The New York University.

Paul Ricoeur belongs to three main philosophical traditions: firstly, he is a reflective philosopher. This means that he considers the most fundamental problems concern self-understanding; secondly, he is a phenomenologist, who was influenced by a non idealistic version of E. Husserl phenomenology, and, thirdly, he is an impressive representative of hermeneutics. Ricoeur refers to hermeneutics as a universal method of interpretation. The subjectivity or the selfhood is at the heart of his reflection, this is the reason why his whole work is sometimes described as philosophical anthropology.

It is the matter of fact that Ricoeur was an impressive writer and his work was essentially concerned with great themes of Western philosophy. Though a Christian whose work in theology is well-known and acknowledged, his philosophical writings do not rely upon theological concepts. His most widely known works are: *Freedom and Nature: The Voluntary and the involuntary* (1950), *The Symbolism of Evil* (1960), *Freud and Philosophy* (1965), *Conflict of Interpretations* (1969), *Rule of Metaphor* (1975), *Time and Narrative 3Vol.* (1983-85), *Oneself as Another* (1990), *Thinking the Bible* (1998), *What Makes us Think* (1998).

MAREK DRWIĘGA, dr hab., filozof, tłumacz, adiunkt Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Stypendysta m.in. rządu francuskiego i Instytutu Badań nad Człowiekiem w Wiedniu. Jego zainteresowania skupiają się na antropologii filozoficznej, etyce i filozofii współczesnej. Jest autorem książek: *Paul Ricoeur daje do myślenia* (1998), *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej* (2002) oraz wielu artykułów.

S. TERESA OBOLEVITCH

## SIEMION FRANK I FILOZOFIA RELIGIJNA

(OD TŁUMACZA)

Siemion Ludwigo-wicz Frank (1877–1950) należy do grona czołowych przedstawicieli rosyjskiego filozoficznego renesansu, przypadającego na drugą połowę XIX i pierwszą połowę XX stulecia. Jego twórcza droga stanowi znakomity przykład nieustannego, bezkompromisowego poszukiwania Prawdy. Przez jakiś czas Frank należał do obozu marksistowskiego, by następnie na stałe zwrócić się w stronę filozofii idealistyczno-religijnej. Żyd z pochodzenia, w wieku 35 lat przyjął chrzest w Kościele prawosławnym. Przez całe dalsze życie będzie bronił swego chrześcijańskiego światopoglądu, czemu dał wyraz we wszystkich bez wyjątku pracach, powstałych po religijnym i filozoficznym nawróceniu.

Proponowany tu artykuł Franka, zatytułowany *Filozofia i religia*, stanowi odczyt wygłoszony w 1922 roku podczas inauguracji Religijno-Filozoficznej Akademii w Berlinie, gdzie myśliciel przebywał po wydaleniu go z Rosji. (Po raz pierwszy tekst referatu został opublikowany w 1923.) Postawione w nim pytanie o możliwość uzgodnienia filozofii i religii ma wyraźnie polemiczny charakter. Z jednej strony, Frank stanowczo odcina się od wszelkich pozytywistycznych i materialistycznych tendencji, sprowadzających filozofię do badania rzeczywistości empirycznej i odrzucających istnienie sfery transcendentnej. Z drugiej strony, autor nie zgadza się z próbą racjonalnego, „logicznego” – jak pisze – uzasadnienia chrześcijańskich prawd wiary, podejmowaną na Zach-

dzie w myśli scholastycznej, a w Rosji – przez jego wielkiego poprzednika, Włodzimierza Sołowjowa i innych filozofów tzw. Srebrnego Wieku.

Myśl Franka jest jasna. Filozofia – to nie tylko filozofia przyrody, rozumiana jako badanie świata widzialnego, materialnego, ale także – czy przede wszystkim – filozofia religii lub filozofia Boga, tzn. dociekanie obszaru, przekraczającego granice empirii. Nie znaczy to, że Frank całkowicie odrzuca czy deprecjonuje rozważania filozoficzno-przyrodnicze lub badania naukowe na korzyść metafizyki i religii. Z innych, powstałych w tym samym czasie, prac wynika, iż filozof wysoko cenił działalność naukową; co więcej, podkreślał, że nauka ma nie tylko prawo, ale i obowiązek wyjaśnić świat w granicach samego świata. Intencją Franka nie jest pomniejszenie roli tych dociekań, które dotyczą rzeczywistości materialnej, ale ukazanie ich niewystarczalności. Nauka jest niezmiernie ważną, ale nie jedyną i nie najwyższą dziedziną aktywności ludzkiej. Niezaprzeczalne pierwszeństwo należy do badania sfery transcendentnej, która jest przedmiotem religii i filozofii religijnej. Jest to umotywowane tym, iż – w przekonaniu Franka – świat widzialny jest pochodny w stosunku do rzeczywistości trans-empirycznej. Każdy byt, łącznie z osobą ludzką, jest zanurzony w sferze idealnej, od której bierze swój początek. W ten sposób rosyjski filozof kontynuuje linię neopłatońską, która, jego zdaniem, najlepiej wyraża chrześcijańską prawdę o immanencji Boga w świecie (Frank nawet nie zawaha się określić chrześcijaństwa mianem panenteizmu). Ostateczna rzeczywistość – to boski absolut, całość, zawierająca wszystkie empiryczne byty, czyli „wszechjedność”.

W opinii Franka, absolut ma „metalogiczną” naturę, dlatego nie może być wyrażony za pośrednictwem pojęć. Jedyne sposoby jego poznania – to bezpośrednie, doświadczone, intuicyjne ujęcie, które leży także w sercu aktu wiary. Zatem tak rozumiana intuicja stanowi źródło zarówno poznania religijnego, znajdującego swój wyraz w wierze, jak filozoficznego, polegającego na stwierdzeniu nieadekwatności racjonalnego określenia absolutu, czyli na „uczonej niewiedzy”. Aczkolwiek filozofia i religia pełnią różne zadania, niemniej jednak mają ten sam punkt wyjścia i są skierowane na ten sam obiekt. Zdaniem Franka, religia opiera się przede wszystkim na osobistym doświadczeniu Boga, przeżywaniu jedności z Nim; odwołanie się do religijnych autorytetów i tradycji odgrywa drugorzędą, pomocniczą rolę. Jak pisze filozof, prawdziwa wiara utożsamia się z „wiarogodnością” (ros. бостоверность), pewnością istnienia intuicyjnie poznawanego Przedmiotu. Traktując wiarę jako poczucie nieskończonego absolutu, dostrzeżenie w każdym konkretnym przedmiocie Boskiej całości, Frank nawiązuje także do idei Schleiermachera, którego *Mowy o religii*

przetłumaczył na język rosyjski, oraz współczesnego mu Bergsona. W podobny sposób filozofia – to nie spekulacja nad istotą absolutu, „wyprowadzenie” jego poszczególnych atrybutów, ale „sprawozdanie” z kontemplacyjnie oglądanej, metalogicznej wszechjedności.

Frank, głosząc pogląd o niemożliwości istnienia czystej, „akademickiej” filozofii lub, jak napisze na innym miejscu, o potrzebie „filozoficznego przewyciężenia wszelkiej racjonalnej filozofii”<sup>1</sup> – wstępuje w ślady swego „jedynego nauczyciela filozofii”<sup>2</sup>, Mikołaja z Kuzy. Podobnie jak ten ostatni rosyjski myśliciel twierdzi, iż tylko *docta ignorantia* stanowi prawdziwą postać filozofii. Jednakowoż Frank w żadnym wypadku nie jest bezkrytycznym naśladowcą Kuzańczyka, ale twórczo rozwija jego idee. *Opus vitae* myśliciela – traktat *Niepojęte. Ontologiczne wprowadzenie do filozofii religii* (1939) przedstawia wnikliwą, by nie powiedzieć – żmudną analizę ponadlogicznej, trans-racjonalnej natury Boga, który może być poznany wyłącznie na skutek „uczoney” czy „oświeconej” niewiedzy. W artykule *Filozofia i religia* znajdujemy zapowiedź tego tematu.

Kolejny problem, rozważany przez Franka, brzmi: Skoro filozofia i religia są skierowane na ten sam przedmiot, to czy należy „mnożyć” dziedziny jego badania? Frank dąży do ukazania względnej autonomii tych sfer, zarazem zaznaczając, iż filozofia i religia ubogacają siebie nawzajem. Wszak filozofia, pozbawiona charakteru religijnego, nie jest zdolna odpowiedzieć na kluczowe pytanie o ostateczną zasadę rzeczywistości; z kolei religia bez swoiście rozumianej refleksji filozoficznej nie jest w stanie do końca uzmysłowić transcendentnej, metalogicznej natury Boga, co jest niezbędne dla pogłębienia życia religijnego.

Nie ma potrzeby szczegółowego omawiania wszystkich, poruszonych w prezentowanym tu artykule Franka, wątków. Pewną trudność wywołuje zdanie, iż „odpowiedź na pytanie o relację filozofii i religii – to nie p r z e s ł a n k a, a l e k o n k l u z j a wiedzy religijno-filozoficznej” (s. 1 masyzynopisu). Jeżeli filozofia i religia zbiegają się w punkcie wyjścia (którym jest, używając terminologii filozoficznej, „intuicja wszechjedności” lub, mówiąc językiem religii – „doświadczenie religijne”), to wydawać by się mogło, iż przytoczony cytat jest niespójny z dalszymi wynikami pracy Franka. Należałoby raczej powiedzieć, że odpowiedź na pytanie, dotyczące stosunku filozofii i religii, jest *implicitie* zawarta w samym postawieniu problemu: skoro szeroko pojęta intuicja lub doświadczenie

<sup>1</sup> *Niepostizimije. Ontologičeskoje wwidienije w filozofiju religii*, w: S. Frank, *Soczimienija*, Minsk: Charwest, Moskwa: AST 2000, s. 440.

<sup>2</sup> Tamże, s. 248.

warunkuje istnienie filozofii i religii, wziętych z osobna, to umożliwia ona także ich związek, czyli stanowi „przesłankę” ich wzajemnych relacji. Przedstawiona trudność natychmiast znika, gdy uświadomimy sobie, że Frank, ukazując związek filozofii i religii jako „konkluzję” swego wywodu, chce podkreślić, iż samo jego rozważanie jest owocem pewnego doświadczenia, swoistym „filozoficznym wyznaniem wiary”. Jak stwierdził myśliciel w liście do swego przyjaciela, szwajcarskiego psychologa Ludwiga Binswanger, cała jego twórczość jest swego rodzaju spowiedzią.<sup>3</sup> To, co dla samego filozofa stanowi punkt wyjścia, zostało przedstawione jako „konkluzja”, wynik jego rozważań. Jest to „pięta Achillesa” rosyjskiego myśliciela: nie każdy musi uznać ważność owej „konkluzji”, nie dla wszystkich filozofia ma wybitnie religijny charakter. Należy wszakże pamiętać, że wszelka koncepcja filozoficzna bazuje na takich czy innych założeniach. Niewątpliwą zaletą Franka jest to, że otwarcie przyznaje się do swych preferencji, nawet jeśli usiłuje przedstawić je jako powszechnie obowiązujące. Nic dziwnego, że filozof z takim zapałem broni absolutnego pierwszeństwa rzeczywistości transcendentnej, odrzucając jakiegokolwiek próby ograniczenia badania do świata empirycznego. Pozwala to zrozumieć także apologetyczny styl Franka, płynne przejścia między ściśle filozoficznymi rozważaniami a bardziej luźnymi, osobistymi uwagami czy wręcz kaznodziejskimi *passusami*.

W pismach Franka spotykają się wspomniana wyżej tradycja neoplatońska z motywami egzystencjalizmu; nurt fenomenologii, odwołujący się do szeroko pojętego doświadczenia rozmaitych wymiarów rzeczywistości, z logiczną analizą możliwości poznania, nawiązującej do dorobku neokantystów i zarazem przewyciężającej ich subiektywizm, ukazującej istnienie obiektywnej, niezależnej od podmiotu, transcendentnej sfery wszechjedności-absolutu. Twórczość Franka zajmuje poczesne miejsce w światowej literaturze religijno-filozoficznej. Wiele jego dzieł zostało przetłumaczonych na niemiecki<sup>4</sup>, włoski, francuski, angielski (nie licząc oczywiście tych prac, które powstały w tych językach podczas pobytu myśliciela na emigracji). Z kolei w USA w roku 1995 ukazała się pierwsza historyczno-naukowa biografia rosyjskiego filozofa autorstwa Phillipa Bobyera. Także w Polsce obserwuje się wzrost zainteresowania dorobkiem

<sup>3</sup> List z 12 lipca 1942 r. w: S. Frank, *Nieproczitannoje... Statji, pis'ma, wospominanija*, Moskwa: Moskowskaja szkoła političeskich issledowanij 2001.

<sup>4</sup> Jako ciekawostkę warto dodać, że właśnie w niemieckim Karl Alber-Verlag we Freiburgu w latach 2000–2002 po raz pierwszy wydano dzieła wybrane Franka (w trzech tomach), których – jak dotychczas – brakuje w samej Rosji.



Siemiona Franka.<sup>5</sup> Proponowany tu artykuł *Filozofia i religia* stanowi tylko pewną, wybraną „próbkę” jego niezwykle bogatej spuścizny, niemniej jednak – jak ufamy – pozwoli poznać główne przesłanie jego myśli.

S. TERESA OBOLEVITCH – ur. 1974, mgr teologii, doktorantka na Wydziale Filozoficznym PAT. Zajmuje się filozofią rosyjską, metafizyką, problemem „nauka-wiara”.

<sup>5</sup> Zob. np. monografię Leszka Augustyna *Myslenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003.

SIEMION LUDWIGOWICZ FRANK

## *Filozofia a religia*

Zagadnienie relacji między filozofią a religią – możliwości pojednania i zgody pomiędzy nimi czy też nieuniknionej odrębności i wzajemnej walki – należy do typowych „odwiecznych pytań” ludzkiego ducha. Ze szczególną mocą pytanie to dochodzi do głosu w okresie radykalnych przemian światopoglądowych, wewnętrznej rozterki i poszukiwań utraconej integralności życia duchowego. W naszych czasach ludzkość zatęskniła za prawdziwą, autentyczną wiarą religijną, nie będąc w stanie dalej zadowalać się jej naukowo-filozoficznymi czy społeczno-politycznymi namiastkami, których iluzoryczność została ostatecznie zdemaskowana w godzinę tragicznych doświadczeń. Z drugiej strony ludzkość została pozbawiona niewinnie świeżej i śmiałej twórczości religijnej i już nie może zrezygnować z (podjęcia) refleksji, z potrzeby racjonalnego sprawdzenia i uzasadnienia swego światopoglądu. W tym czasie kwestia uzgodnienia filozofii i religii – ściśle racjonalnej wiedzy z bezpośrednią, życiową integralnością wiary staje się dla ludzkości i dla każdego człowieka z osobna pytaniem o jego być albo nie być. Ten, kto szuka autentycznej prawdy i autentycznej pewności o niej, nie ulegając złudzie nawet w chwili rozpaczy i zachowując bezkompromisową uczciwość intelektualną, ten rozumie, że pytanie to nie jest problemem akademickim, którego rozwiązanie ma na celu „pogłębienie edukacji” czy „dookreślenie światopoglądu”, ale pytaniem, które dotyczy z b a w i e n i a, przewyciężenia odrażającego rozbitcia ducha i spowodowanej przezeń duchowej bezradności i tęsknoty.

Samo w sobie zagadnienie to jest nadrzędnym i najgłębszym pytaniem dotyczącym rozumienia ludzkiego życia. Nie można go ostatecznie rozwiązać, jeśli się nie zrozumie do końca, czym jest filozofia i czym jest religia. Zaś zrozumieć jedno i drugie z całkowitą jasnością i głębią można nie na podstawie ustalenia jakichś wstępnych definicji, ale tylko wtedy, gdy się przeżyje i pozna całość życia duchowego, które stanowi istotę filozofii i religii. Innymi słowy, odpowiedź na pytanie o relację filozofii i religii – to nie p r z e s ł a n k a, a l e k o n k l u z j a wiedzy religijno-filozoficznej.

Rzecz jasna, proponowany szkic nie rości pretensji do rozwiązania postawionego pytania w t y m z n a c z e n i u. Jego cel jest o wiele skromniejszy, mający propedeutyczny charakter. Zmierza on do wykazania bezpodstawności niektórych obiegowych uprzedzeń, prowadzących na manowce, a także ustalenia pewnych bardziej trwałych drogowskazów, które nie pozwolą zbłądzić z tropu w tych poszukiwaniach. W tym niezmiernie złożonym w swej istocie zagadnieniu, które w pewnym sensie można uważać za kluczowe dla całej problematyki ludzkiego ducha, najważniejszą rzeczą jest ukazać pewne p r a w d z i w e d r o g i poszukiwanego związku (filozofii i religii) i odróżnić je od nieistotnych i wątpliwych ścieżek. W ten sposób – jak ufamy – zostanie wstępnie nakreślona schematyczna mapa, której trzymanie się będzie przydatne w dalszym, empirycznym badaniu całego terytorium rzeczywistości duchowej.

\* \* \*

Panujące, najbardziej rozpowszechnione w szerokich kręgach wyobrażenia o filozofii i religii, które biorą swój początek z Oświecenia, a ponieważ jeszcze z XVII-wiecznego racjonalizmu, ukazują sprawę w ten sposób, że między filozofią a religią radykalna rozbieżność jest nie tylko możliwa, ale nawet nieunikniona. Mianowicie, religia jest tu rozumiana jako pewna ś l e p a wiara, jako cudza opinia – opinia autorytetu Kościoła, która jest przyjmowana na wiarę bez jakiegokolwiek sprawdzenia, bez własnego sądu, a jedynie na podstawie dziecinnej ufności i uległości myśli. Przy tym t r e ś ć tej wiary jest – w najlepszym wypadku – taka, że a u t e n t y c z n a wiedza o niej jest niemożliwa, albo nawet taka, że treść ta wręcz przeczy wynikom wiedzy. W przeciwieństwie do tego filozofia – to wolna, pozbawiona jakichkolwiek emocji, ścisła wiedza, bazująca na dowodach i dociekaniach logicznych. Między obydwojema rodzajami wiedzy niechybnie istnieje fatalna przepaść, której niczym nie da się wypełnić. W rzeczy samej, osiągnięcie filozoficznego uzasadnienia wiary, pokrycia się filozofii i religii wymagałoby tego, aby zupełnie irracjonalna, w swej istocie ni-

czym nie umotywowana – jako że przyjęta na podstawie tradycji – treść wiary religijnej była jednocześnie udowodniona logicznie, niejako wydedukowana przez myśl abstrakcyjną. Wszelka rzetelna próba podobnego rozwiązania natychmiast prowadzi do ujemnych wyników. Uczciwy, autentyczny filozof – to z konieczności jeśli nie przekonany ateista, to przynajmniej „wolnomysliciel” czy „sceptyk”. Próby pojednania i uzgodnienia rezultatów tak radykalnie odmiennych duchowych preferencji i dążeń wydają się być z tej perspektywy sztuczne, wymuszone, jałowe. Iluzja zgody między filozofią a religią ma miejsce tylko wówczas, gdy filozof tchórzliwie wyrzeka się braku uprzedzeń i wolności myśli i na siłę dopasowuje swoją argumentację do uzasadnienia uprzednio przyjętych na wiarę twierdzeń.

Tej obiegowej opinii należy przede wszystkim przeciwstawić o wiele starszą, uniwersalną i wewnętrznie uzasadnioną tradycję rozumienia istoty filozofii. Według tej tradycji, p r z e d m i o t filozofii i religii co najmniej pokrywa się, bowiem jedynym przedmiotem filozofii jest B ó g. Filozofia w swej istocie, zgodnie ze swym całościowym i uniwersalnym zadaniem, nie jest ani logiką, ani teorią poznania, ani poznaniem świata, a p o z n a n i e m B o g a. Takie rozumienie filozofii dominowało w świecie antycznym, począwszy od Heraklita, poprzez Platona i Arystotelesa, stoicyzm i neoplatonizm; tak też rozumiano filozofię w średniowieczu. Nawet w tzw. filozofii nowożytnej, odznaczającej się racjonalizmem i niewiarą, najwięksi myśliciele, którzy dochowywali wierności ogólnoludzkiej tradycji, podzielali to samo rozumienie, wypracowywali nieprzerwaną sukcesję między ówczesną myślą a jej starożytnymi i chrześcijańskimi źródłami: wystarczy przywołać na pamięć nazwiska Malebranche'a, Spinozy, Leibniza, Fichtego, Schellinga i Hegla.

W tym miejscu na temat wewnętrznego, obiektywnego uzasadnienia tego rozumienia filozofii możemy powiedzieć zaledwie kilka słów. Według powszechnie przyjętego, formalnego określenia, filozofia, w odróżnieniu od nauk szczegółowych, to nauka o wszechjedności, o bycie jako całości. Jednak historia myśli filozoficznej uczy, że wszelka próba ustalenia jedności i całościowości bytu, która nie przekraczałaby granic całości kształtu jednostkowych, empirycznie danych rzeczy, a więc próba zbudowania systemu bytu wyłącznie jako s y s t e m u p r z y r o d y, jest niechybnie skazana na niepowodzenie. Aby to wyjaśnić (w tym miejscu nie możemy dokonać szczegółowego logicznego uzasadnienia tego faktu), odwołamy się chociażby do powszechnie przyjętych i niepodważalnych wyników filozofii Kanta. Główna jej zasługa – zupełnie niezależnie od oryginalnej idei tego systemu – polega na udowodnieniu, iż wszelkie

wyjaśnienie, wszelka systematyzacja stosunków między zjawiskami przyrody wymaga przejścia od pojęć świata materialnego do pojęć duchowego, czyli idealnego porządku. U podstaw świata przyrody leżą takie zasady, jak: przestrzeń, czas, przyczynowość, prawidłowość, które, stając warunkami bytu przyrody, same nie mają charakteru „przyrodniczego”, nie należą do królestwa przyrody. Tej fundamentalnej prawdy nie może podważyć żadna filozofia; na niezrozumieniu lub jałowej próbie jej odrzucenia polega fałszywość zarówno materializmu, jak i pozytywizmu. Materializm, usiłujący dostarczyć całościowego wyjaśnienia bytu, wychodząc z pojęcia materialnego przedmiotu, nie tylko odrzuca w swej ślepoty całą sferę zjawisk duchowych, ale nawet nie jest w stanie wyjaśnić samego materialnego świata. Z tej racji jest on zmuszony przyjmować *a priori*, na wiarę, jego główne założenia, takie jak: przestrzeń, czas, zmiana, prawidłowość. Pozytywizm, który przy wyjaśnieniu bytu rezygnuje z przekroczenia granic empirycznie danego obrazu świata, nie może dostarczyć jakiegokolwiek wyjaśnienia w ogóle i, o czym świadczy logiczna myśl najbardziej wnikliwego pozytywisty – Hume’a, jest skazany na całkowity sceptycyzm. Dla celu naszego rozważania nie ma potrzeby obalać tych kierunków w ich istocie. Wystarczy wskazać, że próby wyjaśnienia bytu, które nie przekraczają granic świata empirii, czyli przyrody, niechybnie zawierają w sobie negację samodzielnego znaczenia filozofii. Materializm odrzuca filozofię, próbując zastąpić ją przyrodoznawstwem, zaś pozytywizm neguje filozofię w nadziei, że jej zadanie spełni system czy encyklopedia nauk pozytywnych. Tak więc te intelektualne kierunki, które prowadzą do odrzucenia filozofii jako samodzielnej wiedzy, same odcinają się od filozofii, pośrednio potwierdzając, że istota filozofii pokrywa się z takim nastawieniem myśli, któremu one się przeciwstawiają. Mamy do wyboru: albo uznać możliwość zbudowania systemu bytu, dostarczenia całościowego wyjaśnienia obrazu świata, nie przekraczając granic empirycznego, przyrodniczego świata – wówczas należy odrzucić filozofię, jako że jej samodzielny przedmiot nie istnieje, albo przyjmując, na równi z naukami pozytywnymi, szczególne zadanie filozofii – wówczas jej przedmiotem może być tylko ten prawdziwy, autentyczny byt, który ma jednocześnie duchowo-idealny charakter i względem którego empirycznie dany świat przyrody jest czymś wtórnym, pochodnym. Gdy tylko uświadomimy sobie do końca ten logicznie konieczny tok myśli, gdy utrwalimy nieco niedookreślone pojęcie „duchowo-idealnego” i ustalimy jego strukturę oraz zakładaną przez siebie nadrzędną jedność absolutu, to staje się jasne, że filozofia jest postrzeżeniem bytu poprzez jego absolutną i wszechogarniającą pra-

sadę, czyli – jak mawiał Hegel – jedynym przedmiotem filozofii jest Bóg.

Z wyjaśnieniem przedmiotu filozofii jest związane także wyjaśnienie natury lub struktury wiedzy filozoficznej. Filozofia – zresztą, jak wszelka inna wiedza – nie jest systemem abstrakcyjnych pojęć, zbudowanym na drodze „rozumowania”, połączenia poszczególnych ogniw argumentacji logicznej. Filozofia jest w swej istocie *kontemplacją*, postrzeżeniem, pierwotnym dostrzeżeniem absolutu i wyrażeniem go poprzez system pojęć, który pełni funkcję logicznego „odtworzenia” bezpośrednio postrzeżanego wzajemnego związku części lub aspektów wszechjedności. Krótko mówiąc, filozofia to pewien *opis* dostrzeżonego obrazu świata w języku pojęć logicznych. Dlatego do uprawiania filozofii potrzebne jest skierowanie uwagi na tę *pra-zasadę* bytu, która na ogół nie dostrzegana jest przez zwykłą świadomość. Zaś do takiego skierowania uwagi na absolutnie oczywistą, aczkolwiek empirycznie niedaną *pra-zasadę* potrzebne są: *nie wola, ustawiczne dążenie* do kontemplacji duchowej, bez których pierwotny, wszechogarniający byt jest niedostępny dla naszego wzroku, przysłanianego *psstokaczną* zmiennością, ciągle mieniającą się różnorodnością tego, co jednostkowe i cząstkowe. Można lepiej lub gorzej, wyraźniej bądź mgliściej widzieć tę prawdziwą i wszechogarniającą *pra-zasadę*, lecz bez jej dostrzeżenia, co więcej, bez jej odczucia, niejako bez „oddychania” tym niewidzialnym powietrzem, nie można w ogóle uprawiać filozofii, ale tylko wypowiadać puste „filozoficzne” słowa lub gromadzić jałowe, nieistotne, niezrozumiałe i niepotrzebne, rzekomo filozoficzne, zaś w gruncie rzeczy czysto deklaratywne „myśli”. Bez zwrócenia się całą swą istotą w kierunku absolutu nie można w ogóle być filozofem, czyli *posiadać* filozofii; można tylko udawać filozofa, „zajmować się” filozofią, tj. obciążać swój umysł *gołosłownymi* pojęciami z książek filozoficznych. Zatem aby dostrzec przedmiot filozofii, trzeba – jak mawiał Platon – „podnieść oczy duszy”, dokonać pewnego integralnego duchowego *nawrócenia*, w którego wyniku spadają łuski z oczu duszy i zostaje osiągnięte pierwotne oświecenie całego ducha. Twórczość filozoficzna zakłada więc religijne nastawienie i religijne dążenie ducha; u podstaw wszelkiej wiedzy filozoficznej leży *intuicja religijna*.

Podobnie jak fałszywa jest obiegująca opinia o filozofii jako o jakiejś bezstronnej umiejętności zbudowania systemu pojęć abstrakcyjnych, którzy zaspokajają jedynie potrzebę uporządkowania i logicznego związku myśli, tak równie fałszywe jest obiegujące, zrodzone z niewiary wyobrażenie religii jako ślepego przyjęcia na wiarę niezrozumiałych, niedających się sprawdzić, tradycyjnych doktryn o Bóstwie. Niezależnie od oceny faktu

religii zwykła, nieuprzedzona analiza fenomenologiczna świadomości religijnej ujawnia, że wszelka wiara religijna ostatecznie opiera się na bezpośrednim odczuciu Bóstwa, żywym przylgnięciu do tego, co boskie, uczuciu realnej obecności i realnej bliskości Bóstwa, a więc wiara zawiera w sobie pewną pierwotną, bezpośrednią, osobiście doznaną wiarygodność. Nie możemy w tym miejscu głębiej rozważyć procesu wzrostu złożoności i ubogacenia świadomości religijnej, który występuje w formie „religii pozytywnych” i religijności kościelnej. Jednak dla każdego, kto w ogóle rozumie naturę aktu religijnego, jest jasne: formy te nie obalają pierwotnego, zawsze całkowicie wolnego i wewnętrznego, osobistego postrzeżenia i odczucia Bóstwa (bez którego religijność w ogóle nie istnieje), ale czynią go jeszcze bardziej złożonym i nadają mu szczególną treść.

Tak więc w swej istocie filozofia i religia nie stanowią wrogich i różnorodnych kierunków duchowych, jak to mniema powierzchowny oświeceniowy dyktantyzm, który zgubił jasne rozumienie natury obydwóch dziedzin. Przeciwnie, są one tak bardzo pokrewne, iż łatwo może zrodzić się niebezpieczeństwo ich pomieszania, a w każdym razie ich wyraźne wyodrębnienie wydaje się być przedsięwzięciem logicznie trudnym. Rozważmy konkretne przykłady. Czym jest Logos Heraklita – ten „jeden rozum”, który „wszystkim rządzi” i w wyniku obcowania z którym zostaje oświecona dusza ludzka – intuicją religijną czy pojęciem filozoficznym? A ośrodek platońskiego świata idei – „dobro samo”, które przewyższa rozum, stanowi źródło bytu i myśli, wobec piękna którego drży i pała największą miłością serce filozofa – czy jest przedmiotem uczucia religijnego, czy też najbardziej wyrafinowanym pojęciem filozoficznym? A pełen zachwyty hymn stoika Kleantesa do Zeusa–Logosu – wyznanie niezachwianej wiary w racjonalność bytu i możliwość osobistego zbawienia – czy należy zaliczyć do religii czy też do filozofii? Do czego odniesiemy Płotyńską ekstatyczną wizję „Jedni” czy naukę Augustyna o Bogu jako żywej prawdzie, która jest bardziej wiarygodna niż osobowy byt świadomości ludzkiej? Analogiczne pytania (pomijamy je ze względu na brak miejsca) można postawić odnośnie do głównych idei największych nowożytnych filozofów – wystarczy przywołać na pamięć *amor intellectualis* Spinozy, naukę Malebranche’a o „widzeniu wszystkich rzeczy w Bogu”, religijno-filozoficzne zmagania niemieckiego idealizmu czy twórczość wielkich mistyków: Mistra Eckharta, Jakuba Boehme’a i innych. Wszędzie filozofia i religia niedostrzegalnie przeplatają się ze sobą, dlatego nie można przeprowadzić między nimi wyraźnej granicy. Oczywiście, z tego nie wynika tożsamość filozofii i religii. Takie stwierdzenie byłoby największym błędem, polegającym na zafalszowaniu albo filozofii, albo religii, albo zara-

zem jednej i drugiej. Zazwyczaj u jego podstaw leży nieokrzesa racjonalistyczna idea religii jako pewnej popularnej, subiektywnie umotywowanej metafizyki. Natomiast w rzeczywistości filozofia i religia mają zupełnie odmienne zadania; są to w istocie różne formy działalności duchowej. Religia to życie w obcowaniu z Bogiem, mające na celu zaspokojenie osobistej potrzeby duszy ludzkiej poprzez osiągnięcie zbawienia, odnalezienie ostatecznej trwałości i satysfakcji, radości i niezachwianego pokoju. Natomiast filozofia jest w gruncie rzeczy całkowicie niezależnym od jakichkolwiek osobistych korzyści w yższym, szczytowym rozumieniem bytu i życia poprzez dostrzeżenie ich absolutnej prazasady. Lecz te w istocie różnorodne formy życia duchowego zbiegają się ze sobą w tym punkcie, że obydwie są osiąmane tylko poprzez skierowanie świadomości na ten sam obiekt – na Boga, ściślej mówiąc, są osiąmane poprzez żywe, doświadczalne postrzeżenie Boga. Oczywiście, rozumując abstrakcyjnie, można sobie wyobrazić także odwrotną korelację, mianowicie całkowite rozchodzenie się dróg realizacji obydwóch zadań. Tam gdzie, jak w buddyźmie, osobiste zbawienie jest odnajdywane nie na drodze obcowania z Bogiem i, z drugiej strony, gdzie rozum usiłuje zrozumieć życie i świat nie poprzez jego wieczną, absolutną prazasadę – tam między religią a filozofią nie ma nic wspólnego. W tym wypadku one nie tyle przeczą sobie nawzajem, ile nie stykają się ze sobą tak jak, powiedzmy, muzyka i analiza chemiczna. Lecz idzie właśnie o to, że owe całkowicie rozchodzące się drogi stanowią zarówno dla religii, jak i dla filozofii ślepe uliczki, które nie prowadzą do celu. I odwrotnie, prąd życia realizacja zadań obydwóch dziedzin jest możliwa tylko na drodze wiodącej do tego samego celu – do Boga. Odnośnie do religii to twierdzenie, rzecz jasna, nie potrzebuje specjalnego dowodu; trud dowodzenia tezy przeciwnej, która przeczy powszechnemu doświadczeniu ludzkości, możemy zupełnie spokojnie pozostawić amatorom paradoksów. Natomiast odnośnie do filozofii jest to teza wymagająca ostatecznego wyjaśnienia i udowodnienia, które wcale nie wyczerpuje się w powyższych ogólnych uwagach.

\*\*\*

Dla świadomości współczesnej, nawet gdy myśli ona w kategoriach zbliżonych do wyżej poczynionych uwag, wydaje się mało prawdopodobnym lub nawet zupełnie niemożliwym, by absolut, który w filozofii jest najwyższym pojęciem logicznym, jednoczącym i porządkującym teo-

retyczne rozumienie bytu, zbiegał się z żywym i osobowym Bogiem, które domaga się wiara religijna i który jako jedyny może ją zaspokoić.

W tym miejscu powstają dwie wątpliwości, które – z różnych stron – wyrażają w gruncie rzeczy jedną i tę samą trudność. Z jednej strony religijna idea Boga wydaje się przeczyć celom filozofii, ponieważ zakłada w naturze Boga, a więc i w żywej relacji do Boga, moment a j e m n i c y, niepojętności, nieadekwatności do rozumu ludzkiego, podczas gdy zadanie filozofii polega właśnie na tym, aby do końca z r o z u m i e ć i w y j a ś n i ć prazasadę bytu. Wszystko, co jest udowodnione logicznie, zrozumiane, do końca jasne, *ipso facto* zostaje pozbawione swej religijnej wartości. Zatem wydaje się, że nawet gdyby filozofia rzeczywiście poznała prawdziwego Boga, udowodniła Jego istnienie, wyjaśniła Jego atrybuty, to właśnie przez to pozbawiłaby Go tego znaczenia, które On ma dla religii, tj. unicestwiłaby to, co jest najcenniejsze w wierze religijnej. Taka jest wątpliwość wielu religijnych ludzi, którym często wydaje się, że im bardziej filozofia jest religijna w swym przedmiocie, tj. im uporczywiej zajmuje się ona logicznym rozumieniem Boga, tym bardziej jest ona niebezpieczna dla celu religii – dla żywego osiągnięcia poprzez wiarę niezbadanego i niewypowiedzianego źródła zbawienia. Ten sam tok myśli niekiedy doprowadza filozofię do przekonania, że jej prawdziwym zadaniem jest zrozumienie Boga, a przez to unicestwienie tej Jego bezpośredniości i tajemniczości, która nadaje religii charakter intymnej wiary. Filozofia jest w tym wypadku, jak u Hegla, zastąpieniem nieświadomej, instynktownej wiary przez klarowną wiedzę – przez wyciężenie wiary przez wiedzę. Tak jak nie można w tym samym czasie przeżywać radości wynikającej z żywej miłości do człowieka i rozpatrywać tegoż człowieka jako obiektu beznamietnej analizy naukowej, tak też nie można jednocześnie wierzyć w Boga i rozumieć Go logicznie.

W innym aspekcie ta sama trudność przybiera odmienną formę wątpliwości. Bóg wiary religijnej – źródło osobistego zbawienia – jest z konieczności żywą osobą. Wydaje się jednak, że spośród wszystkich kategorii, w których może być pomyślane centralne, filozoficzne pojęcie prazasady bytu, właśnie kategoria żywej osoby jest najmniej przydatna. Niezależnie od tego, czy Bóg w filozofii jest pomyślany jako substancja świata, czy też jako jego pierwsza przyczyna, jako wieczna wszechjedność czy jako twórcza moc rozwoju, jako rozum świata czy jako jego życie, On, w każdym bądź razie, jest czymś bezosobowym, jakąś, do pewnego stopnia, zawsze panteistyczną, ogarniającą świat zasadą, w której filozofia (jeśli ona nie chce sprzeciwiać się swemu zadaniu rozumienia i logicznego uzmysłowienia bytu, i sztucznie nie stosować się do wymagań uczucia religijne-

go) nie może dopatrzeć się antropomorficznych cech żywej, karzącej i kochającej osoby, które są konieczne dla religijnego stosunku do Boga. W fatalny sposób, niezależnie od treści konkretnego systemu filozoficznego, Bóg filozofii nosi na sobie pieczęć swej zależności od potrzeb abstrakcyjnej myśli i właśnie dlatego jest dla uczucia religijnego jedynie złudnym surogatem prawdziwego Boga, martwym kamieniem zamiast chleba, zdolnego nasycić głód duszy religijnej lub, w najlepszym wypadku, na nic niezdatnym mglistym cieniem tego prawdziwego bytu<sup>1</sup>, który, w całej pełni i żywotności Jego rzeczywistości, jest dany w bezpośredniej wierze religijnej.

U podstaw obydwóch wątpliwości leży w ostatecznym rozrachunku, jak już odnotowaliśmy, jedna trudność; i należy sądzić, że jest to rzeczywiście poważna trudność, jeden z najgłębszych i najważniejszych problemów filozoficznych – w odróżnieniu od tej łatwo rozstrzygalnej sprzeczności, z którą mieliśmy do czynienia powyżej i która wynikała tylko z powierzchniowych i całkowicie błędnych, uproszczonych wyobrażeń o istocie filozofii i religii. Trudność ta sprowadza się do pytania: Czy filozofia, która jest rozumieniem bytu poprzez logiczną formę pojęcia, może zarazem nie być racjonalizmem? Jest godne uwagi, że to pytanie jest decydujące nie tylko wobec kwestii uzgodnienia filozofii i religii, ale także dla możliwości samej filozofii. W rzeczy samej, filozofia, z jednej strony, jest rozumieniem bytu przez system pojęć, zaś z drugiej strony, rozumieniem go w perspektywie jego absolutnej i wszechogarniającej prazasady. Lecz pojęcie zawsze jest czymś względnym i ograniczonym; czy zatem można wyrazić absolut w formach czegoś względnego, zawładnąć nieskończonym, uchwyciwszy go w sieć skończonego? Mówiąc prościej, jak można pojąć niepojęte? Wydawać by się mogło, że stoimy przed fatalnym dylematem: albo poszukujemy samego absolutu, przekraczającego granice wszystkiego, co skończone – nie dającego się wyrazić logicznie, i wówczas nie możemy należycie go zrozumieć i logicznie utrwalić; albo też poszukujemy wyłącznie logicznego systemu pojęć i wtedy ciągle znajdujemy się w sferze czegoś tylko względnego, częściowego, pochodnego, nie dochodząc do autentycznej prazasady i integralnej wszechjedności bytu. W obydwóch wypadkach zadanie filozofii zostaje niezrealizowane.

Wiele systemów filozoficznych rozbijało się o tę trudność. Lecz na swej głównej drodze filozofia już dawno rozprawiła się z nią i w zasadzie ją pokonała. W doktrynie Heraklita o wzajemnym związku i żywej harmonii przeciwieństw, w pełnych głębokiej myśli późnych dialogach Platona, przezwy-  
 ciężających jego wczesny racjonalizm, w nauce o Bogu Filona z Aleksan-

<sup>1</sup> Ros. *istinno suszczeeje*; dosłownie – „to, co prawdziwie istnieje” (przyp. T.O.).

drii, w całym kierunku tak zwanej „teologii negatywnej”, w neoplatonizmie i chrześcijańskiej mystyce filozoficznej, w nauce Mikołaja z Kuzy o *docta ignorantia*, w najbardziej przemyślanych i dokładnych sformułowaniach tak zwanego dowodu ontologicznego na istnienie Boga, w doktrynie Spinozy o substancjalnej jedności różnorodnych atrybutów, w Leibnizjańskiej teorii ciągłości bytu, w filozofii tożsamości Schellinga, w dialektycznej ontologii Hegla mamy rozmaite, różniące się swą głębią i adekwatnością, ale w gruncie rzeczy identyczne i w zasadzie pomysłne rozwiązania tej trudności. Ogólny sens jej przewyciężenia polega na dostrzeżeniu p o n a d l o g i c z n e j, i n t u i c y j n e j p o d s t a w y m y ś l i l o g i c z n e j. Filozofia rozumie, a przez to w sposób jasny wyraża absolut poprzez bezpośrednie postrzeżenie i logiczne utrwalenie jego eminentnej formy, przewyższającej pojęcie logiczne. Jesteśmy pozbawieni możliwości dostarczenia tu szczegółowego logicznego wyjaśnienia tej najgłębszej, a zarazem aksjomatycznie samooczywistej korelacji; możemy tylko w kilku słowach naprowadzić myśl czytelnika na ujawniający się tu związek. Dostrzeżenie absolutnej, wszechogarniającej natury bytu, przekraczającej sferę ograniczoności i względności wszystkiego, co jest utrwalone logicznie, jest właśnie l o g i c z n i e a d e k w a t n y m j e g o r o z u m i e n i e m. Innymi słowy, właśnie logicznie dojrzała myśl, która osiągnęła ostateczną jasność, dostrzegając niewyczerpalność i nieskończoność absolutu, jego zasadniczą odrębność od wszystkiego, co jest wyrażalne racjonalnie, i z tej racji z pokorą uznająca ograniczoność osiągnięć rozumu w stosunku do prawdziwego bytu, właśnie dzięki o t w a r t e j i j a s n e j ś w i a d o m o ś c i t e j k o r e l a c j i i t y l k o p r z e z n i ą p r z e w y c i e ż ą o g r a n i c z o n o ś ć r o z u m u i o p a n o w y w u j e p r z e w y ż s z a j ą c y j e g o m o ż l i w o ś ć o b i e k t. Jak to lapidarnie wyraził Mikołaj z Kuzy, „nieosiągalne jest osiągnięte przez swą nieosiągalność”. Dlatego prawdziwa filozofia nie tylko nie neguje świadomości tajemnicy, niewyczerpalnej głębi i niezmiernego pełni bytu, ale przeciwnie, całkowicie opiera się na tej świadomości i wychodzi z niej jako z samooczywistej i pierwszej, fundamentalnej prawdy. W tej świadomości zawiera się cecha konstytutywna każdej prawdziwej wiedzy w ogóle, w odróżnieniu od wiedzy rzekomej, roszczącej pretensje do wszechwiedzy. Tam gdzie człowiek w swej pysze mniema, iż przez swą wiedzę wyczerpał przedmiot, tam właśnie brakuje pierwszego warunku wiedzy – jasnego widzenia jej przedmiotu, bowiem tam, gdzie jest obecne to widzenie, a więc gdzie jest wiedza, tam jest obecne także oczywiste dostrzeżenie ograniczoności i niedoskonałości wiedzy. Prawdziwej wiedzy zawsze towarzyszy poczucie, wyrażone przez genialnego twórcę matematycznego systemu wszechświata Newtona, który powiadał, że uważa się za dziecko, które zbiera tylko niektóre muszki na brzegu bezgranicznego i niezbadanego

oceanu. I odwrotnie, głupia zarozumiałość, dla której byt przedstawia się jako ograniczona, płaska układanka, całkowicie i z łatwością wyczerpująca się w kilku formułach, nie tylko w nieuprawniony sposób wyolbrzymia wagę wszelkiej osiągniętej wiedzy, ale jest po prostu całkowitą ślepotą, która nie pozwala uczynić nawet pierwszego kroku do wiedzy.

Dzięki niniejszemu wyjaśnieniu warunku możliwości samej filozofii natychmiast znika przynajmniej pierwsza z dwóch wymienionych wątpliwości, dotycząca stosunków między filozoficznym poznaniem Boga a uczuciem religijnym. Niezależnie od tego, w jakich pojęciach filozofia abstrakcyjna wyraża swoje poznanie Boga, jej główną intuicją i najważniejszym pojęciem pozostaje czysto religijna idea niezmierności, niewyczerpanej głębi i tajemniczości Boga, i w gruncie rzeczy cały pozostały system pojęć jest przeznaczony do tego, by nakłonić myśl do uchwycenia owej ponadskończonej i ponadracjonalnej natury Boga, konstytuującej Jego absolutność. Zwykły błąd w zrozumieniu korelacji między filozofią a religią w tym punkcie polega na tym, iż poczucie tajemnicy uchodzi za element przeszkadzający w procesie poznawczym, i odwrotnie, pasja poznawcza – za siłę niszczącą pokorne poczucie tajemnicy, a więc sprzyjającą zuchwałemu ateizmowi. Natomiast w rzeczywistości religijne poczucie tajemnicy i głębi bytu jest pierwszym i koniecznym warunkiem rozwoju filozofii, podczas gdy zuchwały ateizm radykalnie zabija sam instynkt filozofowania i odrzuca zarówno filozofię, jak i religię. Oczywiście, możliwość, a nawet poszczególne p r z y p a d k i istnienia form pośrednich – brak wigoru filozoficznego, na skutek czego myśl, nie przenikając do ostatecznej głębi, zatrzymuje się w połowie drogi, ustawiając dla siebie ostateczne granice i, upraszczając rozumienie bytu, sprzyja niedowiarstwu czy też ubóstwu i schematyzmowi świadomości religijnej – nie obalają, a raczej potwierdzają zasadniczą, wyjaśnioną przez nas, korelację. Dokonująca się obecnie walka między umysłami, by tak rzec, „głębinnymi”, tj. postrzegającymi głębię i nieskończoną złożoność bytu, a umysłami płaskimi, wyobrażającymi sobie, iż życie, jak domek z kart, z łatwością można rozebrać na części i złożyć na nowo wedle swego upodobania, jest w równej mierze walką tak o religijny, jak też o filozoficzny światopogląd.

Tu odnajdujemy drogę do rozwiązania drugiej wątpliwości. Co prawda, jeżeli wyrazimy ją w nieugiętej i twardej logicznej formule, wedle której Bóg wiary jest podobną do człowieka osobą, zaś Bóg filozofii jest bezosobowym absolutem, wątpliwość ta wydaje się być zupełnie nie do pokonania. Lecz winna temu jest tylko jednostronność i logiczne uproszczenie samej formuły. Ani Bóg religii, ani Bóg filozofii nie jest tą prostą i jednoznaczną treścią, którą wyraża owa formuła, dlatego właśnie, że jest On



przede wszystkim niezbadaną głębią i niewyczerpanym bogactwem. On jest pełnią w s z y s t k i c h atrybutów, gdyż znajduje się powyżej każdego z nich wziętego z osobna; dlatego jeden Jego atrybut nie przeczy innemu pod warunkiem, że każdy z nich jest rozpatrywany we właściwym sensie – nie jako wyczerpująca, adekwatna wiedza o samej Jego istocie, ale jako atrybut mający jedynie symboliczne znaczenie dla określenia całości. Przecież także Bóg wiary religijnej zawiera – jak się okazuje, przy pierwszej próbie jakiegoś jednostronnego określenia – mnóstwo sprzeczności, będących w rzeczywistości nie sprzecznościami, ale antynomiami, które zostają uzgodnione w wyższej, ponadracjonalnej jedności. Z drugiej strony filozoficzne poznanie Boga tylko rzekomo jest przykute do wyżej wskazanego bezosobowego i bezkształtnego pojęcia Boga jako jakiejś jedynie wszechogarniającej zasady. Rzekoma nieuniknioność tej tendencji wypływa tylko z jednostronnego określenia zadania filozofii jako teoretycznego światopoglądu. Jeżeli przypomniemy sobie i weźmiemy pod uwagę, iż zadanie filozofii nie wyczerpuje się w tym, ale wymaga i n t e g r a l n e g o r o z u m i e n i a bytu w całej jego pełni i głębi, który jako jeden z podstawowych momentów ogarnia także rzeczywistość życia duchowego ze wszystkimi jego moralnymi i religijnymi potrzebami i problemami, jeżeli przypomniemy sobie o konieczności postawienia takich problemów filozoficznych, jak problem dobra i zła, teodycei, stosunku między ideałem moralnym a rzeczywistością, między wolnością a koniecznością, między rozumem a ślepych siłami natury – wówczas zrozumiemy, że najwyższą wyjaśniającą jedność, której poszukuje filozofia, jest nie tylko bezosobową jednością, porządkującą obraz obiektywnego bytu świata, ale rzeczywistość całościową wszechjednością życia w najgłębszym i wszechogarniającym znaczeniu tego pojęcia. Rzecz w tym, że prawdziwa filozofia, zdolna do realizacji swego zadania, powinna wychodzić z rzeczywistej, tj. absolutnie pełnej i konkretnej wszechjedności, a nie z rzekomej, w gruncie rzeczy cząstkowej i oderwanej jedności struktury bytu obiektywnego. Oznacza to, że ostatecznym źródłem i kryterium wiedzy filozoficznej jest nie tylko beznamiętny, czysto naoczny ogląd bytu obiektywnego, ale i n t e g r a l n e i ż y w e d o ś w i a d c z e n i e d u c h o w e – uzmysławiające doświadczalne przeżywanie ostatecznej głębi bytu. Tradycyjne akademickie rozumienie filozofii – o ile w ogóle dopuszcza filozofię jako metafizykę czy ontologię – upatruje w ostatniej treści „filozofii teoretycznej” i odróżnia od niej – jako specjalne, dodatkowe i przy tym stosunkowo drugorzędne dziedziny wiedzy filozoficznej – etykę, czyli „filozofię praktyczną”, estetykę, filozofię religii, filozofię historii itp. Oczywiście, praktycznie i propedeutycznie taki czy podobny podział filozofii jest niezbędny ze względu

na wielorakość zainteresowań filozoficznych i niemożliwość wyłożenia przedmiotu filozofii od razu ze wszystkich stron. Ale ponieważ istnieje opinia, że tego rodzaju podział dokładnie wyraża wewnętrzną strukturę wiedzy filozoficznej, wynikającą ze struktury samego jej przedmiotu, to może zaistnieć niebezpieczeństwo błędu, odwracającego spojrzenie duchowe od autentycznej natury przedmiotu filozofii. Z jednej strony k a ż d a filozofia jest ontologią lub „filozofią teoretyczną” (jest to pozbawiony sensu pleonazm – przecież filozofia zawsze jest w i e d z ą, tj. teorią!), bowiem filozofia zawsze i wszędzie poznaje prawdziwy byt. Z drugiej strony (co jest tu szczególnie ważne) prawdziwa ontologia nie jest beznamiętnym studium obcego dla ducha i ukazującego się tylko od zewnątrz bytu (gdyż taki właśnie byt nie jest bytem całościowym, czyli prawdziwą wszechjednością), ale postrzeżeniem bytu absolutnego, ogarniającego całe życie duchowe, w tym także sam podmiot wiedzy, tj. osobę ludzką. Jednakże poznawcze ukierunkowanie na absolut w tym jedynie prawdziwym jego znaczeniu zakłada doświadczenie duchowe nie jako zewnętrzny ogląd, ale jako ugruntowane na prawdziwie wewnętrznym p r z e ż y c i u postrzeżenie istoty i sensu życia. Krótko mówiąc, prawdziwa, a nie akademicka i propedeutyczna ontologia powinna się opierać na ż y w y m d o ś w i a d c z e n i u r e l i g i j n y m i dlatego z zasady nie może mu przeczyć. Całokształt bolesnych wątpliwości, poszukiwań i osiągnięć doświadczenia religijnego, składających się na tematykę „sensu życia” – problem winy, odwetu i przebaczenia, osobistej odpowiedzialności i ludzkiej niemocy, predestynacji i wolności, rzeczywistości zła i dobra, kruchości istnienia empirycznego i niezniszczalności osoby – jako prawowity i konieczny temat wchodzi w skład ontologii, zasługującej na miano nauki o b y c i e.

Należy tylko pamiętać o tym pierwszym i podstawowym byciu, skupić się na nim i właśnie w nim dostrzegać ostateczne kryterium wiedzy, aby cała korelacja, która na pierwszy rzut oka wydaje się zawiła i prawie nie do rozwiązania, stała się, przynajmniej w zasadzie, samooczywistą i jasną. Istnieją nie dwie prawdy, ale tylko jedna, i jest ona tam, gdzie jest maksymalna pełnia i konkretność. Niezależnie od tego, jak różniłyby się religijny stosunek do Boga od poznawczego stosunku do Niego w filozofii, niezależnie od znajdujących przez nas różnic między religijnym a filozoficznym zainteresowaniem – wszystkie te stosunki zachodzą w sferze jednej i tej samej ostatecznej rzeczywistości, która otwiera się przed duchowym wzrokiem osoby i pozostaje sobą, bez względu na to, czy wyraża się w bezpośrednim przeżyciu religijnym czy za pośrednictwem systemu pojęć logicznych. To, co jest w tym najistotniejsze – to posiadanie żywego doświadczenia samej rzeczywistości. Tylko tam, gdzie religia traktuje

dogmaty wiary nie jako symboliczne i tajemnicze wyrazy boskiej natury, ale jako ostateczne i wyczerpujące Jego ujawnienie, przekształcając je tym samym w jednostronne określenia logiczne, albo gdzie filozofia usiłuje przez abstrakcyjny system gotowych formuł całkowicie określić ostateczną głębię rzeczywistości – tylko tam są możliwe, a nawet nieuniknione konflikty między filozofią a religią. Wewnętrzny związek i intymne pokrewieństwo pomiędzy filozofią a religią było w najwyższym stopniu zaćmione przez naiwno-zuchwałe próby racjonalizacji dogmatów wiary, kompromitujące zarówno filozofię, jak i religię. Pełne tajemnic, doniosłe intuicje religijne – owoc doświadczenia duchowego geniuszy religijnych i zbiorowej świadomości religijnej, w swej głębi prawie nieosiągalne dla zwyczajnego doświadczenia przeciętnego człowieka – niekiedy są rozpatrywane (w ich afirmacji czy też negacji) jako zwykłe prawdy, których znaczenie jest dostępne dla zdrowego rozsądku i może być ustalone w wyniku najprostszej analizy logicznej. Godna politowania jest ta mądrość, która w ignoranckiej zuchwałości odrzuca dogmat o Trójcy Świętej na tej podstawie, iż jedno nie równa się trzem; ale niewiele jest mądrości filozoficznej również w zuchwałej próbie, bez doświadczenia tej tajemnicy, rzekomego „udowodnienia” jej w sposób logiczny, przez analizę treściowo ubogiej i bezkształtnej ogólnej idei Bóstwa. Przeciwnie, im głębsza i autentyczniejsza jest wiedza filozoficzna, tym bardziej jest ona skłonna do pokory, do uznania Sokratejskiej tezy, iż źródłem wiedzy jest świadomość swej niewiedzy.

Wiedza filozoficzna w swych wynikach z konieczności jest wtórna w stosunku do zdobyczy bezpośredniego religijnego przeniknięcia głębi bytu. Istnieją ku temu istotne podstawy, tkwiące w samej naturze obydwóch działalności duchowych. Przede wszystkim, wiara religijna, jako żywe, bezpośrednie postrzeżenie i przeżywanie Bóstwa, nie potrzebuje dla swych osiągnięć wyczerpanego intelektualnego wysiłku racjonalnego wyjaśnienia i uzasadnienia swych prawd. Poza tym, aczkolwiek religia, jak to było powiedziane wyżej, z konieczności zawiera jako swój punkt ciężkości moment bezpośredniego osobistego dostrzeżenia prawdziwości, to wcale nie wymaga, by to bezpośrednio dostrzeżenie rozpowszechniało się na całą treść wiary religijnej. Wręcz przeciwnie, ona odznacza się tym, iż ten moment bezpośredniej samooczywistości jest właściwy dla uchwycenia słuszności, bezwarunkowej prawdziwości źródła objawienia – niezależnie od tego, czy jest nim samo Bóstwo, czy też ten lub inny pośrednik między Bogiem a człowiekiem – dzięki czemu treść objawienia przybiera zapośredniczoną wiarygodność prawdy, w sposób samooczywisty przekazanej przez wiarygodnego świadka. Z tej racji zawartość o s o b i-

st e j wiary może być, a nawet z konieczności bywa treścią zbiorowego doświadczenia religijnego wraz ze wszystkimi składającymi się nań zdobyczami geniuszy religijnych. Przez to zyskuje się możliwość osiągnięcia pełni, bogactwa i głębi objawienia religijnego, które jest zupełnie niedostępne dla wiedzy filozoficznej. Zatem chociaż wiedza filozoficzna nie ma przed sobą w z a s a d z i e ż a d n y c h p r e s z k ó d i jest otwarta na możliwość dokonania nieskończonych osiągnięć, jednakże wynikająca z natury wiedzy filozoficznej l o g i c z n a j e d n o ś ć treści praktycznie uniemożliwia przedstawienie w jednym systemie c a ł e j pełni doświadczenia religijnego ludzkości. Tylko pełnia i różnorodność w s z y s t k i c h filozoficznych osiągnięć myśli ludzkiej może w zasadzie wznieść się do poziomu jej religijnych osiągnięć, lecz ta pełnia może być dana tylko przez duchowo-historyczną intuicję i nie może być adekwatnie wyrażona w jakimkolwiek jednym tylko systemie. Zbudowanie systemu filozoficznego, usiłującego wyrazić i logicznie utrwalić c a ł e doświadczenie religijne ludzkości, jest zamysłem analogicznym do próby narysowania takiej mapy, na której byłaby zaznaczona cała różnorodność rzeczywistości geograficznej. Także tu, od innej strony, znów przekonujemy się, iż prawidłowa korelacja między religią a filozofią jest możliwa tylko na gruncie tej „uczonej niewiedzy” (*docta ignorantia*), która jest najdojrzalszym owocem prawdziwej edukacji. Autentyczne filozoficzne nastawienie intelektualne w swej wolitywnej strukturze pokrywa się z nastawieniem religijnym: w obydwóch wypadkach – wbrew powierzchownemu mniemaniu, dla którego to wydaje się niemożliwe – pokora łączy się z zuchwałością twórczości, i to nie tak, że każda z tych wolitywnych tendencji powstrzymuje i ogranicza inną, ale odwrotnie, tak, iż każda z nich żywi i wzmacnia pozostałą.

\* \* \*

Jeżeli jednak – wedle adekwatnego rozumienia filozofii i religii – między nimi powinna istnieć wewnętrzna zgoda, wynikająca nie ze sztucznego „dopasowania”, ale na skutek wolnego ustalenia prawdziwej istoty jednej i drugiej dziedziny, to rodzi się nowa wątpliwość, która wprawdzie już nie jest tak silna jak wątpliwość dotycząca możliwości uzgodnienia tych dwóch typów twórczości duchowej, niemniej utrudniająca właściwą ocenę relacji między nimi. Mianowicie, jest możliwa i często dochodzi do głosu wątpliwość co do potrzeby „podwojenia” aktywności duchowej. Nie będziemy zatrzymywać się na analizie idei zastąpienia religii przez filozofię, bowiem na podstawie powyższych rozważań nietrudno stwierdzić bezpodstawność tego pomysłu, polegającego na niezrozumieniu praw-

dziwej natury, specyfiki i nieusuwalności religii. Natomiast przypuszczenie przeciwne, głoszące zbyteczność filozofii dla religii, zasługuje na szczególne, choć krótkie omówienie.

Niniejszą wątpliwość – w tej postaci, w której ona wynika z opisanego wyżej rozumienia relacji między filozofią a religią – najkrócej można wyrazić w następujący sposób. Jeśli ostatecznym źródłem wiedzy filozoficznej jest integralne doświadczenie religijne, to otwierają się dwie możliwości: albo już mamy owo doświadczenie – wówczas filozofia nie może wnieść niczego nowego, ponieważ cała jej wiedza opiera się na nim, albo nie mamy tego doświadczenia – wówczas nie możemy uzyskać także wiedzy filozoficznej, gdyż nie mamy skąd jej zaczerpnąć.

Przede wszystkim należy powiedzieć, że nawet gdyby wynik tego rozważania był całkowicie niepodważalny, to zawierałby on jedynie stwierdzenie z b y t e c z n o ś c i filozofii dla religii, ale nie obalałby prawa filozofii do istnienia. Bowiem filozofia, zaspokajając nieusuwalną ludzką potrzebę wiedzy, logicznego określenia i uzasadnienia bytu, jawiącego się przed duchowym wzrokiem, ma wartość sama w sobie. Jednak w istocie sprawa jest nieco bardziej złożona, niż to przedstawia powyższe rozważanie.

Nie ulega żadnej wątpliwości fakt, iż życie religijne, żywe obcowanie z Bogiem, poszukiwanie i dostąpienie zbawienia jako takie nie potrzebuje ani żadnej filozofii, ani jakiegokolwiek wytężonego mędrkowania, ale ma charakter samoistny, zaś osoba otrzymuje je na skutek wysiłku woli lub po prostu jako dar łaski. Temu jednak nie przeczy niepodważalna religijna wartość filozofii.

Zacznijmy od najbardziej prostych rzeczy. Zupełnie oczywiste jest pedagogiczne i propedeutyczne znaczenie filozofii w wychowaniu religijnym. Zarówno w życiu poszczególnych osób, jak też w dziejach narodów zdarzają się przypadki, gdy filozoficzne dociekania i edukacja albo zapoczątkowuje intuicję religijną, albo ją zwieńcza i pogłębia. Nasze czasy obfitują w przypadki, gdy edukacja filozoficzna, uwalniając świadomość z przesądów i z góry powziętych opinii, po raz pierwszy otwierała drzwi instynktowi religijnemu czy też stwarzała możliwość jego zupełnego zaspokojenia. Właśnie filozofia demaskuje fałszywe wątpliwości intelektualne, które dotychczas uniemożliwiały realizację instynktu religijnego. Na szeroką skalę pedagogiczna rola filozofii dla rozwoju religijnego przejawia się w historii życia duchowego w starożytności: jak wiadomo (co już dawno zauważyli Ojcowie Kościoła), filozofia grecka przygotowała w świecie antycznym duchową glebę do przyjęcia chrześcijaństwa, pełniąc rolę „pedagoga prowadzącego do Chrystusa”.

Jednak z kolei sama możliwość tego religijno-wychowawczego znaczenia filozofii wymaga wyjaśnienia. Nie zgłębiając nadmiernie tego problemu, w kilku słowach nakreśliśmy drogę do jego rozwiązania. Aczkolwiek w życiu religijnym z konieczności ma miejsce moment intuicji poznawczej, bezpośredniego postrzeżenia, to jednak punkt ciężkości zainteresowań religijnych leży gdzie indziej – w momencie żywego obcowania z obiektem wiary religijnej, aktywnego, wolitywnego związku z nim. Z drugiej strony, chociaż intuicja filozoficzna, posiadająca właściwą pełnię i głębię, pokrywa się – jak zaznaczyliśmy wyżej – z całościowym i żywym doświadczeniem religijnym, tj. zawiera moment życia religijnego, to jednak punkt ciężkości jej zainteresowań stanowi p o z n a w c z e u j ę c i e obiektu intuicji. W ten sposób, niczym nie wzbogacając życia religijnego w jego specyficznie religijnych dążeniach, intuicja filozoficzna jednakowoż wzbogaca całość życia duchowego, ogólny stosunek osoby do Bóstwa. Lecz takie wzbogacenie duchowe służy – lub przynajmniej może służyć – samemu życiu religijnemu, ułatwiając lub wzmacniając je poprzez oświecenie światłem poznającego rozumu. W każdym razie, osiągnięcie Boga na dwóch drogach – religijnej i filozoficznej, czynno-życiowej i poznawczej (w porównaniu z osiągnięciem Go tylko na jednej drodze) stanowi dla całości życia duchowego jakiś plus, jakiś wartościowy dorobek. Do tego dochodzi rzecz następująca. Filozofia, będąc, jak zaznaczyliśmy, poznaniem Boga, zarazem poznaje świat i życie poprzez Boga. Specyficzny cel filozofii polega na tym, iż zwieńcza ona i integruje nasz światopogląd i rozumienie życia, oświecając naszą różnorodną wiedzę na drodze odniesienia jej do wyższej, przekraczającej granice empirii, jedności. Na skutek tego filozofia stanowi konieczne o g n i w o p o ś r e d n i e między wiedzą wyższą i niższą, niebiańską i ziemską, między postrzeżeniem Bóstwa a tą racjonalną wiedzą o świecie, która stanowi podstawę zarówno poznania naukowego, jak i życiowo-praktycznego stosunku do rzeczywistości. Na równi z bezpośrednim ujęciem Bóstwa, intuicyjnym dostrzeżeniem niewidocznych nici, łączących nas i nasze ziemskie życie z wyższą, nadprzyrodzoną zasadą, ma znaczenie także budowanie dróg i ścieżek, które, wśród ciemności otaczającego nas gąszczy życia empirycznego, prowadzą nas na szczyty, ukazujące przestworza niebieskie. To zadanie – pośrednictwa między wiedzą naukową i potoczną z jednej strony a intuicją religijną z drugiej, wyjaśnienia i osiągnięcia ich zgodności i tym samym napełnienia życia ludzkiego wyższą jednością – może spełnić tylko filozofia; na tym polega jej ostateczny cel. Nie wszyscy ludzie odczuwają potrzebę realizacji tego zadania dla osobistej religijnej satysfakcji, jednak są ludzie – i na tym właśnie polega powołanie filozofa – którzy bez spełnie-

nia tego zadania nie mogą zaznać wewnętrznego pokoju i – co najważniejsze – praca ta spełnia niczym nie zastąpioną, niezbędną funkcję w powszechnej ekonomii duchowego życia ludzkości, w jego ogólnym rozwoju religijnym.

W ostatecznym rozrachunku przekonanie o religijnym znaczeniu filozofii spoczywa na metafizycznym przekonaniu, że sam rozum – ten pierwiastek ludzkiego ducha, który napędza rzeczywistość światłem poznania – ma boskie pochodzenie, i że twórczość filozoficzna, w której wyniku człowiek poznawczo ujmuje byt i tym samym osiąga łączność z Logosem – stanowi urzeczywistnienie boskiej zasady w człowieku. Rzecz jasna, filozofia nie jest „służebnicą teologii”, jak to określała formuła myśli średnio-wiecznej, bowiem uprzednia zależność od jakichkolwiek teoretycznych przesłanek oznacza dla filozofii rezygnację ze swej istoty, polegającej na dociekaniu wszystkich prawd w wolności. Jednak filozofia, właśnie w tym wolnym i niezależnym poszukiwaniu prawdy, w całej swej bezkompromisowej i surowej prawdziwości, nie jest samowolną zuchwałością ludzkiej myśli, oderwanej od bytu i jego wyższej jedności, ale przeciwnie – pokorną i uległą służbą Samej Prawdzie – służbą, w której spełnia się wola samego Boga i która jest Jego darem i zadaniem wyznaczonym ludzkości.

*tłumaczenie s. Teresa Obolevitch*

Tekst oryginału:

S. L. Frank, *Filozofija i religija*, w: *Na pierielomie. Filozofskie diskussii 20-ch godow: Filozofija i mirowozzrienije*, red. P.A. Aleksiejew, Moskwa: Izd. političeskoj literatury 1990, s. 319-335.

### Узложѣние

Целью настоящей статьи является введение в публикацию польского перевода текста Семена Людвиговича Франка *Философия и религия* (1922). Русский мыслитель отстаивал взгляд, что философия и религия представляют собой две взаимодополняющие области. Хотя у них различные задачи, тем не менее, и философия, и религия исходят из непосредственного, интуитивного постижения своего предмета, которым в конечном счете является абсолют или Бог. Согласно Франку, подлинная философия должна иметь религиозный характер; в свою очередь религия

обязана обращаться к философии с целью более глубокого осознания метафизической, невыразимой в понятиях, природы Бога. Большинство сочинений русского мыслителя опирается на его религиозный опыт и является своего рода философским «исповеданием веры».

Творчество С. Франка широко известно в мировой философской литературе. Предлагаемый здесь перевод текста одного из его рефератов – это очередной шаг к ознакомлению польского читателя с наследием выдающегося русского философа.

JAKUB GOMUŁKA

## POTRÓJNY SENS ZDANIA „BÓG ISTNIEJE”

O ARTYKULE RICHARDA AMESBURY'EGO POD TYTUŁEM

*PRAWDZIWOŚĆ RELIGII A PRAWDY RELIGIJNE*

Artykuł Richarda Amesbury'ego jest głosem w szerokiej dyskusji na temat rozumienia języka religijnego, która od lat toczy się w świecie anglojęzycznej literatury filozoficznej. Na dyskusji tej, zresztą jak na praktycznie całej przestrzeni filozoficznego dyskursu w tym geograficzno-językowym obszarze, wyraźnie odciska swe piętno dorobek późnego okresu działalności Ludwiga Wittgensteina. „Wszyscy żyjemy, lub też żyć powinniśmy, w cieniu Wittgensteina, podobnie jak wcześniejsze pokolenia żyły niegdyś w cieniu Kanta” – mówi Michael Dummet, jeden z ważniejszych współczesnych filozofów brytyjskich.<sup>1</sup>

Amesbury, zarówno cytując Rusha Rheesa, Dewi Zephaniaana Philipsa i Petera Wincha, jaki stawiając swoje własne tezy, cały czas porusza się w granicach wyznaczonych przez projekt Wittgensteina. Głównym założeniem tego projektu jest teza, że sens językowych wypowiedzi nie leży w odniesieniu przedmiotowym, czyli nie jest związany z prawdziwością lub fałszywością tych wypowiedzi, ponieważ ich prawdziwość czy fałszywość może zostać stwierdzona dopiero, gdy jakiś sens będzie już obowiązywał. Dotyczy to nie tylko wypowiedzi religijnych, ale wszystkich rodzajów użycia

<sup>1</sup> M. Dummet, *Logiczna podstawa metafizyki*, PWN, Warszawa 1998, s. 6.

mowy. Sens ugruntowany jest na praktyce stosowania tych wyrażeń w codziennym życiu użytkowników języka, a jego strukturę wyznaczają pewne, w zasadzie przedjęzykowe reguły, przyjęte w społeczności użytkowników na zasadzie cichego porozumienia opartego na wspólnym sposobie życia.<sup>2</sup>

Reguły te same mogą przybrać „ciało” językowych wypowiedzi, które wyglądają jak zwykłe zdania. Przykładowo zdanie „Istnieją przedmioty fizyczne” jest wyrazem jednej z reguł konstruujących sens zdecydowanej większości naszych zwykłych wypowiedzi narracyjnych. Wittgenstein, a za nim Rhees, Winch i Amesbury dowodzą, że podważanie prawdziwości tego typu zdań nie ma sensu. Nie ma również sensu potwierdzanie jego prawdziwości, ponieważ funkcjonuje on na zupełnie innych zasadach niż wszystkie inne zdania o przedmiotach. Odgrywa rolę podobną do roli aksjomatu w teorii. Nie wiadomo, co mogłoby znaczyć, że jakiś (niezależny) aksjomat danej teorii miałby na jej gruncie okazać się fałszywy. Nie można też przeprowadzić sensownego dowodu aksjomatu – można powiedzieć, że on sam jest swoim własnym dowodem.

Dlatego kiedy sceptyk („twardogłowy idealista”) usiłuje zakwestionować istnienie przedmiotów fizycznych,<sup>3</sup> wówczas nie wiadomo, co właściwie może to znaczyć, ponieważ rozsypuje się cała dotychczasowa struktura sensu, w obrębie której rozstrzygaliśmy o prawdziwości i fałszywości naszych zdań o przedmiotach. Próbuując dowodzić lub zaprzeczać zdaniom będącym „ucieleśnieniem” reguł, musimy założyć – jawnie lub nie – jakiś inny, zewnętrzny system reguł uzasadniania, który konstytuuje zupełnie inną strukturę sensu. Nie da się zaprzeczyć, że mógłby istnieć jakiś język bez reguły o istnieniu przedmiotów fizycznych, ale byłby to już zupełnie inny język od tego, którym my posługujemy się na co dzień. Miałby on różną strukturę sensu i w jej obrębie zapewne inaczej rozstrzygalibyśmy o prawdziwości czy fałszywości zdań o przedmiotach (o ile w ogóle byłoby możliwe budowanie takich zdań). O tym, czy taki język faktycznie będzie kiedyś funkcjonował, zadecydują przemiany w naszym sposobie życia.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Porozumienie to należy traktować metaforycznie, jest ono najczęściej nieuświadomione. Nie jest to w żadnym razie konwencjonalizm – sposób życia danej wspólnoty w znacznym stopniu determinuje jej reguły językowe i na wolne wybory dotyczące reguł nie pozostaje wiele miejsca. Z kolei sposób życia kształtowany jest w głównej mierze przez takie czynniki, jak fizjologia i środowisko.

<sup>3</sup> Pytanie, czy tak właśnie wyglądają jego zamiary, pozostawiam tu bez odpowiedzi.

<sup>4</sup> Dlatego, jeszcze raz podkreślam, nie można sobie wyobrazić języka czy też pewnej specyficznej praktyki językowej jako systemu wyznaczonego przez zestaw konwencjonalnie przyjętych reguł. Reguły zawsze są pochodne względem sposobów zastosowania języka.

W polemice Rogera Trigga z Winchem widać, że pierwszy z nich utożsamia to, co nazwałem powyżej „strukturą sensu”, z „rzeczywistością”, którą język ma opisywać, i stąd bierze się jego zaniepokojenie. Winch odpowiada, że to, co zwykle nazywamy „rzeczywistością”, czy też „światem”, jest zbiorem zdań uznanych za prawdziwe. Struktura sensu determinowana przez zbiór reguł danego języka określa rozumienie i procedury rozstrzygnięcia o prawdziwości tych zdań. Same reguły, choć mogą przybrać formę zdań oznajmujących, faktycznie niczego nie oznajmują, nie opisują.

W cytowanym na początku drugiej części artykułu fragmencie Rhees stawia tezę, że przekonanie o istnieniu Boga odgrywa dla wierzącego rolę reguły współstanowiącej sens jego aktywności religijnej. Realność Boga nie jest podobna do realności przedmiotu fizycznego, lecz „jest czymś bardziej w rodzaju realności przedmiotów fizycznych jak o t a k i e”<sup>5</sup>. W ramach myślenia religijnego nie można podważać istnienia Boga. Amesbury zauważa jednak, że możliwe jest zrozumienie mechanizmów tego myślenia przy jednoczesnym odrzucaniu go, innymi słowy, że można przeniknąć religijną strukturę sensu i odmawiać jej realizacji w swoim życiu, czego najlepszym przykładem dla autora *Prawdziwości religii* jest Fryderyk Nietzsche. Zadaje tym samym kłam pewnej grupie obrońców myślenia religijnego, której przedstawiciele, napotkawszy ateistę, mówią: „nie wiesz, co naprawdę znaczy rzeczywiste istnienie Boga, ponieważ nie wierzysz”.

Zagadnienie możliwości rozumienia religijnego systemu reguł bez konieczności jego przyjęcia wiąże się z oskarżeniem postwittgensteinowskiej filozofii religii o fideizm, które wysunął Kai Nielsen w artykule z roku 1967. Uznał on zwolenników Wittgensteina piszących o religii (w tym Rheesa i Wincha) za wspomnianego typu apologetów wiary w Boga.<sup>6</sup> Jest do udowodnienia, że sam Wittgenstein nie rozumiał swojej filozofii religii jako formy fideizmu. Gdy krytykował Frazera za uproszczenia *Złotej gałęzi*, nie proponował antropologom przyjęcia poglądów i sposobu życia charakterystycznych dla opisywanych kultur, lecz właśnie poprawne zrozumienie

<sup>5</sup> R. Amesbury, *Prawdziwość religii a prawdy religijne*.

<sup>6</sup> K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy” 1967, 42, s. 191-209.

<sup>7</sup> *Złota gałąź* jest wielotomowym dziełem opisującym wierzenia i praktyki ludów pierwotnych. We wstępie autor stawia tezę, że wierzenia te są w gruncie rzeczy błędną fizyką, a magia i praktyki rytualne czymś na kształt zawodnej techniki. Wittgenstein w swoich *Uwagach o „Złotej gałęzi” Frazera* ostro przeciwstawia się tym poglądom, stwierdzając, że są one przykładem złudnego myślenia próbującego osądzić jeden zestaw reguł za pomocą innego zestawu reguł. Por. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1996; L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, Warszawa 1998.

tych poglądów i sposobów życia.<sup>7</sup> Podobne spostrzeżenie dotyczące religii chrześcijańskiej uczynił Dewi Zephanian Phillips w książce *Belief, Change and Forms of Life*, w której odniósł się do zarzutów Nielsena.<sup>8</sup> Odpowiedź Phillipsa nie rozwiewa jednak wszystkich wątpliwości krytyków.

Główną pracą Amesbury’ego w omawianym artykule jest przeprowadzenie analizy stwierdzeń „Bóg istnieje” oraz „Bóg nie istnieje”. Wyróżnia on odpowiednio trzy sensy, w jakich pojawia się to pierwsze, oraz dwa możliwe sensy drugiego.

Po pierwsze, oba powyższe stwierdzenia mają swój sens „wyznawczy”: są indywidualnym wyznaniem wiary lub niewiary osób je wypowiadających. Autor artykułu nie wiąże tych wyznań z rozumieniem, lecz z podążaniem pewną drogą (wiary lub niewiary), z pewnym sposobem życia.

Dalej istnieje sens, w którym rozważamy istnienie bądź nieistnienie Boga w zewnętrznych kategoriach (metafizycznych), a zatem czynimy dokładnie to, czego robić nam nie wolno. Zakładamy bowiem zewnętrzny system reguł, w ramach których chcemy uzasadniać zdania będące wyrazem reguł naszych wypowiedzi religijnych. Tu ujawnia się chyba najtrudniejsza do przyjęcia dla wierzących konsekwencja Wittgensteinowskiego programu filozoficznego. Założenie obiektywnej prawdziwości przedstawianej doktryny i jej metafizyczne inklinacje występują prawie w każdej tradycji religijnej. Odpowiedź zgodna z duchem Wittgensteina wprowadza się do stwierdzenia, że poczucie obiektywnej prawdziwości samo jest częścią religijnej struktury sensu,<sup>9</sup> natomiast wyprowadzanie z niej idei zewnętrznych kryteriów oceny, jak to robi na przykład John Hick, jest niczym więcej niż cczą i deformującą sens metafizyką. (Zapatrywania samych wierzących nie są w tej sprawie ostateczną wyrocznią – ich poglądy na to, co rzeczywiście robią, mogą być błędne.<sup>10</sup>) Amesbury w omawianym artykule nie rozważa pytania, czy takie stanowisko jest istotnie

<sup>8</sup> D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, Macmillan, London 1986.

<sup>9</sup> Por. np. D. Z. Phillips, *Searle on Language-Games and Religion*, w: *Wittgenstein and Religion*, New York, St. Martin’s Press 1993, s. 22-32. Jest to odpowiedź na zarzut Searle’a pojawiający się w wywiadzie udzielonym Bryanowi Magee (por. Bryan Magee, *Wittgenstein: Dialogue with John Searle*, w: *The Great Philosophers*, BBC Books, 1987), że Wittgenstein myślał o religii tylko jako o systemie reguł, tymczasem Bóg jest dla ludzi kimś poza tego systemu.

<sup>10</sup> Podobnie jak błędne okazywały się często poglądy przyrodników na charakter ich własnej metody badawczej. Por. D. Z. Phillips, *Religion in Wittgenstein’s Mirror*, w: *Wittgenstein and Religion*, dz. cyt., s. 56-78.



najlepszym wyrazem tego, co właściwie robią wierzący, on przyjmuje to stanowisko jako konsekwencję ogólniejszych poglądów na język.

Autor postuluje wreszcie trzecie rozumienie stwierdzenia „Bóg istnieje”, które nie jest ani metafizycznym wyjściem poza sens języka religijnego, ani wyznawczym *amen*. Czym zatem jest? Amesbury podaje dwie odpowiedzi. W pierwszej ma wyraźnie na myśli wcześniej opisany przypadek Nietzschego, który zrozumiał chrześcijaństwo i je odrzucił. „Lecz właśnie dlatego, że, jak próbowałem wykazać, jest możliwe, by rozumieć, co znaczy »Bóg« – jaki rodzaj rzeczywistości Bóg posiada (lub jakim rodzajem rzeczywistości jest) – i wciąż odmawiać tego wyznania, myślę, że musimy wyróżnić trzeci sposób, w który można powiedzieć, że jest Bóg, nie będący ani nieporozumieniem, ani wyznaniem.”<sup>11</sup> W drugiej stwierdza, że trzecie rozumienie zdania „Bóg istnieje” jest odpowiedzią teisty na sceptycyzm w kwestii rzeczywistości Boga. „Albowiem to użycie »Bóg istnieje« jest sposobem wykazania, że nie jestem pod wpływem pewnego rodzaju sceptycznego nieporozumienia na temat rzeczywistości. Ten sposób użycia nie ma odpowiadającego mu sposobu stosowania »Bóg nie istnieje«.”<sup>12</sup> W przypisie dopowiada, że w sytuacji rozpowszechnionego wątplenia w istnienie Boga zaczyna mieć sens afirmacja wyrażenia „Bóg istnieje”, choć właściwie jest ono formą reguły sensowności całego języka religijnego. Także wyrażenie „Istnieją przedmioty fizyczne” (a w domyśle zapewne każda obleczone w słowa reguła) w sytuacji napierającego sceptycyzmu mogłoby zacząć funkcjonować w podobny sposób.

Ostatni z proponowanych w analizie sensów zdania „Bóg istnieje” jest – jak się orientuję – oryginalnym pomysłem Amesbury’ego. Nie wykracza on jednak poza myśli funkcjonujące od pewnego czasu w obrębie projektu Wittgensteina, lecz jest tylko rozwinięciem pewnych szkicowych idei w niej zawartych.<sup>13</sup>

Metafizyczne zagadnienie istnienia Boga jest niewłaściwe z tego samego powodu, dla którego niewłaściwa była teoria Frazera dotycząca pierwotnych kultów – tak w jednym, jak i w drugim przypadku dokonuje się tu nieuprawniona redukcja. Stwierdzenie czerpiące swój sens z reguły, której jest wyrazem, a zatem z życia wspólnoty stanowiącego ugruntowanie pew-

<sup>11</sup> R. Amesbury, *Prawdziwość religii...*

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Poza cytowanymi w artykule Amesbury’ego fragmentami Rheesa przykładem może być dość płynne i niekonsekwentne rozróżnienie Phillipsa na wiarę jako stosowanie się do reguły i jako pojmowanie reguły, co nazywa też „religijnym” i „filozoficznym” rozumieniem. Por. np. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London 1965, s. 1-2, 20-21, 82; tenże, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, s. 67.

nego systemu reguł, rzutowane jest na inny system, włączane jest w pojęcia, których zgodność z jego macierzystym sensem jest problematyczna (na przykład pojęcia „bytu”, „przyczyny”). Wskutek tego zaczyna znaczyć coś zupełnie innego. Najważniejszą zmianą jest oczywiście fakt, iż przestaje być wyrazem reguły, a staje się sądem, którego prawdziwość może stać się kwestią dyskutowaną w świetle innych, pierwotniejszych reguł. Różnica między wierzącym a metafizykiem–teistą polega na tym, że pierwszy z nich powie: „Bóg istnieje. Alleluja!”, natomiast drugi: „Bóg istnieje. Mogę to uzasadnić.”

Istota „trzeciej drogi” Amesbury’ego polega na tym, że w obliczu ateizmu i agnostycyzmu wierzący nie powinien poprzestawać na samym tylko radośnym wykrzykniku. Nie może też dać się wciągnąć w metafizyczne spory, ponieważ przegrywa je na samym starcie bez względu na wynik dysputy, pozwalając na zniekształcenie sensu swych religijnych wyrażań. Zamiast tego może jednak zadbać o jasne i zrozumiałe dla wszystkich objaśnienie reguły języka religijnego. Innymi słowy, może przeprowadzić analizę gramatyki wiary w duchu Wittgensteina, czyli stworzyć teologię taką, jaką proponują *Dociekania filozoficzne*: „§ 373. Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotem mamy do czynienia. (Teologia jako gramatyka.)”<sup>14</sup>

Zadaniem takiej teologii byłoby przedstawić pełne i swoiste rozumienie Boga naszej wiary (czyli Boga Ojca, Boga Zbawiciela, Boga Sędziego, Boga, do którego zwracamy się w modlitwie itp.). Teologia taka zawierałaby objaśnienia (czyli wyrażenia reguły), zawierałaby zatem i to objaśnienie, że „Bóg istnieje”. W ten sposób właśnie wypełniałaby to, co Rhees nazwał w cytowanym na początku drugiej części artykułu Amesbury’ego obroną religii przez próbę wyjaśnienia nieporozumień.<sup>15</sup> Jednocześnie taka teologia ułatwiłaby zrozumienie systemu wiary przez ateistów, którzy nie są sceptykami, czyli nie tłumaczą swojej niewiary zarzutami do zniekształconej przez metafizykę idei Boga (czy też – mówiąc ściślej – reguły teizmu). Człowiek religijny, mówiąc zatem: „Bóg istnieje, co oznacza to i to”, wypełnia warunki nakreślone w dwóch cytowanych wyżej odpowiedziach Amesbury’ego.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, PWN, Warszawa 2004, s. 167.

<sup>15</sup> Amesbury za Rheesem widzi w takim wyjaśnianiu argument przeciw sceptykowi, ale nie ateście. Mam co do tego odmienne zdanie – taka teologia mogłaby być pomocna także w dyskusji z niewierzącym. Przedstawiałaby ona wizję o pewnej sile perswazji. Oczywiście że nie ma żadnych racjonalnych argumentów, które mogłyby skłonić ateistę do przyjęcia systemu wierzącego, jednak nie znaczy to, iż ten w końcu go nie przyjmie. Wittgenstein w *O pewności*, podając przykład dyskusji Moore’a z królem, który wierzy, że świat zaczął się wraz z jego urodzeniem, pokazuje, że choć nie ma możliwości wykazania, że król się myli, to jednak można go przekonać, aby przyjął nasz punkt widzenia (§ 92). Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, KR, Warszawa 2001, s. 22.

Niewiara nie posiada swojej „trzeciej drogi” z bardzo prostego powodu – nie można zbudować rozumianej po wittgensteinowsku teologii ateizmu. Dzieje się tak dlatego, że ateizm nie ma możliwości mówić swoim językiem o Bogu, że w gruncie rzeczy nie ma czegoś takiego, jak swoisty język ateistów. Nie chodzi oczywiście o ateizm wynikający z metafizycznego sceptycyzmu. Ten ostatni może się pochwalić bogatą literaturą, która zawiera jego kontrargumenty w metafizycznym sporze z apologetami teizmu. Ów spór jest jednak niedorzeczny, język chodzi w nim na jałowym biegu, świętuje, nie pracuje (to znane określenia Wittgensteina dotyczące metafizyki).

Fakt, że wolny od metafizycznej paplaniny ateizm nie posiada swoistego języka, nie znaczy oczywiście, że ateista nie mówi. Może – jak człowiek wierzący – posługiwać się „językiem przedmiotów fizycznych”, „językiem doznań”, „językiem matematyki” itp. Nie ma on tylko swojego sensu, w jakim mógłby wzmiankować o Bogu – nawet w zdaniu przeczącym. Nie posiada żadnego własnego zestawu reguł w miejsce reguł ludzi wierzących, ponieważ nie ma u niego tego miejsca. Jedyne, co niebędący sceptykiem ateista może wypowiedzieć w tej materii, to wskazać na teologię jako gramatykę teistów i przyznać, że on się do niej nie stosuje, nie rozumie świata w ten sposób, nie żyje tak – jest to właśnie ów jedyny poprawny, „wyznawczy” sens zdania „Bóg nie istnieje”. W tym zaprzeczeniu musi on „pożyczyć” zaprzeczanych treści od wierzących.

Wszystko to komplikuje się nieco, gdy uzmysłowimy sobie, że pojęcie wierzącego, jakie dotąd stosowaliśmy, jest pewną abstrakcją. Jest wiele tradycji religijnych, a zatem wiele możliwych teologii–gramatyk systemów wierzeń. Każdy wierzący jest zatem wierzącym na jeden z wielu możliwych sposobów. Sposoby te to istniejące od wieków tradycje religijne.

W ostatniej części swojego artykułu Amesbury przedstawia sytuację rozstrzygania o wartości prawdziwościowej twierdzeń wewnątrz poszczególnych tradycji religijnych. Ich język nie składa się bowiem z samych reguł, można w nim tworzyć nowe zdania sensowne, których prawdziwość zależy od należących do gramatyki reguł weryfikacji. Takimi regułami są teksty uznane za święte w danej religii oraz dogmaty wiary. Ale często one same nie wystarczają, każdy tekst można bowiem interpretować wielorako. Niekiedy więc pewne zdania wywołują kontrowersję. Powstał problem aplikacji reguły do konkretnego przypadku, czyli w istocie problem ustalenia nowej reguły interpretacyjnej.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> W ciągu dalszego trwania danej tradycji może się okazać, że potrzeba z kolei reguły na interpretację tej reguły. Problem wygląda na sytuację błędnego koła, lecz nim

W tym momencie we wspólnocie wiernych mogą pojawić się podziały – mogą one ujawnić istnienie niewidocznych dotąd różnic interpretacyjnych, które teraz, w skrajnych wypadkach, doprowadzić mogą do rozłamów i wykształcenia się dwóch (lub więcej) odrębnych wyznań, które różniły się w interpretacji swego wspólnego dziedzictwa, a zatem różne są struktury sensu ich języków. Grupy te określają siebie nawzajem pejoratywnym mianem odstępców i błędzących. Każda z osób należących do jednej z takich grup może powiedzieć „Moja religia jest religią prawdziwą”, które to zdanie należy rozumieć nie jako wyraz przyjmowania niezależnych kryteriów rozstrzygalności prawdziwości różnych tradycji religijnych, lecz jako zdanie samo należące do pewnej tradycji religijnej i mające w istocie charakter „wyznawczy”, czyli przyznania, że ta właśnie religia jest moim wyborem.

Jest w tej sprawie jeszcze jedna interesująca kwestia: Jeśli każda z religii, wręcz każde z wyznań, jest oddzielnym „królestwem sensu”, poza którym nie istnieje żadne zewnętrzne kryterium ocen, to na jakich zasadach porównujemy różne wyznania, mówiąc na przykład, że kalwinizm jest bliższy katolicyzmowi niż islam szyicki? Aby jeszcze bardziej wyostrzyć problem: W jaki sposób Rhees może na przykład powiedzieć, że „popętnianie błędów w kwestii Boga nie jest tym samym co niewiara w Boga”<sup>17</sup>?

Cóż, odpowiadają zwolennicy Wittgensteina, możemy przeniknąć gramatykę języka, którym posługują się ateista i innowierca, i porównać ją z naszą – uprzednio dobrze przeanalizowaną – gramatyką. Wówczas ujawnią się nam podobieństwa i różnice, na przykład to, że – mówiąc metaforycznie – ateści usuwają miejsce, w które wierzący różnych obrządków w różny sposób wstawiają Boga: katolicy i protestanci w sposób bardziej zbliżony do siebie nawzajem niż do sposobu szyitów. Jak jednak stwierdzamy to podobieństwo, skoro nie ma zewnętrznych kryteriów? Innymi słowy, jak wygląda i czy w ogóle istnieje gramatyka porównania różnych systemów gramatycznych? W jakim stopniu są one izolowanymi wyspami sensu? Czy istnieje neutralny punkt widzenia?

nie jest. Tłumaczenie musi się kiedyś zatrzymać – mówi Wittgenstein (por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 84-88). Zawsze kiedyś osiągniemy twardy grunt zrozumienia opartego na naszej formie życia. Sytuacja przypomina nowoczesny system prawny: jego podstawą jest konstytucja, potem ustawy, które mają ukonkretnić konstytucyjne zapisy, następnie rozporządzenia regulujące zastosowanie ustaw, a w końcu interpretacja tych rozporządzeń na poziomie urzędów, czyli faktycznego życia.

<sup>17</sup> R. Rhees, *On Religion and Philosophy*, red. D. Z. Phillips, Cambridge University Press, 1997, s. 53.

Na tak postawione pytanie pojawiają się różne odpowiedzi. Dallas Milton High uważa, że język jest wielką siecią powiązanych ze sobą „podobieństwami rodzinnymi”<sup>18</sup>, nachodzących na siebie i rozmytych systemów reguł, dlatego też jest możliwe stwierdzanie podobieństw.<sup>19</sup> Z kolei William Donald Hudson odwołuje się do wspólnych wszystkim językowym systemom kryteriów inteligibility, do ogólnych standardów racjonalności, które pozwalają nam porównywać różne struktury sensu.<sup>20</sup> Sam Amesbury przywołuje koncepcję „metanarracji”, w obrębie której dokonujemy oceny wszystkiego innego (jej autorem jest John Milbank<sup>21</sup>), oraz mówi o istnieniu wyróżnionego filozoficznego punktu widzenia.<sup>22</sup>

Nie chcę tu rozstrzygać, czy ramy filozoficznego projektu Wittgensteina, a więc rozumienie języka w taki sposób, że jego sens nie jest wyznaczany poprzez odniesienie przedmiotowe, jest najodpowiedniejszym sposobem ujmowania rzeczywistości wiary religijnej chrześcijanina, czy konkretniej katolika.<sup>23</sup> Wydaje się, że widmo fideizmu wciąż wisi nad tym sposobem myślenia i wisieć będzie, dopóki w sposób przejrzysty i radykalny nie zostanie odrzucona wizja całkowitej separacji różnych obszarów sensu (sławny zarzut *compartmentalisation* Nielsena z artykułu z roku 1967). Sprawa ta dotyczy nie tylko możliwości porównywania ze sobą różnych systemów wierzeń religijnych, lecz także stosunku wiary do innych

<sup>18</sup> Termin wprowadzony przez Wittgensteina (*Dociekania filozoficzne*, § 66-67) na określenie raczej podobieństw w stosowaniu pokrewnych znaczeniowo pojęć. O problemie związanym z aplikacją idei „podobieństwa rodzinnego” przy porównywaniu różnych form aktywności językowej pisze Haikola (dz. cyt., s. 72-76).

<sup>19</sup> D. M. High, *Language, Persons, and Belief. Studies in Wittgenstein's „Philosophical Investigations” and Religious Uses of Language*, Oxford University Press, New York 1967 s. 92.

<sup>20</sup> Por. np. W. D. Hudson, *A Philosophical Approach to Religion*, London 1974, s. 110. Ten pomysł jest jednak niczym innym, jak unieważnieniem fundamentalnej idei projektu Wittgensteina, że nie ma żadnych ogólnych reguł.

<sup>21</sup> Por. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990.

<sup>22</sup> Por. R. Amesbury, *Morality and Social Criticism. The Force of Reasons in Discursive Practice*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

<sup>23</sup> Stanisław Wszolek sugeruje, że a-poznawcza koncepcja wiary charakteryzująca zwolenników Wittgensteina jest powtórzeniem bultmannowskiej (protestanckiej) idei egzegetycznej rozdzielającej Jezusa historycznego od Jezusa kerygmy, która, jak twierdzi, jest „wyprowadzeniem zbyt daleko idących wniosków z utożsamienia racjonalności ze skutecznością rozumu naukowego” (S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, WN PAT, Kraków 2003, s. 172). Istnieją współcześni myśliciele katoliccy, którzy bardzo cenią Wittgensteinowski projekt filozoficzny (por. np. F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Blackwell Publishers, London 1986).

przejawów aktywności ludzkiej, przede wszystkim do nauki, a także kwestii samoodniesienia Wittgensteinowskiej metody i statusu metafizyki. Pojawiające się w ostatnich latach liczne próby rozwiązania tej kwestii, podejmowane często w opozycji do interpretacji „klasycznych”<sup>24</sup>, świadczą o wciąż niesłabnącej fascynacji myślową spuścizną autora *Dociekań filozoficznych* i pozwalają mieć nadzieję, że uda się w jej horyzoncie opracować spójną i akceptowalną wizję języka i racjonalności.

JAKUB GOMUŁKA jest doktorantem na Wydziale Filozoficznym PAT. Zajmuje się Wittgensteinowską filozofią religii i zagadnieniem relacji nauki i wiary.  
E-mail: paschalis@interia.pl

<sup>24</sup> Przykładem może być książka Felicity McCutcheon, czy artykuły Briana Clacka i Marka Addisa (por. F. McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone: Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Ashgate Publishing Company, Aldershot 2001; M. Addis, D. Z. Phillips' *Fideism in Wittgenstein's Mirror*, w: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, red. R. L. Arrington i M. Addis, Routledge, London 2001; B. R. Clack, *Wittgenstein and Magic*, w: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, dz. cyt.

RICHARD AMESBURY

## Prawdziwość religii a prawdy religijne\*

Problematykę prawdziwości i fałszywości można łączyć z religią na wiele różnych sposobów. W niniejszym artykule będę dowodził, że część z tych sposobów – aczkolwiek nie wszystkie – wynika z nieporozumień.\*\* Skupię się w szczególności na różnicy między kwestiami dotyczącymi prawdziwości lub fałszywości religii w ogóle i kwestiami, które powstają wewnątrz religii i dotyczą prawdziwości lub fałszywości poszczególnych doświadczeń i doktryn. Będę się starał uzasadnić, że – tak jak i inne formy języka – język religijny nie jest roszczeniem prawdziwościowym, lecz roszczenia do prawdy czynione są w tym języku.\*\*\* Będę wszakże starał się

\* Tłumaczenie artykułu R. Amesbury'ego, *The truth of religion and religious truths*, opublikowanego w: „International Journal for Philosophy of Religion” 2002, 51 (3), s. 159-174, wydawanego przez Kluwer Academic Publishers. Opublikowane za uprzejmą zgodą autora oraz Springer Science and Business Media, właściciela praw do artykułu.

\*\* Podczas tłumaczenia napotkałem na problem przekładu rzeczownika „confusion” oraz przymiotnika „confusing” (np. „confusing sense”). Postanowiłem, gdzie się da, używać słowa „nieporozumienie” i wyrażać „prowadzić do nieporozumienia” oraz „prowadzić na manowce” itp., a w wersji przymiotnikowej niezbyt zgrabnego słowa „dezorientujące”.

\*\*\* W oryginale występuje wyrażenie „is not a truth-claim” (o języku religijnym w ogóle) oraz „claims to truth” (wewnątrz języka). Słowo „claim” tłumaczę w tym miejscu jako „roszczenie”, lecz oznacza ono również „twierdzenie”.

również dowieść, że po pierwsze, stwierdzenia typu „Moja religia jest wiara prawdziwą” niekoniecznie muszą być traktowane jako filozoficzne nieporozumienia, po drugie, prawdziwy ateizm powinien być odróżniony od filozoficznego sceptycyzmu. Jak się zaraz okaże, zaciągnąłem wielki dług u późnego Rusa Rheesa, którego pewne uwagi dotyczące tych zagadnień będę się tu starał przedstawić i rozwinąć. Rees – powszechnie znany jako student Wittgensteina ściśle podporządkowany jego woli – był też ważnym i samodzielnym filozofem, wnikliwym interpretatorem, jak również krytykiem myśli Wittgensteina. Podobnie jak jego nauczyciel pisał dużo, lecz mało opublikował za życia. Pisma te, których większa część dopiero teraz staje się dostępna,<sup>1</sup> potwierdzają legendarną czystość jego myśli w tej, a także w innych trudnych dziedzinach.

### I.

W liście do H. O. Mounce'a Rees zastanawiał się „czy istnieje jakkolwiek sens w wyrażeniach »religia jest prawdziwa« lub »religia nie jest prawdziwa« albo w zapytaniu »Czy religia jest prawdziwa?«”<sup>2</sup> List Reesa został sprowokowany artykułem Mounce'a pod tytułem: *Understanding Primitive Society*<sup>3</sup>, który sam był odpowiedzią na identycznie zatytułowany esej Petera Wincha<sup>4</sup>. W tym ostatnim, który zapoczątkował poważną dyskusję tak wśród socjologów, jak filozofów, Which stwierdzał, że „rzeczywistość nie jest tym, co nadaje językowi sens. To, co jest rzeczywiste, i to, co jest nierzeczywiste, samo ukazuje się w sensie, który język posiada.”<sup>5</sup> Większość sporów wynikłych z eseju Wincha obracała się wokół tego stwierdzenia. W swojej książce *Rozum a zaangażowanie* Roger Trigg dowodził, że „istotną funkcją języka (...) jest zajmowanie się tym, co rzeczywiste zachodzi. Jego sprawą jest usiłowanie przekazania prawdy.”<sup>6</sup> Trigg

<sup>1</sup> D. Z. Phillips, dyrektor Archiwum Rusa Rheesa na Uniwersytecie Walii w Swansea, był w tym względzie pomocny. Od śmierci Rheesa w 1989 roku zredagował i opublikował trzy tomy prac Rheesa i jest w trakcie prac nad tomem czwartym.

<sup>2</sup> R. Rees, *On Religion and Philosophy*, red. D. Z. Phillips, Cambridge University Press, 1997, s. 105.

<sup>3</sup> H. O. Mounce, *Understanding a Primitive Society*, „Philosophy” 1973, nr 48.

<sup>4</sup> P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, „American Philosophical Quarterly” 1964, 1. Esej Wincha został przedrukowany w: P. Winch, *Etics and Action*, Routledge, London 1972.

<sup>5</sup> Tamże, s. 12-13.

<sup>6</sup> R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1977, n. 17.

przeszedł dalej do twierdzenia, że gdyby teza Wincha o relacji między językiem a rzeczywistością była słuszna, wówczas różne języki nie mogłyby być traktowane jako „różne próby opisu tej samej rzeczywistości. »Rzeczywistość« zostaje zrelatywizowana do języka” – narzekał Trigg – „a jeśli różne języki »obrazują« świat różnie, muszą istnieć różne światy.”<sup>7</sup> W artykule zatytułowanym *Language, Belief and Relativism* Winch odpowiedział na krytykę Trigga, wskazując, że – w przeciwieństwie do Trigga – nie „mówił o języku jako wyrażającym wierzzenia społeczności dotyczące rzeczywistości”<sup>8</sup>. Chociaż użytkownicy języka tworzą sądy na temat tego, co jest prawdą i fałszem, w tym języku, s a m ten język nie jest próbą przekazywania prawdy. „Trigg ma rację, mówiąc, że z mojego punktu widzenia »różne języki nie mogą być traktowane jako różne próby opisu tej samej rzeczywistości«, lecz nie ma racji, gdy przypuszcza, że alternatywą, którą muszę zaakceptować, jest to, że różne języki próbują opisać różne rzeczywistości: one w ogóle nie opisują niczego” – mówi Winch.<sup>9</sup> Jego pogląd możemy wyjaśnić, rozważając kilka przykładów, które – mam nadzieję – rzucą także nieco światła na problem Rheesa, czy można sensownie pytać o prawdziwość religii.

Po pierwsze, rozważmy to, co może być nazwane naszym „językiem przedmiotów fizycznych”, czyli zbiór pojęć, których używamy, mówiąc o świecie naturalnym. Rhees dowodzi, że s a m ten język nie jest opisem świata; to raczej my opisujemy świat z w n ę t r z a tego języka. „Mógłbyś popełnić błąd dotyczący przedmiotów fizycznych, gdybyś na przykład powiedział, że nie ma czarnych łabędzi. Lecz nie możesz popełnić błędu – przynajmniej nie tego rodzaju – gdy powiesz, że nie ma przedmiotów fizycznych.”<sup>10</sup> Zaprzeczyć istnieniu czarnego łabędzia to wypowiedzieć fałszywy sąd wewnątrz naszego języka przedmiotów fizycznych, podczas gdy zaprzeczyć realności przedmiotów fizycznych to zaprzeczyć zrozumiałości tego języka, razem z jego kryteriami rozróżnienia sądów prawdziwych od fałszywych. Zmartwienie sceptyka dotyczy tego, co Rhees nazywa „możliwością dyskursu: w jaki sposób można rozmawiać o przedmiotach fizycznych”<sup>11</sup>. Z tego powodu sceptyk nie może zostać pokonany przez argumenty czy demonstracje (takie jak dr Johnsona),

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> P. Winch, *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 195.

<sup>9</sup> Tamże, s. 196.

<sup>10</sup> R. Rhees, s. 53.

<sup>11</sup> Tamże, s. 25.

zakładające te właśnie kryteria, w które on wątpi.<sup>12</sup> Jeśli chcemy wiedzieć, jakiego r o d z a j u realność posiadają przedmioty fizyczne – co ich realność za sobą pociąga – musimy sprawdzić, jaką rolę wypowiedzi o tych przedmiotach odgrywają w ludzkim życiu. Jak to ujmuje Rhees, „realnością przedmiotów fizycznych jest ich bycie przedmiotem dyskursu”<sup>13</sup>. Jego zdaniem nie jest jednak tak, że przedmioty fizyczne istnieją, ponieważ rozmawiamy o nich, bo fakt, że są nieczułe na to, co mówimy, należy do gramatyki takich wypowiedzi. Sądzę raczej, że Rhees ma tu na myśli, iż rodzaj realności, jaką posiadają przedmioty fizyczne, manifestuje się w sposobach, w jakie nasz język przedmiotów fizycznych – język, w którym zarysowane są różnice między tym, co istnieje, i tym, co nie istnieje – wchodzi w nasze wspólne życie.

Rozważmy następnie nasz „język doznań”. Winch wyjaśnia stwierdzenie, że gramatyka dowolnego języka nie jest teorią o rzeczywistości (jak zdaje się przyjmować Trigg), ukazując nam następującą sytuację:

Jeśli Tom wierzy, że Harry jest pogrążony w bólu, a Dick w to, że Harry’emu nic nie jest, wówczas, w zwykłym sensie słowa „wierzyć”, Tom i Dick mają różne wierzenia.\* Lecz zgodnie ze sposobem mówienia Trigga, ponieważ Tom i Dick mówią w tym samym języku i rozumieją tę samą rzecz przez słowo „ból”, dzielają wspólne wierzenie o rzeczywistości (...): zapewne takie, że zawiera ona taką rzecz, jak ból. Lecz jeśli możliwe jest twierdzenie, że istnieje coś takiego, jak ból, powinno być również możliwe przeczenie temu twierdzeniu. Język, w którym zawarte jest zaprzeczenie (...) musi oznaczać to samo co język, w którym to, co zaprzeczone, może być zaafirmowane, inaczej zaprzeczenie nie mogłoby być przeciwstawne afirmacji. Zatem, by zaprzeczyć temu, że istnieje taka rzecz, jak ból, muszę rozumieć przez „ból” dokładnie to samo, co ktoś, kto przyjmuje, że istnieje taka rzecz, która nazywana jest „ból”. Tak więc obaj ciągle mówimy tym samym językiem i ciągle, zgodnie ze sposobem myślenia Trigga, oferujemy ten sam „opis rzeczywistości”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Podobnie jak Winch Rhees sugeruje, że „to, co rozumiemy przez rzeczywistość, jest zdeteminowane przez charakter języka”. Tamże, s. 24. Dalej zauważa, że „w przypadku rzeczywistości przedmiotów fizycznych wydaje się to mniej jasne, ponieważ łatwiej pokusa zademonstrowania ich realności w sposób, w jaki zrobił to dr Johnson. Jeśli stawi opór twojej stopie kiedy będziesz chciał ją kopnąć, bezsprzecznie jest realny.” Tamże, s. 25. Jednakże problem tkwi w tym, że to, co podważa sceptyk, to właśnie kryteria, dzięki którym można rozróżnić rzeczywiste przedmioty fizyczne od iluzji.

<sup>13</sup> Tamże.

\* Problem z tłumaczeniem czasownika „believe”, którego znaczenie jest szersze niż polskiego „wierzyć” i pokrywa się także częściowo ze znaczeniem czasownika „sądzić”.

<sup>14</sup> P. Winch, *Trying to Make Sense*, s. 196.

Tym, co nam pozwala zobaczyć Winchowskie *reductio ad absurdum*, jest fakt, że nasz język o bólu sam nie jest stanowiskiem na temat bólu (że on istnieje), czy na temat rzeczywistości (że zawiera ból), czy też na jakikolwiek inny temat. Posiadając ten sposób mówienia, możemy zapytać, czy tego lub owego coś boli. Lecz pytanie, czy jest coś takiego, jak ból, nie miałoby sensu. Mogłoby najwyżej sugerować brak zrozumienia tego, co słowo „ból” oznacza, i nieznaną sposobu jego poprawnego użycia.

Zanim wrócimy do kwestii, czy ma sens pytanie o prawdziwość religii, rozważmy jeszcze jeden przykład. W swojej późniejszej działalności Wittgenstein starał się pokazać, pośród wielu innych rzeczy również tą, że matematyka nie wymaga „ufundowania” w czymkolwiek innym niż ona sama, na przykład w logice (jak mieli nadzieję udowodnić Russell i Whitehead).

Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka – mówi w *Dociekaniach filozoficznych* – a więc może je w końcu tylko opisywać. Albowiem nie może go też uzasadniać. Zostawia ona wszystko tak, jak jest. Zostawia też matematykę taką, jaka jest, i żadne odkrycie matematyczne nie może posunąć jej naprzód. „Naczelne zagadnienie logiki matematycznej” jest dla nas takim samym zagadnieniem matematycznym jak każde inne.<sup>15</sup>

Zakwestionowanie w pewnych okolicznościach prawdy jakiegoś konkretnego dowodu matematycznego byłoby doskonale zrozumiałe dla matematyka. Nie widziałby jednak wiele sensu w pytaniu o dowód dla matematyki jako całości, lub o fundamentalne pojęcia w nią uwikłane, ponieważ jakikolwiek taki „dowód” niezmiennie zakładałby owe podstawowe pojęcia. Zatem Wittgenstein twierdzi, że „nie można powiedzieć o serii liczb naturalnych – tak jak i o naszym języku – że jest prawdziwa, ale: że jest użyteczna i, przede wszystkim, że jest używana.”<sup>16</sup> Istotą sprawy jest znowu nie to, że owe pojęcia i praktyki językowe nie są prawdziwe, ani to, że nie mamy możliwości oceny ich „przystawania do rzeczywistości” i musimy pozostawać agnostykami w odniesieniu do ich prawdziwości, lecz to, że zapewniają one kontekst, w e n a t r z k t ó r e g o dopiero rozróżnienie między prawdziwością a fałszywością może mieć sensowne zastosowanie.

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, wyd. 3, tłum. G. E. M. Anscombe, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1958, I:124. Tekst polski wg B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, §124.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, wyd. poprawione, red. G. H. von Wright, R. Rhees i G. E. M. Anscombe, tłum. G. E. M. Anscombe, Cambridge, MIT Press, Massachusetts 1991, I: 4 (polskie tłumaczenie moje. Przekład polski: *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, KR 1999).

## II

Rhees stwierdza, że te same rodzaje nieporozumień, które czasami powstają w relacji do innych praktyk, mogą również powstać w relacji do religii. „Istnieją pewne analogie, które warto czasem podkreślić, pomiędzy (a) pewnymi błędnymi koncepcjami traktującymi o »podstawach matematyki« i (b) błędnymi koncepcjami nazywanymi »filozofią religii«. Tak jak gdyby filozofia religii była próbą u s t a n a w i a n i a religii.”<sup>17</sup> Na przykład wielu filozofów religii rozumiało swoje zadanie jako dowodzenie lub zaprzeczanie istnieniu Boga. Dla Rheesa, tak jak dla Wittgensteina, filozofia musi pozostawiać wszystko takim, jakie jest. Właściwym zadaniem filozofa religii *vis-a-vis* teistycznych tradycji religijnych jest dociekanie rodzaju realności, którą posiada Bóg (a raczej: „którą Bóg jest”), poprzez przyglądanie się roli, jaką odgrywa mówienie o Bogu w życiu ludzi. Jak zaznacza, „jedyna droga obrony lub ugruntowania wiary w Boga wiedzie przez zrozumienie, jaki sens ma słowo »Bóg«, być może także jaki sens ma modlitwa do Boga (powiniennem dodać, że te dwa sensy nie są oddzielone). Bądź co bądź to nie przez dowodzenie możesz bronić religii, lecz przez próbę wyjaśnienia nieporozumień.”<sup>18</sup> Jak zobaczymy, rodzaj „obrony”, jaki Rhees ma na myśli, nie jest przedsięwzięciem a p o l o g e t y c z n y m, skierowanym przeciw nie w i e r z a c e m u, lecz filozoficznym objaśnieniem skierowanym do s e p t y k a.

Rhees twierdzi, że istnieją również pewne analogie pomiędzy utrzymywaniem, że nie ma Boga, i sceptycznym stwierdzeniem, że nie ma przedmiotów fizycznych:

Co by było, gdybyś pomyślał, że nie ma Boga? (...) Zwróć uwagę na różnicę między tym i pytaniem „Co by było, gdybyś miał błędną ideę Boga (...)?” Można znacznie łatwiej odpowiedzieć na to ostatnie. Lecz poprzednie jest w jakiś sposób podobne do pytania: co by było, gdybyś powiedział, że nie ma przedmiotów fizycznych? (Nie wiedziałbyś, jak na to odpowiedzieć, ponieważ nie wiedziałbyś, co to znaczy. Jeśli ktoś zaprzeczy istnieniu wyspy na kanale, to będzie to oczywiste. Lecz nie będzie oczywiście zaprzeczenie istnieniu przedmiotów fizycznych.)<sup>19</sup>

O tym, że są istotne różnice między realnością Boga i realnością przedmiotów fizycznych, nie muszę wspominać. Jak wskazuje Rhees, „dyskusje

<sup>17</sup> R. Rhees, s. 105.

<sup>18</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>19</sup> Tamże, s. 55.



o tym, co jest prawdą, a co fałszem w religii, nie są rozstrzygane przez odnośzenie się do czegoś »poza« religią – w tym samym sensie, w jakim problem w fizyce może być rozstrzygnięty przez odniesienie do tego, co się dzieje (do rezultatu eksperymentu).<sup>20</sup> Jak mówi Rhees w innym miejscu, „wydaje się, że »niezależność« nie jest tak istotną składową realności Boga – nie konstytuuje w takim stopniu tego, co rozumie się przez tą realność – jak w związku z przedmiotami fizycznymi.” Zgodnie z tym religia jest bliższa matematyce niż naukom szczegółowym. Oczywiście, jak wskazuje Rhees, nie znaczy to, że Bóg jest jakoś „mniej rzeczywisty” niż przedmioty fizyczne, gdyż taka konkluzja pociągałaby uznanie istnienia jakiejś ogólnej, danej *a priori* miary realności.<sup>21</sup> Raczej, co jest główną ideą Rheesa, realność Boga jest czymś bardziej w rodzaju realności przedmiotów fizycznych „jako takiej” niż realności tego czy innego konkretnego przedmiotu. Jeśli to prawda, wówczas, w przeciwieństwie do tego, co większość filozofów religii jest skłonna sądzić, wiara w realność Boga nie może być zaliczona w poczet czyichś *p o w o d ó w* do zaangażowania w praktyki religijne, tak samo jak o czymś użyciu naszego języka przedmiotów fizycznych nie można powiedzieć, że zależy od pierwotniejszej wiary w realność fizycznych przedmiotów. Raczej te praktyki będą same konstytuowały to, co owa realność w sobie zawiera.<sup>22</sup>

Kolejna ważna różnica między realnością Boga i realnością przedmiotów fizycznych może być ukazana przez przywołanie przykładu Wincha o Tomie, Dicku i Harrym. Przykład ten pokazuje między innymi, że nie ma sensu mówić „Wiem, co oznacza »ból«, lecz nie wierzę, że coś takiego istnieje.” Ukazuje, że pytanie o to, czy jest taka rzecz, jak ból, uwikłane jest w nieporozumienie. Podobnie niewiele sensu miałoby pytanie o to, czy istnieją przedmioty fizyczne. Nie jest po prostu niewłaściwym *z a p r z e c z a n i e* realności przedmiotów, ponieważ równie dziwne jest *a f i r m o w a n i e* ich istnienia. Gdyby ktoś mnie zapytał, skąd *w i e m*, że istnieją przedmioty fizyczne, byłbym w kłopotcie. Być może, po prostu odpowiedziałbym: „ponieważ znam język polski”. Nie „wiem”, że istnieją przed-

<sup>20</sup> Tamże, s. 104.

<sup>21</sup> Tamże, s. 54.

<sup>22</sup> Filozofowie, którzy skądinąd z radością uznają te pojęciowe relacje, czasami unikają stosowania ich do religii. Stąd, na przykład John Hyman, choć wzmiankuje, że „system miar (...) nie jest ani poprawny, ani niepoprawny w tym sensie, w jakim jest poprawne stwierdzenie o długości”, stwierdza, że „zapewne, jeśli posiadam i utrzymuję zaangażowanie w religijny system odniesień, zaliczę moją wiarę w istnienie Boga do racji, dla których to robię”. J. Hyman, *The Gospel according to Wittgenstein*, w: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, red. R. L. Arrington i M. Addis, Routledge, London 2001, s. 6-7.

mioty fizyczne, ponieważ przeprowadziłem badania empiryczne i coś odkryłem. Wiem raczej, co znaczy [*means*] wyrażenie „przedmioty fizyczne”.<sup>23</sup> Mówię w ten sposób i nie potrafię wyobrazić sobie, jak można byłoby tak nie mówić. Jednakże to już wydaje się nie być analogiczne do religii. Bowiem, choć byłoby dziwne usłyszeć kogoś mówiącego „Wiem, co znaczy »przedmioty fizyczne«, lecz nie wierzę, że jakiś istnieje”, n i e byłoby dziwne usłyszeć: „Wiem, co znaczy »Bóg«, lecz nie wierzę w Boga”, czy nawet „Nie wierzę w Boga, p o n i e w a ż wiem, co znaczy »Bóg«.”

Co mamy z tym zrobić? Czy ludzie, którzy mówią coś takiego, są ofiarami nieporozumienia? Trudność nasza wynika częściowo z tego, że istnieje więcej niż jeden sens [*sense*], w którym ktoś może powiedzieć „Bóg nie istnieje”. Jeden z nich byłby analogiczny do sensu „przedmioty fizyczne nie istnieją” czy „ból nie istnieje”. Mówienie, w tym „filozoficznym” sensie, że „Bóg nie istnieje”, wiązałoby się z nieporozumieniem – nieporozumieniem, które wyróżnia sceptycyzm o praktyce od wątpienia *w e w n ą t r z* praktyki. Sądzę, że to właśnie atakuje Rhees, gdy mówi, że „wydaje się czymś niewłaściwym pytać, czy wiara w Boga jest »poprawna«”. I dalej, że „frazy »prawda religii« i »istnienie Boga« są tymi, które wymagają zbadania. I wówczas, kiedy zostaną zbadane, myślę, że wzmianka o dowodzie okaże się nonsensowna.”<sup>24</sup>

Lecz istnieje drugi sens, w którym ktoś mógłby powiedzieć: „Bóg nie istnieje”. Przemyślimy najpierw sytuację, w której dana osoba może powiedzieć coś przeciwnego – że „Bóg istnieje” lub że „Bóg jest”. W tych przypadkach, które omówimy szerzej za chwilę, mamy do czynienia ze stanowiskami wiary. Powiedzieć w tym sensie, że ktoś „wierzy w Boga”, to nie stwierdzić prosto, że ktoś rozumie, co „Bóg” *z n a c z y*, lecz że ktoś podąża szczególną drogą życia. Innymi słowy, jest to wyznanie. Zatem odpowiednio, stwierdzenie, że „nie ma Boga”, może być wyrazem czyjejś niemożności lub niechęci do życia w ten sposób. W istocie, jak mawia się o Nietzschem, zrozumiał on chrześcijaństwo *i d o k ł a d n i e* z tego

<sup>23</sup> I. Dilman pisze: „Gdyby ktoś chciał powiedzieć: »Istnieją przedmioty fizyczne«, mógłby powiedzieć nie więcej niż: »Zdania o przedmiotach fizycznych, włącznie z egzystencjalnymi zdaniem typu «W spiżarni jest ser», mają sens, zatem mogą być prawdziwe.« (...) Banał, że są przedmioty fizyczne, lub że przedmioty fizyczne istnieją, nie jest więc w ogóle zdaniem egzystencjalnym. Jest bezrefleksyjnym wyrazem lojalności względem języka, który ktoś wypowiada w obliczu czegoś, co traktuje jako wyzwanie.” I. Dilman, *Quine on Ontology, Necessity, and Experience: A Philosophical Critique*, State University of New York Press, Albany 1984, s. 29.

<sup>24</sup> R. Rhees, s. 21.

powodu je odrzucił.<sup>25</sup> To już nie jest filozoficzne nieporozumienie, lecz wyznanie ateizmu. Możemy podsumować to, mówiąc, że w religii przeciwieństwem wierzącego nie jest sceptyk, lecz niewierzący.<sup>26</sup>

Stwierdzenia o Bogu potwierdzające to rozróżnienie pomagają ukazać dalsze różnice pomiędzy realnością Boga i innymi rodzajami realności, o jakich dyskutowaliśmy. Zauważyliśmy, że dana osoba może rozumieć religię i ciągle ją odrzucać.<sup>27</sup> Jest to zupełnie niepodobne do tego, co się na przykład dzieje w matematyce. Jak stwierdza Rhees

nie ma różnicy między rozumieniem dowodu matematycznego i akceptacją dowodu matematycznego; lub ogólnie, między rozumieniem matematyki i akceptacją matematyki. Ale wydaje się, że istnieje różnica między rozumieniem doktryny religijnej i akceptacją doktryny religijnej; i nawet między rozumieniem liturgii oraz całej reszty danej wiary religijnej i akceptacją tej wiary.<sup>28</sup>

Podobna, a nawet dalej idąca uwaga może być poczyniona w przypadku naszego języka o przedmiotach fizycznych. Gdy idzie o matematykę, jak widzieliśmy, nie ma przeskoku między zrozumieniem i akceptacją. Byłoby zatem bez sensu mówić: „rozumiem matematykę, lecz w nią nie wierzę”.<sup>29</sup> Jednakże nie ma imperatywu rozumienia matematyki i wielu z nas wie, gdzie bógie życie, nie mając pojęcia o niczym poza najbardziej podstawowymi prawdami matematyki. Nie jest tak w przypadku przedmiotów fizycznych. Nie tylko zachodzi tu ta sama zasada, że gdy jakaś osoba zrozumie,

<sup>25</sup> Dalsze ilustracje sprowokowane są przez tych, którzy kiedyś deklarowali wiarę pewnym religiom, lecz, z tego czy innego powodu, ostatecznie je porzucili. Jest *prima facie* nie do przyjęcia sugerować, że ludzie ci nigdy naprawdę nie rozumieli religii, które później odrzucili.

<sup>26</sup> Nie oznacza to jednak, że wiara w Boga i niewiara przeciwstawiają się sobie w jakiś prosty sposób, z tego dokładnie powodu, że nie dzielą wspólnej przestrzeni logicznej.

<sup>27</sup> Rodzaj rozumienia, do którego się tutaj odnoszę, nie jest identyczny z tym, co można nazwać duchową przenikliwością czy mądrością religijną, o której można powiedzieć, że wierzący zgłębia ją w swoim wolnym czasie.

<sup>28</sup> R. Rhees, s. 197. Por. uwaga Kierkegaarda, że kiedy prawda jest „obiektywna”, potwierdzenie „jest automatycznie dołączane jako część transakcji”. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, red. i tłum. H. V. Hong i E. Hong, Princeton University Press, 1992, s. 22.

<sup>29</sup> To ważne, by dostrzec, że byłoby równie dziwaczne powiedzieć „Rozumiem matematykę i wierzę jej”. Stąd, choć, jak powiedziałem, istnieje niedezorientujący, wyznawczy sens, w którym ktoś może powiedzieć „Wierzę w Boga” czy „Bóg nie istnieje”, nie ma tu porównywalnego użycia ani dla „Wierzę w matematykę” ani „Nie wierzę w matematykę”.

czym jest przedmiot fizyczny, natychmiast przyznaje ona, że takie przedmioty istnieją,<sup>30</sup> lecz także trudno wyobrazić sobie, jak ktokolwiek z nas mógłby uniknąć uczestniczenia w tej grze językowej.<sup>31</sup> W istocie, część tego, co nazywamy „przedmiotami fizycznymi”, i ich „niezależność” jest tym, o co możemy się potłuc i zranić. Rzecz jasna, nie jest tak w przypadku realności Boga. Można bez problemu zaprzeczyć całemu sposobowi życia, który nadaje sens mowie o Bogu i faktycznie miliony ludzi to robi.<sup>32</sup>

Zasugerowałem, że poza dezorientującym sensem mówienia „Boga nie ma” istnieje zupełnie normalny sens. W przypadku przeciwnego wyrażenia „Bóg jest” istnieją dwa niedezorientujące sensory, a także jeden dezorientujący. Nie ma wiele sensu zarówno afirmacja, jak i zaprzeczanie istnienia przedmiotów fizycznych, tak samo twierdzenie, że Bóg jest, może być równie dezorientujące jak twierdzenie, że Go nie ma. Innymi słowy, filozofowie, którzy myślą, że religia wymaga dowodu, pukają pod zły adres bez względu na to, czy sądzą, że taki dowód może być przeprowadzony czy nie. W opozycji do tego prowadzącego na manowce użycia „Bóg istnieje” jest, jak widzieliśmy i wkrótce będziemy mieli okazję przyjrzeć się bardziej szczegółowo, całkowicie zwyczajne użycie – mianowicie jako wyznanie. Lecz właśnie dlatego, że, jak próbowałem wykazać, jest możliwe, by rozumieć, co znaczy „Bóg” – jaki rodzaj realności Bóg posiada (lub jakim rodzajem realności jest) – i wciąż odmawiać tego wyznania, myślę, że musimy wyróżnić trzeci sposób, w który można powiedzieć, że jest Bóg, nie będący ani nieporozumieniem, ani wyznaniem. Powiedzieć w tym trzecim sensie, że „Bóg istnieje” lub że „jest Bóg”, byłoby po prostu sposobem przyznania, że ktoś rozumie, co rozumie się [*is meant*] przez realność Boga, bez względu na to, czy takie rozumienie pociąga za sobą wiarę czy nie. Innymi słowy, mogłoby to wskazywać pojęciową jasność w kwestii,

<sup>30</sup> Taki sposób przedstawienia tego jest wciąż niezbyt zgrabny, ponieważ brzmi to jakby „akceptacja, że są przedmioty fizyczne”, angażowała pozytywną wiarę. Chcę powiedzieć, że kwestia akceptacji po prostu nie powstaje, ponieważ taki język zajmuje w naszym życiu centralne miejsce.

<sup>31</sup> Istnieją oczywiście idealisci i solipsyści, którzy werbalnie przeczą istnieniu przedmiotów fizycznych. Istota sprawy tkwi w tym, że nie potrafią oni sensownie „przeżyć” swego zaprzeczenia w praktyce. Moglibyśmy powiedzieć, że w przeciwieństwie do kwestii Boga w sprawie przedmiotów fizycznych nie ma „niewierzących”, tylko sceptycy. Nawiasem mówiąc, choć sądzę, że byłoby niemożliwe, by jakaś osoba przeżyła swoje przeczenie istnieniu przedmiotów fizycznych, myślę, że byłoby dla niej zupełnie możliwe wieść szczęśliwe życie, ignorując fizykę teoretyczną.

<sup>32</sup> Myślę jednak, że byłoby możliwe wyobrazić sobie czasy i miejsca, w których zaprzeczenie realności Boga zmniejszałoby szanse przeżycia ze względu na charakter sposobów życia, które wiedliby ludzie.

co istnienie Boga oznacza. To użycie „Bóg istnieje” nie byłoby synonimiczne z „wierzę w Boga” jako wyznaniem wiary. Jak sądzę, nieprowadząca na manowce, przemyślana wiara w Boga mogłaby zawierać w sobie ten rodzaj rozpoznania Boskiej rzeczywistości, ale, rzecz jasna, byłoby możliwe posiadanie tego ostatniego bez pierwszego. Innymi słowy, kiedy jakaś osoba zaczyna rozumieć, co znaczy „Bóg”, rozpoznaje ona Boską rzeczywistość, aczkolwiek dalszą sprawą jest to, czy zaangażuje się ona w życie zgodne z Bożą wolą.<sup>33</sup> Ponieważ, jak zauważył D. Z. Phillips, nawet o diabłach mówi się, że „wierzą”, choć mówi się też, że „wierzą i drżą”.<sup>34</sup> Jest to oczywiście religijny sposób mówienia; pojęciowa jasność może wydobyć z innych nieco więcej niż drżenie. Albowiem to użycie „Bóg istnieje” jest sposobem wykazania, że nie jestem pod wpływem pewnego rodzaju sceptycznego nieporozumienia na temat rzeczywistości. Ten sposób użycia nie ma odpowiadającego mu sposobu stosowania „Bóg nie istnieje”.<sup>35</sup>

Może być jednak coś w rodzaju analogicznego użycia tego wyrażenia. Kierkegaard powiedział na przykład, że istotną różnicą między człowiekiem a Bogiem jest to, że podczas gdy człowiek jest „istotą bytującą”, Bóg „jest wieczny”.<sup>36</sup> Unamuno stwierdził, że „Bóg nie istnieje, lecz raczej nadistnieje”.<sup>37</sup> W podobnym duchu Simone Weil powiedziała: „Nic, co istnieje, nie jest absolutnie warte miłości. Musimy zatem kochać to, co nie

<sup>33</sup> Moja teza, że „kiedy ktoś dochodzi do rozumienia, co oznacza »Bóg«, rozpoznaje Bożą rzeczywistość”, może być zakwestionowana w ten sposób, że rozumienie, co oznaczają „przedmioty fizyczne”, nie zniewala do przyjęcia istnienia choć jednego konkretnego obiektu. Należy pamiętać, że różnica między typem rzeczywistości i jej szczególnym przypadkiem nie obowiązuje w monoteizmie, gdzie uważa się, że Bóg jest unikalny – jedyny w Bożym „rodzaju”. Jak wskazuje Rhees, rzeczywistość Boga jest raczej czymś w rodzaju rzeczywistości fizycznych obiektów niż rzeczywistość „poszczególnych rzeczy”. Rhees, s. 20-21.

<sup>34</sup> D. Z. Phillips, *On Really Believing, w: Wittgenstein and Religion*, St. Martin Press New York 1993, s. 49.

<sup>35</sup> Nie sądzę, że zachodzi tu analogia z językiem przedmiotów fizycznych. Byłoby dziwne – jak zauważyłem w przypisie 30 – powiedzieć, że gdy jakaś osoba zaczyna rozumieć, co oznaczają „przedmioty fizyczne”, to skutkiem tego dochodzi do wniosku, że istnieją przedmioty fizyczne, jakby ich istnienie było na początku wątpliwe. Tu rozróżnienie między „wierzeniem” a „wątpieniem” zazwyczaj nie powstaje. Jednakże przy szeroko znanej problematyce rzeczywistości Boga, twierdzenie „istnieje Bóg” ma sens. Oczywiście, możemy wyobrazić sobie sytuację, w których „istnieją przedmioty fizyczne”, mogłoby mieć sens w obliczu podobnej zasłony sceptycyzmu, na przykład gdyby twarde głowy idealistów nagle rozpowszechnili swoje nieporozumienia.

<sup>36</sup> S. Kierkegaard, s. 217.

<sup>37</sup> M. de Unamuno, *Tragic Sense of Life*, tłum. J. E. Crawford Fitch, Dover Publications, New York 1954, s. 169.

istnieje.”<sup>38</sup> Wyraziła się również o ateizmie jako „oczyszczonym wyobrażeniu Boga”.<sup>39</sup> Czemu ci myśliciele zaprzeczali, skoro w pewnym sensie wszyscy byli „wierzący”? Sądzę, że odrzucali coś w rodzaju wyznania uwikłanego w usiłowanie dowiedzenia Boskiej egzystencji, tak jak gdyby Bóg był jedną z uwarunkowanych rzeczy pośród innych, zamiast być elementem, w którym wierzący żyją, poruszają się i mają swoje istnienie. To, czemu oni zaprzeczali, nie było zatem Boską rzeczywistością *per se*, lecz szczególnym rodzajem niezrozumienia tego, co ta rzeczywistość niesie. W bardzo podobnym duchu Rhees sugeruje, że sąd „Bóg istnieje” „nie jest stwierdzeniem faktu”<sup>40</sup>, chociaż nie ma przez to na myśli, że to fikcja. Moglibyśmy pokusić się nawet o powiedzenie, że sąd ten nie jest wcale sądem egzystencjalnym. Trudność, rzecz jasna, w tym, że w tych wszystkich przypadkach terminy takie, jak „istnienie” i „fakt”, zostały wpisane w użycie metafizyczne tak, jakby było to ich miejsce naturalne, podczas gdy, jak widzieliśmy, jest również zwykły sens, w którym można doskonale afirmować to, co jest zaprzeczane. Zatem jeśli sposób, w jaki istnienie Boga lub jego faktyczność afirmowana przez filozoficznych teistów, jest bezsensowny, bezsensowny jest także sposób, w jaki jest zaprzeczana.

Powróćmy do tego, co wcześniej nazwałem „stanowiskiem wiary”. Powiedzieliśmy, że poszukiwanie „podstaw” dla religii zwiodłoby nas na manowce, tak samo jak próba nie-matematycznego rozstrzygnięcia działań matematycznych. Język, jak widzieliśmy, nie jest twierdzeniem, które może być oceniane w terminach rozróżnienia między prawdziwością a fałszywością, choć, oczywiście, prawdziwe i fałszywe twierdzenia czynione są w języku.<sup>41</sup> Lecz zauważyliśmy również w naszych rozważaniach wyrażenie takich jak „istnieje Bóg”, że dana osoba może mówić o prawdzie lub fałszu religii na sposób wyznania. Tak więc ktoś może wybrać odrzucenie

<sup>38</sup> S. Weil, *Gravity and Grace*, tłum. E. Craufurd, Routledge, Londyn 1972, s. 99.

<sup>39</sup> Tamże, s. 103.

<sup>40</sup> R. Rhees, s. 49.

<sup>41</sup> Ważne, by podkreślić o g ó l n o ś ć tego stwierdzenia. Wittgensteinowski filozofowie religii częstokroć oskarżani byli o utrzymywanie, że język religijny „w przeciwieństwie do innych rodzajów języka, nie odnosi”. Na przykład Mark Addis pisze: „Reprezentatywne ujęcie niekognitywistycznego punktu widzenia jest takie, że język religijny nie odnosi do niczego, podczas gdy zwykły język do czegoś odnosi. Pociąga to za sobą fakt, że użycie języka religijnego nie zmusza wierzącego do pewnych twierdzeń egzystencjalnych.” M. Addis, D. Z. Phillips *Fideism in Wittgenstein's Mirror, w: Wittgenstein and Philosophy of Religion*, s. 85-86. To, czego Addis najwidoczniej nie zauważa, to to, że opinia zwolenników Wittgensteina na temat języka religijnego jest po prostu aplikowaniem szerszego poglądu na temat języka w ogóle.

realności Boga w taki sposób, w jaki ten ktoś nie może wybrać odrzucenia realności przedmiotów fizycznych.

Sytuacja jest jednak bardziej skomplikowana, niż wcześniej sugerowałem, ponieważ istnieje, rzecz jasna, więcej niż jedna religia. Fakt ten może nieuważnego badacza znów wywieść w pole, sugerując, że różne wiary są konkurencyjnymi opisami tej samej rzeczywistości. Innymi słowy, fakt, że jest wiele języków zwanych „religijnymi”, może sugerować analogię z nauką, w której konkurencyjne teorie mogą być oceniane przy zastosowaniu niezależnych kryteriów. To byłaby jednak zła analogia, lub przynajmniej analogia prowadząca w niewłaściwe miejsce. Rhees mówi: „Przyjmijmy, że mówimy o »doktrynie buddyjskiej«. Sądzę, że jeśli ktoś »ważyłby« doktrynę chrześcijańską i buddyjską – nawet zakładając, że próbuje zdecydować, która z nauk jest mu bliższa [*preferable*] – nie wyobrażam sobie, by mógł pomyśleć, że jest to kwestia świadectwa empirycznego, które faworyzowałoby jedną lub drugą.”<sup>42</sup> Każda z religii świata zapewnia język, wewnątrz którego twierdzenia mogą być oceniane, lecz przyjęcie, że religie mogłyby s a m e być oceniane według jakiegoś niezależnego zbioru kryteriów, sprowadziłoby nas z powrotem do nieporozumienia, że język, w którym czynione są roszczenia do prawdy, sam rości sobie prawo do prawdy.

Co zatem oznacza wypowiedź „Moja religia jest tą prawdziwą”, jeśli nie ma się ona wikłać w nieporozumienie? Rhees mówi:

W takiej dyskusji rozróżnienie między prawdą i fałszem nie jest jak rozróżnienie między „prawdą” i „fałszem” w fizyce czy biologii, ani też jak rozróżnienie między prawdziwym i fałszywym zeznaniem przed sądem. Innymi słowy, jeśli powiem, że judaizm jest prawdziwą religią, lub że doktryna Kościoła rzymskiego jest prawdziwą doktryną, wyrażam w tym sądzie obstawanie przy tej doktrynie, wypowiadam sąd wiary religijnej. Nie mówię, że ta doktryna jest poprawnym opisem faktów, które mogą być obserwowane niezależnie.<sup>43</sup>

Powiedzieć „Moja religia jest religią prawdziwą” jest tutaj wyrazem wiary. Jest sposobem powiedzenia „Amen”, okazania lojalności. Nie znaczy to oczywiście, że takie wyrażenie jest czymś, co c z y n i religię prawdziwą. Lecz tym, co ważne dla naszych celów, jest to, że takie wyrażenie przynależności do konkretnej religii samo jest sądem religijnym. Nie jest „uzasadniane” w świetle czegokolwiek innego, co byłoby czymś zupełnie

<sup>42</sup> R. Rhees, s. 99.

<sup>43</sup> Tamże, s. 103.

arbitralnym.<sup>44</sup> Takie wyrażenia wciąż mogą być krytykowane – jako, przykładowo, dzielące lub w niewystarczającym stopniu wrażliwe na inne punkty widzenia – lecz nie muszą być traktowane ani jako przejaw filozoficznego nieporozumienia, ani jako bazujące na niewystarczających danych.

### III

Dotąd argumentowałem, że, w świetle myśli Rheesa, język, w którym czynione są roszczenia prawdziwościowe, sam nie rości sobie prawa do prawdziwości. Na ostatnich stronach tego artykułu chciałbym zwrócić uwagę na twierdzenia wypowiedziane w e w n ą t r z religii i na pytanie, co to znaczy dla wierzącego nazwać te twierdzenia prawdziwymi lub fałszywymi. Znów dobrze będzie mieć w pamięci fakt, że istnieje więcej niż jedna religia, a zatem nie ma jednego standardu dla orzekania o takich twierdzeniach. Jak poprzednio, ukazane zostaną pewne analogie z innymi przypadkami użycia języka, takimi jak nauka, uwidocznione będą również istotne różnice. Zauważyliśmy już jedną taką różnicę: spory o prawdziwość w naukach eksperymentalnych mogą być rozstrzygane przez odwoływanie się do czegoś „zewnętrznego” względem nauki, mianowicie do rezultatów eksperymentów. Biorąc to pod uwagę, powiedzieliśmy, że religia jest raczej czymś w rodzaju matematyki. Oczywiście, stwierdza Rhees, że „nie znaczy to, iż język religii jest »odcięty« od użycia języka poza religią. Gdyby tak było, wówczas o nauczaniu religijnym, kulcie religijnym i modlitwie nie można by powiedzieć, że mają jakiś związek z prostym, codziennym życiem, które wierzący musi pro-

<sup>44</sup> Edward F. Mooney wyraża podobny pogląd na temat osądów etycznych, gdy rozważa fragment *Dziedzictwa cnoty*, w którym Alasdair MacIntyre analizuje *Albo, albo...* Kierkegaarda: „Kierkegaard chce nas utrzymać »w zawieszaniu« bez żadnych intuicji na temat dwóch »sfer«, które Kierkegaard prezentuje.” Mooney twierdzi, że taki punkt widzenia, który traktuje działających jako „całkowicie odseparowanych i wyalienowanych z wezwań płynących ze strony tak etycznej, jak estetycznej perspektywy”, jest efektem „błędneho obrazu tego, czego wymagają racjonalne rozważania.” E. F. Mooney, *The Perils of Polarity: Kierkegaard and MacIntyre in Search of Moral Truth*, w: *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, red. J. J. Davenport i A. Rudd, Open Court, Chicago 2001, s. 241. Choć Mooney interesuje się przede wszystkim powodami, dla których ktoś mógłby afirmować „etyczny” pogląd na życie zamiast „estetycznego”, podobne uwagi można poczynić względem osądu religijnego. „Skok wiary” niekoniecznie musi być ślepy.

wadzić.”<sup>45</sup> Gdzie indziej Rhees mówi, że „jeśli chcesz mieć idee religijne, muszą one brać udział w twoim życiu. Muszą w jakiś sposób być zakorzenione w innych obszarach twojego myślenia, zewnętrznych względem kultu religijnego.”<sup>46</sup>

To, co Rhees próbuje pokazać, to fakt, że dana osoba nie mogłaby być prawdziwie religijna, jeśli jej religijność byłaby całkowicie odcięta od reszty jej życia; to coś, co określa się jako „prawdziwa religijność”, determinowane jest jedynie w relacji do pewnej tradycji religijnej. „Lecz czym jest »rzeczywiste uwielbienie Boga«?” – pyta Rhees. „Możesz odnieść się do czegokolwiek poza ciągłością tradycji? Ktoś prawdziwie wielbi Boga, kiedy wielbi Boga naszych ojców. Może wydawać się całkowicie jasne, że pewne praktyki nie są tego rodzaju.”<sup>47</sup> Jak sądzę, może być to później wyjaśniane przez rozważanie rodzajów twierdzeń konstytuujących teologię. W swoich *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein nawiązał do „teologii jako gramatyki”<sup>48</sup>. Rhees rozwija tę ideę, rozważając, czy teologia jest „tylko uczeniem się, jak poprawnie wypowiadać pewien rodzaj rzeczy.” Odpowiada: „Cóż, nie widzę, w jaki sposób teologia może być czymkolwiek innym. Jeśli spróbowałbym powiedzieć w jakimś »materialnym« sensie, czym jest Bóg lub Stworzenie (...) sugerowałoby to rodzaj dociekań, w których chciałbym się dowiedzieć, czym jest Bóg, a to jest absurd. Wszystkim, co teologia może robić, jest próba wskazania (...) jak mówić poprawnie, co jest poprawną formą mówienia o Bogu.”<sup>49</sup> Rzecz jasna, w przeciwieństwie do neutralnego zadania filozofa religii, zadanie teologa nie jest tylko opisowe, lecz także normatywne w tym sensie, że wiąże się także z poparciem dla pewnej doktryny, jak i z jej wyjaśnianiem.

W innym miejscu Rhees stawia pytanie o „różnicę między idolatrią a »irreligią«”.<sup>50</sup> Z religijnego punktu widzenia oba są błędami. Lecz błędami innego rodzaju. Jak mówi gdzie indziej Rhees: „Pełnienie błędów w kwestii Boga nie jest tym samym co niewiara w Boga.”<sup>51</sup> Być idolatrami to wielbić fałszywie, podczas gdy być irreligijnym to odrzucać najistotniejsze kryteria prawdziwości i fałszywości, które idolatrami przekracza. Różni-

<sup>45</sup> R. Rhees, s. 104. Znacznie bardziej szczegółowo kwestia jedności języka potraktowana jest w artykule Rheesa: *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, red. D. Z. Phillips, Cambridge University Press, 1998.

<sup>46</sup> R. Rhees, s. 198.

<sup>47</sup> Tamże, s. 10.

<sup>48</sup> L. Wittgenstein, 1:373.

<sup>49</sup> R. Rhees, s. 44.

<sup>50</sup> Tamże, s. 32.

<sup>51</sup> Tamże, s. 53.

ca jest częściowo analogiczna do rozróżnienia między popełnianiem pomyłki w matematyce i byciem całkowitym matematycznym ignorantem.<sup>52</sup> Zauważyliśmy nieporozumienie w pytaniu, czy matematyka jest „prawdziwa”. Lecz w ewnątrz matematyki, rzecz jasna, istnieją kryteria rozróżnienia pomiędzy prawdziwością a fałszywością. Rhees mówi, że

byłoby nonsensem pytać (...) czy jest jakieś uprawnienie dla działania matematycznego w ogóle. Lecz jeśli zapytasz, czy matematyk jest uprawniony do rozwijania jego rachunków w ten sposób; lub: czy jest on uprawniony do prowadzenia obliczenia tego rodzaju podczas poszukiwania odpowiedzi na taki-a-taki problem w matematyce – wówczas użycie terminu „uprawniony” ma sens wewnątrz matematyki.<sup>53</sup>

Jak wie każdy uczeń podstawówki, nie każda możliwa odpowiedź liczy się jako rozwiązanie problemu matematycznego. Podobnie w religii istnieją rozróżnienia pomiędzy prawdziwymi i fałszywymi doktrynami, dowiadzczeniami, prorocत्वami itd., na bazie kryteriów, które należą do samej tradycji religijnej.<sup>54</sup> O idolatrze, tak jak o heretyku i fałszywym proroku, mówi się, że gwałci te reguły. Wychodzi „poza granice”. Osoba niereligijna tymczasem nawet nie podejmuje gry.

Jedną ważną różnicą między matematyką a religią jest to, że, w przypadku tej pierwszej zazwyczaj bardzo prosto przekonać błądzącą osobę do tego, że popełniła pomyłkę. W religii natomiast jest oczywiście trudno skłonić heretyka do wyparcia się herezji. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że wydaje się, iż te same kryteria – na przykład pewne teksty trakto-

<sup>52</sup> Jest jednakże pewna różnica – nieznanostwo matematyki nie jest traktowane jako grzech (być może poza pitagorejczykami). W istocie, rozróżnienie między niereligijnością a idolatrią, choć ważne, jest przecież rozróżnieniem nieostrym, ponieważ to, co ktoś może określić jako „niereligijność”, ktoś inny może nazwać np. „ubóstwieniem samego siebie”. Por. różnicę między niemoralnością a amoralnością.

<sup>53</sup> R. Rhees, s. 105.

<sup>54</sup> Ta kwestia jest pomijana przez tych, którzy twierdzą, że obiektywność prawdy polega na relacji korespondencji nie po prostu między wizerunkiem a rzeczywistością, lecz między językiem i hipotetyczną „rzeczywistością” przypuszczalnie dostępną jedynie z perspektywy zwanej niekiedy „Boskim punktem widzenia”, nazwanej jednak – z powodu błędnej metafizycznej idei Boga, którą to wyrażenie sugeruje – znacznie trafniej „punktem widzenia znikąd”. Stąd, stwierdza Trigg, moim zdaniem błędnie, że „odkąd pogląd o rozstrzygalności kwestii akceptacji jednej religii, a nie innej, został odrzucony, wszystkie kwestie prawdziwości i fałszywości (...) muszą być odsunięte na bok”. Trigg, s. 61. Rodzaj „rozstrzygalności”, do której odwołuje się Trigg, jest pochodzenia filozoficznego, a jak zauważyłem, nieobecność filozoficznej rozstrzygalności niekoniecznie czyni wybór całkowicie dowolnym. Zobacz przypis 44.

wane jako święte – mogą być interpretowane różnie. Czasami więc to, czy ktoś złamał regułę, czy nie, co wydaje się kwestią przejrzystą, zamienia się w dyskusję nad tym, czym są reguły. Strony w tej dyskusji mogą wówczas odkryć, że stoją na pozycji wyboru między różnymi doktrynami religijnymi. W tym przypadku „Taka-a-taka interpretacja jest prawdziwa” jest jak niedezorientujący sens powiedzenia „Moja religia jest prawdziwa”, które badaliśmy wcześniej. Jest to wyrażenie przynależności. Jak Rhees zauważa, „jeśli powiem »Myślę, że doktryna, którą wysuwał Augustyn, jest tą prawdziwą« – jest to właśnie p r z y j ę c i e tej doktryny, obstawanie przy niej. Nie znaczy to: myślę, że zostanie ustalone, iż fakty mają się tak, jak są opisane w tej doktrynie (jak współczesny Galileuszowi mógł powiedzieć o Galileuszowej teorii systemu słonecznego).”<sup>55</sup>

Mam nadzieję, że ten artykuł pokazał przynajmniej pewne zawiłości związane z mówieniem o „prawdzie” w relacji do religii. Starałem się uzasadnić, że język religijny s a m nie rości sobie prawa do prawdy, lecz roszczenia do prawdy są w nim wypowiedane. Jakkolwiek sugerowałem także, kontynuując myśl Rheesa, że twierdzenia takie, jak „Moja religia jest prawdziwa”, nie muszą koniecznie być traktowane jako nieporozumienia, ponieważ mogą być traktowane jako wyznania.<sup>56</sup>

*Adres do korespondencji:* Claremont Graduate University, 813 North Dartmouth Avenue, Claremont, CA 91711, USA

E-mail: richard.amesbury@post.harvard.edu

### Summary

The review refers to the Richard Amesbury's article entitled *Truth of Religion and Religious Truths*. In this article Amesbury follows Wittgenstein's late philosophy in which the meaning of the utterance is constituted by the rules of our linguistic practices embedded in the form of life we share. He claims, after Rush Rhees, that we can neither deny nor accept statement „God exists” within our religious language for this sentence utters the rule constituting the religious language. However it is possible to understand the religious language and still reject it. The point of this article is to show there are three possible senses of the sentence „God exists” and two possible senses of the opposite one „God does not exist”. Both have the natural unconfusing use as confessions, however when

<sup>55</sup> R. Rhees, s. 98.

<sup>56</sup> Jestem wdzięczny D. Z. Phillipsowi oraz anonimowemu czytelnikowi za pomocne komentarze dotyczące wcześniejszego szkicu tego artykułu.

used in metaphysical debates, become confusing. In the third use of „God exists”, which is also unconfusing, the believer refutes the skeptical confusion regarding the type of God's reality. On the other hand, the atheist can acknowledge what is meant by the reality of God and grasp the grammar of the believer and his practices. The sentence „God does not exist” has no grammatical sense as none of atheist's practices are connected with the idea of God. The last part of the article points out that there is more than one religion. There is a great number of particular theological (grammatical) systems. Each consists of different rules. i.e. certain holy scriptures and the rules of their interpretations stating the criteria of truth and falsity. Each person who adheres to a religious doctrine can say without confusion: „My religion is the true one” as a form of registering the allegiance. The Wittgenstein's framework generates at least one big problem: How can we compare the particular systems of rules while there are no general criteria? When it comes to religion: How can we say that Calvinism is closer to Catholicism than to Shiitism? Amesbury – as far as I understand – suggests there is a particular philosophical point of view which gives us the possibility of considering and comparing different systems of rules.

*tłumaczenie Jakub Gomułka*

Ks. REMIGIUSZ KRÓL

## OSOBA LUDZKA – UJĘCIE W ŚWIETLE PEDAGOGII WORONIECKIEGO

Woroniccki już na samym wstępie swej podstawowej pracy: *Katolicka etyka wychowawcza* wylicza jasno cele tworzonej w ramach tomistycznego humanizmu chrześcijańskiego – pedagogii, której z kolei nieodłączną częścią jest rekonstruowana tu tomistyczna koncepcja osoby.<sup>1</sup> Stanowisko Woronicckiego odnośnie do poziomu i stanu badań nad człowiekiem jako podmiotem działań moralnych, zmierzającym do spełnienia określonych celów, formułowane jest pozytywnie i negatywnie. Wypada zaznaczyć, iż oprócz krytycznego nastawienia autor *Katolickości tomizmu* prezentuje pewien „program naprawczy” – oparty i zakorzeniony w syntezie, do jakiej zdolny jest jedynie światopogląd chrześcijański (*resp.* tomizm).<sup>2</sup> Co więcej, to właśnie tam ów światopogląd wskazuje na możliwości realizacji nadrzędnego celu (dążności) człowieka – szczęścia wiekuistego i zbawienia. Proponowane poprzez stulecia doktryny (w postaci bądź to systemów filozoficznych, bądź to etycznych czy antropologicznych) rozmijają się – zdaniem Woronicckiego – z istotą zagadnienia, co rozumiem w całkiem konkretnych terminach: nie ujmują w prawidłowy sposób natury człowieka.

<sup>1</sup> Por. Jacek Woroniccki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, KUL, Lublin 2000, s. 7.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 1. Por. również Ryszard Polak, *Jacek Woroniccki – życie i twórczość naukowa*, w: *Człowiek w kulturze*, 1979, s. 12.

Od intelektualizmu sokratejskiego po psychologizm i „mitologizm” Lévy-Bruhla proponowane „modele” człowieka są cząstkowe – czynią z jednej (czasami arbitralnie wybranej) cechy, czy funkcji władzy poznawczej, *resp.* wolicyjnej, niczym nie uzasadnioną całość. Ten obraz człowieka – twierdzi na kartach trzech tomów *Etyk Woroniccki* – wpłynął negatywnie na formowanie człowieka, tworzenie jego charakteru: utwierdził fałszywą interpretację i zaciemnił właściwe cele. I tak, jeśliby za tomistyczną wykładnię teorii wychowania (pedagogii) (opartą o filozoficzną antropologię) uznać fakt społeczny, życie społeczne (a więc zjawisko o generalnym, a nie partykularnym charakterze) to – tak jak w człowieku – tak też i w każdej dziedzinie wiedzy i poznania dotyczącego go należy stanowczo uwzględnić zarówno czynniki wewnętrzne, ale również to, co konstytuuje całość życia moralnego, a więc szereg uwarunkowań zewnętrznych. Jest to, jak łatwo zauważyć – ów przenikający naukę Tomaszową duch uniwersalizmu – kierujący postępowaniem i rezultatami naukowymi, jak też i praktycznymi. Autora niniejszej refleksji interesuje przede wszystkim model, koncepcja podmiotu, rekonstruowany na podstawie licznych odniesień do nauki moralności i etyki. Woroniccki stwierdza: „Za przedmiot etyki uważamy (...) całe życie moralne człowieka, w pełni jego rozwoju i ze wszystkimi jego przejawami, czy to osobowymi, czy też społecznymi. (...) Podobnie i wychowaniu moralnemu wyznaczamy w naszym wykładzie centralne miejsce, oświetlając z jego punktu widzenia części etyki.”<sup>3</sup> Należy dodać, iż w tym miejscu etyka musi współgrać i współdziałać z samą antropologią.

Elementem łączącym etykę z innymi działami refleksji filozoficznej jest niepodważalny fakt, iż w centrum dociekań znajduje się zawsze człowiek: Istota działająca i to w dość szczególny sposób. Idąc za Tomaszem, Woroniccki upatruje w *ś w i a d o m y m* działaniu (postępowaniu) człowieka fundamentalnego wyróżnika (cechę inherentną) gwarantującego podmiotowi szczególną pozycję w świecie wszelkich stworzeń. Istotnym jest również sam fakt, iż owa świadomość wyjątkowości człowieka – podkreśla o. Jacek – towarzysząca każdemu czynowi, dotyczy „całości, jak i poszczególnych części” (a to – jak zobaczymy niebawem – musi odsyłać do centrum dyspozycyjnego, jakim jest w człowieku *ratio*). Co więcej, każdy (omawiany w ramach koncepcji człowieka) aspekt postępowania jest dobrowolny (tak daje o sobie znać współdziałanie woli i rozumu) i prowadzi do celu, jakim jest *resp.* powinno być, doskonalenie się traktowane przez Woronicckiego jako fundamentalne zadanie osoby ludzkiej. Uznając za

<sup>3</sup> Jacek Woroniccki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 31.



własną koncepcję tomistyczną,<sup>4</sup> Woroniecki przyjmuje zarazem jej logiczny i systematyczny sposób ujmowania i rozwiązywania problemów dotyczących tych kwestii. Współdziałanie woli i rozumu – wskazujące w każdym postępku na dobrowolność – jest ściśle skorelowane z odpowiedzialnością, bowiem czyny człowieka są zawsze w jego mocy, są wynikiem jego działań, jego wyborów i zamiarów. „Od nas zależy – pisze Woroniecki – w jakim stopniu będą one zgodne z naczelnymi zadaniami naszego życia i z zasadami, na których opiera się jego rozwój.”<sup>5</sup> Dlatego i też uznając za przedmiot filozofii moralności tę sferę postępów (świadomych, dobrowolnych i celowych), człowiek musi się – zdaniem o. Jacka – odnieść do podstawowych „obowiązków i uprawnień”, które poprowadzą osobę ludzką do „ureczywistnienia właściwego mu celu”<sup>6</sup>. A zatem wyłaniają się w tym miejscu dwa zasadnicze problemy rzutujące na całość egzystencji człowieka.

Jak każdy typ poznania, *resp.* nauki, zorientowana na człowieka (podmiot) filozofia moralności (etyka) musi operować dwoma (przejętymi z nauk Tomaszowych) podejściami: teoretycznym i praktycznym, wchodzącymi w zakres badania i ujmowania bytu – nawet jeśli „mówią” o tym, co być powinno, a nie tylko, co jest.<sup>7</sup> Dziedziny te obejmują ściśle współdziałające ze sobą władze (funkcje poznawcze) człowieka. Zgodnie z zasadą Akwinaty poziom praktyczny musi opierać się na poziomie teoretycznym (ogólnym), dokładnie w taki sam sposób, jak odbywa się to w sferze funkcji poznawczych podmiotu (uzasadniony jest również kierunek „odwrotny”: od szczegółu do ogółu). Co więcej, w celu pełnego uchwycenia i zrozumienia metody nauk praktycznych (a nauk moralnych w szczególności) należy uwzględnić kilka odrębnych stanowisk i podejść, jakie może zająć umysł stojący wobec przedmiotów. Dla tomizmu istnieje izomorficzna korespondencja (relacja) – owo *adequatio* władz poznawczych nakierowanych na przedmiot transcendentny<sup>8</sup>. Woroniecki w sposób szczegółowy przedstawia taki schemat ujęcia, wiążąc poszczególne władze z poszczególnymi przedmiotami. Istotna jest – z punktu widzenia me-

<sup>4</sup> Por. tamże. Por. również: Edward Gliński, *O. Jacek Woroniecki, „Róża Duchowna”* 1949, nr 51.

<sup>5</sup> Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 32.

<sup>6</sup> Tamże, s. 33.

<sup>7</sup> Por. tamże. Por. również: Edward Gliński, *O. Jacek Woroniecki, „Homo Dei”* 1949, nr 18.

<sup>8</sup> Por. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt. Por. również: Etienne Gilson, *Thomism*, Pax, 1960, s. 144 i n. Idzie tu, rzecz jasna, o jak najszerze ujęcie kategorii „przedmiotu”.

to logicznego – uwaga, iż „kto chce być uczonym w jakiejś dziedzinie czynu, musi łączyć obie te właściwości umysłu (...) poczucie tego, co stałe i niezmienne, z poczuciem tego, co jest względne i wciąż ulega zmianom”<sup>9</sup>. A więc, zarówno w zakresie podmiotowym, jak i przedmiotowym (w poznaniu i wykorzystaniu tego poznania) można mówić o ściślejszej korelacji (współfunkcji). Rozumiemy to za Woronieckim w ten sposób, iż dążąc do poznania przedmiotu, *resp.* zrealizowania określonego celu, da się wyszczególnić pewne etapy, fazy takiego działania. Uściślijmy: wymienione przez Woronieckiego stanowisko wychodzi – by tak to powiedzieć – od poziomu najogólniejszego (teoretycznego) i odpowiednio najogólniejszych przedmiotów. Dlatego uzasadnionym stają się badania samej istoty (natury) człowieczeństwa. W tym względzie Woroniecki odrzuca zdecydowanie wszelkie koncepcje redukcjonistyczne – sprowadzające naturę człowieka na przykład do instrumentów, popędów, woli mocy, zwyrodniałego indywidualizmu (Stirner). Przyjmując taką przesłankę, proponowaną metodą jest tutaj postępowanie analityczne (a celem wiedza najogólniejsza), uzyskana pewność natomiast (choć sama jest czymś niedostępnym dla podmiotu) będzie miała charakter metafizyczny. O podobnych celach, metodach i pewności można również mówić w drugim z omawianych tu stanowisk umysłu: wiedzy praktyczno-teoretycznej. Chociaż – precyzuje Woroniecki – różnicę stanowi tu „składnik z dziedziny praktycznej” (przedmiot, którym jest czynność dostępna dla myślącego podmiotu), a przekładając to na terminy problematyki antropologiczno-aksjologicznej (filozofii moralności w odniesieniu do koncepcji człowieka) efekty takiego ujęcia (w odróżnieniu od pierwszego) dają się spożytkować i wykorzystać przede wszystkim w sferze czynów – postępowania podmiotu.

Ważnym jest zastrzeżenie poczynione przez Woronieckiego, iż te dwa (charakteryzujące ujęcia ogólnoteoretyczne) stanowiska, choć konieczne dla człowieka, nie są jednakże wystarczające. Poniższa uwaga wyjaśni to dostatecznie jasno: „Rezultatem bowiem wiedzy teoretycznej są wiadomości ogólne i oderwane, natomiast działalność praktyczna, którą rozum ma kierować, rozwija się w warunkach konkretnych i szczegółowych.”<sup>10</sup> Toteż nie niwelując owego układu równowagi zachodzącej pomiędzy wiedzą, przedmiotem a poszczególnymi władzami podmiotowymi, Woroniecki w dwóch pozostałych stanowiskach (opisanych już, jak sam to przyznaje, w *De veritate* św. Tomasza oraz *Summie teologicznej*<sup>11</sup>), tj. wiedzy

<sup>9</sup> Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 35.

<sup>10</sup> Tamże, s. 37.

<sup>11</sup> Por. F. W. Bednarski, *Zasada konstytucyjna wartości moralnej w etyce św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1989, nr 25 (ATK), s. 61.

praktycznej habitualnej i wiedzy praktycznej aktualnej (nazwanej po Tomaszowemu roztropnością), upatruje głównego *residuum* poznania i wykorzystania tego poznania na gruncie filozofii moralności. Schemat ten ma przede wszystkim uporządkować dość zagmatwane – zdaniem naszego filozofa – relacje zachodzące pomiędzy władzami poznawczymi a przedmiotami poznania oraz efektami takich czynności. Działając w duchu syntezy, Woroniecki nie obawia się wprowadzania drobiazgowych podziałów i cesur. Nie tylko są one czymś wymaganym ze względu na przejrzystość i koherencję wywodów, ale przede wszystkim mają nam uświadomić fakt, iż etyka (filozofia moralności) musi opierać się na gruntownych, teoretycznych podstawach (uzyskanych na drodze analizy), nieodmiennie jednakże uwzględniających wzajemne fundowanie się, współdziałanie władz poznawczych, samych przedmiotów poznania, jak i celów działania. Należy zatem ująć wzajemne oddziaływanie tych składników, ich syntezę, co jakże wyraźnie widać na trzecim i czwartym poziomie omawianego schematu. Wiedza teoretyczna jest tutaj poszerzona o wymiar praktyczny i przystosowana do różnorodnych realiów życia, a pewność metafizyczna zostaje zastąpiona pewnością moralną. Analogicznie, gdy na poziomie teoretycznym mówimy o zgodności rozumu z rzeczą poznawaną, to w dziedzinie czynu (postępowania) należy mówić o zgodności (korespondencji) rozumu z prawami woli. Innymi słowy – stwierdza Woroniecki – wszelka nauka praktyczna, opierając się i wykorzystując dane teoretyczne w celu zachowania niezbędnej równowagi, musi w sposób konieczny uwzględnić praktyczny punkt widzenia (aktualną wiedzę), co można rozumieć w ten sposób, iż w dziedzinie moralności nie sposób pomijać jakiegokolwiek „żywotnego aspektu” poszczególnego życia, egzystencji danego podmiotu. (W tym stanowisku daje się niewątpliwie zauważyć wpływ – omówionych już koncepcji – Maritaina i Marcela. Oczywiście Woroniecki nie opowiada się jednoznacznie za stanowiskiem egzystencjalistycznego humanizmu chrześcijańskiego, aczkolwiek widać wyraźne wpływy metodologiczne: badanie i opis konkretnej, ludzkiej rzeczywistości na planie indywidualnym i społecznym są tutaj wyraźnie preferowane.) Przypomnijmy, iż przedmiotem opisów i analiz przedstawionych w ramach omówionego powyżej schematu jest zdolność poznawcza człowieka, traktowanego jako podmiot i zarazem przedmiot zabiegów pedagogicznych. A proponowane przez tomizm i wykorzystywane przede wszystkim na gruncie filozofii moralności – uniwersalistyczno-syntetyczne podejście narzuca swoisty rytm analizy antropologicznej. W niczym zdaje się twierdzić o. Jacek, nie przeszkadza tu wprowadzenie podziału na to, co ogólne, i to, co szczegółowe. Pierwszy element jest nieodłącznym

składnikiem każdego postępowania moralnego, drugi ujmuje przede wszystkim oddzielne kategorie czynów. Ale tak jak sam człowiek jest syntezą, złożeniem „nierozrywalnym”, tak i na płaszczyźnie poznania daje się zauważyć działanie tej jedności, co zostaje odzwierciedlone w każdym czynie, a konkretnie: w celu danego czynu. Ten ostatni – jako czynnik określający – musi być dobrowolny i odpowiedzialny. Zatem rozumny, jak wszelkie postępowanie podmiotu ludzkiego: „W każdym czynie – stwierdza Woroniecki – można odkryć pewien cel, w każdym będzie jakaś działalność rozumu, woli, uczuć, pamięci i wyobraźni, a każdy będzie w pewnym stosunku do prawa moralnego i zostanie dokonany z mniejszą lub większą sprawnością.”<sup>12</sup> Do tych zagadnień powrócimy jeszcze w innym kontekście, teraz jednakże chcielibyśmy podkreślić fakt następujący: całościowe (bez względu na wymienione podziały i schematy ujęć) podejście jest w najgłębszym przeświadczeniu Woronieckiego możliwe jedynie na gruncie tomistycznym. Po pierwsze, ze względu na koncepcję podmiotu (człowiek jako złożenie), po wtóre, ze względu na cel działań (świadomych, rozumnych, dobrowolnych i odpowiedzialnych). Czyż nie sam duchowy mistrz Woronieckiego sformułował to najdosadniej: *motus creaturae rationalis in Deum*, uznając w ten sposób wznoszenie się stworzenia rozumnego do Boga jako jedyny warty ludzkiego wysiłku cel, którego osiągnięcie stanowi kres ludzkich wysiłków. Dlatego też badacz tomistycznej myśli Woronieckiego musi być wyczulony na owego ducha syntezy (łączenie elementów teoretycznych z praktycznymi), ducha, którego autor *Katolicyzmu tomizmu* jakże słusznie opatruje mianem dopełnienia. Jest ono możliwe tylko w ramach chrześcijańskiej etyki (*resp.* chrześcijańskiej antropologii), której solidne fundamenty odnajdujemy w nauce Akwinaty. Przekracza ona partykularne podejścia, proponując harmonijne łączenie się w jedną całość wielu płaszczyzn i ujęć. Co istotniejsze, podejście takie, powtórzmy raz jeszcze, przytaczając słowa Woronieckiego, uczy, iż „postęp myśli filozoficznej jest o wiele bardziej funkcją społeczną niż indywidualną”<sup>13</sup>. A zniwelowanie antyspołecznych zasad, wybujałego indywidualizmu, „rwących łańcuch myśli ludzkiej i łamiących solidarność wysiłków ludzkich”<sup>14</sup>, gwarantuje dotarcie do prawdy: o świecie, człowieku i jego dążnościach. Tej właśnie prawdy, a nie nierealnego ideału oryginalności będzie poszukiwał i opisywał ją badacz typu Woronieckiego, by dojść

<sup>12</sup> Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 46. Por. również: tenże, *Rozwój osobowości człowieka*, (maszynopis) Archiwum Prowincji Dominikanów, IV, 2050, s. 80.

<sup>13</sup> Tamże, s. 53.

<sup>14</sup> Por. tamże.

do systematycznego i syntetycznego wyartykułowania filozofii moralnej, która wzniesie się ponad wszelkie podziały, ujmie całość istotnych elementów i będzie otwarcie głosiła zasadę uniwersalizmu. I my również podążymy za tymi wskazaniem w trakcie naszej rekonstrukcji modelu człowieka, *resp.* jego istoty, w myśli Woronieckiego.

Przejdźmy zatem do istotnej kwestii, odtwarzając tok wywodów Woronieckiego. Ustaliliśmy już podstawowe fakty odnośnie do koncepcji osoby, którą filozof nasz przedstawia w ścisłym związku z wykładnią św. Tomasza. Ujmując owo *suppositum* na tle świata, złożonej i zaskakującej nas niekiedy danej rzeczywistości, Woroniecki w czynach, postępowaniu dobrowolnym i świadomym upatruje fundamentalnej cechy oddającej dynamiczny charakter bytu ludzkiego. Dokonując wyborów, rozważając środki i cele, człowiek – dokładniej – istota życia człowieka<sup>15</sup>znaczona jest świadomą celowością, a zatem należy wsłuchać się uważniej (niż czynią to filozofowie moralności o innych orientacjach) w przesłanie tomizmu i postawić trzy pytania odnośnie do ludzkiej rzeczywistości. Są one nader ważne, gdyż odpowiedź na nie wyjaśni przebieg naszej egzystencji jako istot wolnych i świadomych, a więc rozumnych. Stąd też, zanim badacz przeanalizuje strukturę władz osoby, musi podporządkować jej temu, co już Arystoteles ujmował w kategoriach *telos*, a św. Albert i jego uczeń w kategoriach szeregów celów podporządkowanych ściśle temu jedynemu i najważniejszemu. Owe trzy kwestie, które Woroniecki stawia w kontekście działań osoby, to, po pierwsze, kwestia dotycząca całości i części, a mianowicie interesujące nas tutaj zagadnienie synergii, współfunkcji władz poznawczych człowieka „przełożonych” na kategorie czynów. Innymi słowy, podnosi się kwestię możliwości w pierw uchwycenia, a później zrozumienia celowości obecnej w całości, bądź też tylko w części życia człowieka. Drugie pytanie dotyczy natury i istoty tego celu, trzecie natomiast porusza problem ludzkiego stosunku, odniesienia się do tego celu.

W trzech partiach swych rozważań: ekspozycji, pytaniach i odpowiedziach (a jest to charakterystyczna dla Woronieckiego metoda badawcza) autor dokonuje szerszej refleksji – zresztą tak czynią tomiści, odnosząc konkretne, zdawałoby się niekiedy „pojedyncze”, partykularne zagadnienia do jakiegoś obszerniejszego regionu zagadnień. Tak więc, stwierdza nasz filozof, celowość dostrzegamy niemalże na każdym kroku, w każdej dziedzinie rzeczywistości – ludzkiej i pozaludzkiej. Wiąże się to z niekwestionowalnym faktem, iż każda istota (stworzenie) musi podlegać prawom

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 63.

rozwoju, musi „zdradzić” – by tak to ująć – cel, do którego zdąża. Ale – uzupełnia od razu Woroniecki – to, co widoczne w świecie wszelkich stworzeń, nabiera szczególnego znaczenia<sup>16</sup> odnośnie do człowieka. Jest to niejako niezbywalny, inherentny jego naturze rys, powiedzmy – ontologiczny. Jedynie człowiek – idzie za Tomaszem Woroniecki – na tle całej rzeczywistości jest zdolny do poznania (rozumowego ujęcia) owego celu, do którego zmierza, *resp.* ma zmierzać i wypełniać go.<sup>17</sup> Ważkim staje się tu zwrócenie uwagi na fakt, iż dotyczy to świadomej (a nie przypadkowej, kontyngentnej) celowości. W tym miejscu autor powołuje się na ten fragment nauk Akwinaty dotyczący bytu ludzkiego ujętego w ścisłej korelacji do celów. Wiemy już, iż realizm św. Tomasza obejmuje wszelkie aspekty tego, co istniejące, a zasada analogii pozwala nam na zastosowanie tej nauki do samego człowieka (podmiotu). Każdy byt to złożenie metafizyczne (materia i forma; możność i akt). Ten aspekt filozofii arystotelesowskiej został przez św. Tomasza zaakceptowany, jednocześnie uzupełniony kapitalnym wyróżnieniem dotyczącym istoty i istnienia. Potrójne zatem złożenie metafizyczne prowadzi do uznania bytu jako tego, co jest „posiadając” istnienie. Innymi słowy, forma w bycie tworzy istotę bytu i „przynosi” do bytu istnienie. Oznacza to m.in., iż tworząc istotę bytu, sprawia, iż byt jest tym, czym jest, a co więcej (aspekt tu bodaj najważniejszy), wyznacza bytu jego cele. Św. Tomasz rozumie to w ten sposób, iż wszelki byt (nawet ten, który jest pozbawiony poznania) działa ze względu na jakiś cel, co wprost przekłada się na „jakieś dobro”. Dlatego też i w antropologii tomistycznej tak istotnym jest stwierdzenie, iż natura człowieka musi być również u c e l o w i o n a.<sup>18</sup> Stworzenie, jakim jest człowiek, zostało obdarzone swoistą energią, dynamizmem, widocznym i przejawiającym się niemalże w każdej dziedzinie życia. A dzięki sile poznawczej podmiot jest w pełni świadomy, iż jest wyrazem pragnienia pewnego dobra, które „działa” nawet wtedy, gdy człowiek kieruje się ku złu. Wynika stąd, iż wedle nauki Akwinaty czegokolwiek pragnie podmiot (osoba), pragnie tego jako dobra. Jednocześnie człowiek jest świadom, iż pragnienie i dążenie do dobra cząstkowego nie jest go w stanie zaspokoić. Stwierdzenie, iż przy zaspokojeniu dobra cząstkowego nadal czegось jeszcze będę pragnął, świadczy o dogłębnym zrozumieniu konstrukcji wewnętrznej człowieka (mamy tu na

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 63.

<sup>17</sup> Por. Ryszard Rybka, *Rola cnót politycznych w aktualizowaniu dobra wspólnego wg św. Tomasza*, „Studia Theologica” 2000, nr 38 (UKSW), s. 1.

<sup>18</sup> Por. Jerzy Gałkowski, *Aktualność o. Woronieckiego*, „Więź” 1988, nr 4. Por. również Czesław Strzeszewski, *Koncepcja chrześcijańskiego porządku społecznego*, „Chrześcijanin w świecie” 1981, nr 13, s. 53-61.

myśli, rzecz oczywista, te prawdy, które odnajdujemy w dziele Tomaszowym i w późniejszych interpretacjach neotomistycznych). Gdyby posłużyć się schematem, można przedstawić tę kwestię następująco: człowiek-dobro (*resp.* dobro częściowe) i Dobro Pełne. Innymi słowy, w dążeniu do spełnienia (realizacji) dobra częściowego – zdaniem tomistów – da się dostrzec przejaw dążności do Dobra Pełnego. Idzie tu zatem o „nasylenie” pragnienia, które nie będzie musiało już więcej niczego pragnąć (pożądać). Logika wywodów Akwinaty jest jasna. To, czego tak naprawdę pożadam, to właśnie stan, w którym nastąpi całkowite spełnienie. Co więcej – zdaje się pytać św. Tomasz – gdyby takie całkowite nasylenie w ogóle nie istniało, to czy podążałbym do niego, czy byłbym zdolny pragnąć czegokolwiek? Mocą jakiego dynamizmu pragnąłbym w ogóle? Przecież nie sposób odpowiedzieć na tę kwestię w ten sposób, iż pragnąłbym mocą owych dóbr częściowych. W takim to przypadku w istocie niczego nie mógłbym pragnąć, bowiem przy sposobności pierwszego przygodnego nasylenia byłbym zaspokojony, a moje pragnienie „ugaszone”. A jednak – co potwierdza doświadczenie – pragnienie istnieje nadal. Co dzień doświadczamy stanu, w którym czegoś pragniemy, czegoś pożądamy. Musimy zatem pragnąć czegoś więcej, ale zgodnie z koncepcją prymatu istnienia musimy pragnąć takiego bytu, który „jest”, „ma istnienie”.<sup>19</sup> Bowiem tylko to, co istnieje, może wzbudzić nasze pożądanie. Coś, co nie ma istnienia, nie wzbudzi pragnienia. Analogicznie: poprzez istniejące realnie przedmioty częściowego pożądania muszę uświadomić sobie istnienie takiej rzeczy, która wzbudza owo nieskończone i niezaspokojone pożądanie. Nie może ono powstać z niczego. Nieskończone pragnienie musi mieć gdzieś swoje źródło. Nie jestem nim ja sam, bowiem sam sobie swego pragnienia nie wytwarzam. Dzieje się wręcz na odwrót, codziennie bowiem „walczę” ze swoim pragnieniem, „proponując” mu coraz to nowe częściowe dobra. Ale owo pragnienie (nawet po częściowym zaspokojeniu) ciągle istnieje i „pragnie”. A więc jego źródłem nie mogą być rzeczy (istności) mnie otaczające. W takim bowiem przypadku zaspokojenie nastąpiłoby dzięki jakimś dobru skończonemu. Moje doświadczenie jest jednak inne. Nie dotąd nie nasyciło mnie tak mocno, aby owo pragnienie ustało. Jest zatem oczywiste, iż to, co może nasycić moje pragnienie, musi być nieskończone. Stąd wynika, iż rzecz wzbudzająca to pragnienie musi być nieskończona i musi istnieć, skoro ma moc wywoływania skutku, jakim jest moje nigdy niezaspokojone pragnienie.

<sup>19</sup> Por. Emil Brehier, *Ya-t-il une philosophie chretienne*, „Revue de la Metaphysique”, Avril 1932.

Woroniecki nie pozostawia w tym względzie żadnej wątpliwości. Działając (a wiemy przecież, iż idzie tu zawsze o postępowanie dobrowolne i świadome), człowiek wybiera środki do tego działania (*resp.* działań), musi je niekiedy zmieniać, ulepszać – ale zawsze towarzyszy temu moment refleksji, zastanawiania się. Tak więc można zasadnie stwierdzić, iż widać w tym element odpowiedzialności, tak przecież charakterystycznej dla działań człowieka. By ową požądawczą dążność do celu jeszcze lepiej uchwycić, Woroniecki po wprowadzeniu elementu refleksji, jako czegoś – by tak powiedzieć – nadrzędnego (spajającego działania), rozkłada całość działań na dwie fazy: pierwsza (wewnętrzna) to zamiar, druga natomiast to wykonanie (uskutecznianie) tego zamiaru (a więc coś zewnętrznego). Są to niejako – by posłużyć się metaforą naszego filozofa<sup>20</sup> – owe łańcuchy, których ogniwa to pojedyncze akty człowiecze. Ale należy bezwzględnie pamiętać, iż ściśle łączą się one ze sobą, bowiem nakierowane są na jeden cel, konkretnie – jego realizację. Woroniecki uważa, iż da się przejrzeć – w mnogości działań – ów cel uchwycić. Jeszcze inaczej, działania „nakierowują się” na jakieś dobra (co zresztą wpływa różnicująco na istotę, charakter naszych czynów.). Słowem, to właśnie cel nadaje każdemu czynowi ludzkiemu jego właściwość, kierunek i wartość. Należy od razu zauważyć, iż Woroniecki analizuje tę problematykę w kontekście interesującym go najżywniej, tj. na gruncie filozofii moralności ściśle sprzężonej i „zsynchornizowanej” z problematyką antropologiczną. Dlatego też stwierdzając, iż to w „studium etyki”<sup>21</sup> widać tak rażące błędy w ujęciu tego zagadnienia celowości (są np. takie teorie, które podkreślają jedynie czynniki formalne postępowania, a nie celowościowe), możemy wyciągnąć wniosek, iż owe błędy będą również widoczne na gruncie koncepcji człowieka. Pokróćce, jeśli człowiek – traktowany jako złożenie – jest bytem świadomym, rozumnym, odpowiedzialnym, to nie może kierować się w swym postępowaniu jakimiś czynnikami formalnymi, lecz musi „mieć cel”, jako to, co tym postępowaniem steruje, będąc jego inspiracją i siłą napędową. W tym miejscu można zasadnie sformułować tezę, iż prezentowana przez o. Jacka tomistyczna koncepcja osoby idzie „ręka w rękę” z etyką (filozofią moralności). Ta z kolei nie jest jakimś sztucznym i wydumanym zbiorem – jak ciągle podkreśla o. Jacek – formułek czy pozbawionych odniesienia do konkretnego życia norm, ale etyką żywą, pokazującą, jak działać, etyką kształtującą charaktery. Tak więc, ze swej istoty musi ona przeistoczyć się

<sup>20</sup> Por. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 64.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 65. Por. również: Tomasz Stokłosa, *Koncepcja osoby w filozofii Tomaszowej z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2001, nr 1.

i przybrać charakter etyki konkretnych *telos*. Rozumiemy to w ten sposób, iż skoro ów cel jest czymś najważniejszym (jako cecha świadomego, refleksyjnego działania podmiotu), to należy zrobić wszystko, by go dobrze uchwytać, ująć, opisać i zastosować. W tym miejscu Woroniecki nakazuje realistyczne badanie rzeczywistości ludzkiej.

Poprzez sfery dostępne naszemu poznaniu trzeba dojrzeć coś nadrzędnego, naczelnego. Uznając metodę Tomasza (analogię i syntetyczne porównanie) za własną, Woroniecki proponuje poszukiwanie koniecznych połączeń, relacji, stosunków występujących między poszczególnymi celami, bowiem postępowanie nasze składa się nie tylko z pojedynczych czynów oderwanych od siebie, ale jakby z łańcuchów, w których cel każdego poszczególnego czynu jest „ogniwem łączącym go z następnym, czyli środkiem koniecznym do uzyskania innego dalszego i ważniejszego celu”<sup>22</sup>. Widać tu znakomicie „pracującą” zasadę filozofii tomistycznej: rzeczywistość jest ściśle sprzężonym układem, jest zhierarchizowana i zsynchronizowana w swej wielopoziomowości. Co więcej, każdy fragment rzeczywistości wykazuje swoistą ciągłość (formalną i materialną)<sup>23</sup>, ale przede wszystkim teleologiczną. Interpretujemy to za tomizmem następująco: w każdym, nawet, zdawałoby się, niepozornym fragmencie rzeczywistości daje się „dostrzec” (poznać) pewien cel, ale jest on podporządkowany celowi naczelnemu. Co więcej, bez tego ostatniego nie dojrzelibyśmy owych ogniw pośrednich, które – co przez cały tok wywodu podkreśla o. Jacek – są z nim w relacji zależności. A skoro tak, to czyż owa prawidłowość nie dotyczy spraw człowieczych: jego zamiarów, wyborów, decyzji i postępków?

Zgodnie z zasadami tomizmu uznawanymi przez Woronieckiego (co jasno widać na gruncie jego antropologii) życie ludzkie, a więc z konieczności sam podmiot (osoba ludzka), jest zawsze w relacji do jakiegoś celu (celów), mało tego, musi ono je realizować. Jest to – by przytoczyć celne określenie Woronieckiego – spoiwo naszych rozumnych działań. Ale najbardziej interesującym jawi się to, co naczelne, prymarne w świecie celów. Bowiem już sama analiza życia ludzkiego wskazuje, iż to, co pośrednie (owe ogniwa w łańcuchu), jest kolejno eliminowane, odpada i traci na wartości.<sup>24</sup> Być może, człowiek jako byt nie posiadający wiedzy absolutnej, jako stworzenie „wypełniające” swą istotę może nie dostrzegać w całej

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 65.

<sup>23</sup> Por. tamże. Por. również: Mieczysław Krąpiec, *Byt i istota* (wstęp do tłumaczenia *De ente et essentia*, Lublin 1994).

<sup>24</sup> Por. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 68.

rozciągłości tego faktu, to jednak człowiek (tak jak nauczał Tomasz) jest swoistego rodzaju zadaniem płynącym od Boga. Ma zatem być ludzki pewną rolę do odegrania w świecie i właśnie ten fakt tak wyraźnie odróżnia go od innych stworzeń. W całym łańcuchu dążności – akcentuje Woroniecki – da się zatem dostrzec cel nadrzędny. Jest to szczęście – *beatitudo*, gdy idzie (na pierwszy rzut oka) o nasze pragnienia. Dostrzegli to już starożytni (epikurejczycy i stoicy), dostrzegają to również nowożytni filozofowie, lecz nie zauważają oni, iż cel tego dążenia nie powinien pozostawać w sferze li tylko subiektywnej. Dlatego też i Woroniecki poddaje surowej ocenie XIX-wiecznych utylitarystów. Intelktualną przesłanką tego prądu – jako filozofii moralności i etyki – jest według Woronieckiego dążenie do doskonałości. Sam ten termin nie budziłby żadnych wątpliwości naszego filozofa, gdyby nie fakt, iż doskonałość została utożsamiona z wąsko rozumianym szczęściem. Przez owo zawężenie terminu autor *Katolickiej etyki* rozumie sprowadzenie szczęścia do opozycji dwóch niejako naturalnych stanów natury człowieczej: przykrości i przyjemności. Czołowy przedstawiciel tego kierunku – Bentham (a później Mill) – oparł zasady utylitarystycznego na rzekomo towarzyszącej od zarania człowieczeństwa dążności do eliminacji przykrości. W takiej wersji owego hedonizmu widać jednakże próbę zracjonalizowania tej potrzeby. Innymi słowy, cała koncepcja Benthama opiera się na zdroworozsądkowej zasadzie rozumu, który to – jak stwierdza Bentham – nakazuje nam posługiwanie się zasadą użyteczności jako środkiem do zapewnienia szczęśliwości. Każdy wybór, intencja, a *summa summarum* wynikły z nich czyn musi być mierzony (*ergo* oceniany) ze względu na wywoływane skutki. Jeszcze inaczej: słuszność czynu to nic innego jak miara użyteczności, którą to utylitarysty sprowadzają do ogólnego stanu zadowolenia: unikania napięć i eliminacji przykrości. Wartością nadrzędną będzie tutaj – jak łatwo się domyśleć – minimalizacja przykrości, a maksymalizacja przyjemności. Zdaniem Woronieckiego jest to bardzo ograniczona, by nie powiedzieć, spłaszczona koncepcja dobra. Co więcej, poprzez apel, czy też odwołanie się do rozumu, taka konwersja ma być powszechnie zrozumiała, a w efekcie prowadzić do ponadindywidualnych zachowań w skali społecznej. Autor *Katolickiej etyki* krytykuje przede wszystkim sposób budowania takiej koncepcji dobra–szczęścia, której nie może przyjąć nie tylko ze względu na przesłanki (założenia) doktrynalne, ale przede wszystkim ze względu na samą koncepcję człowieka. Woroniecki–tomista zwraca uwagę na zbyt jednostronne potraktowanie zarówno samej istoty człowieczeństwa, jak i też reprezentującej tę ostatnią jednostki ludzkiej. W ujęciu utylitarystów – podkreśla Woroniecki – człowiek został sprowadzony do swoistego rodzaju

mechanizmu nakierowanego na realizację swoich interesów. Naczelnym motywem (bo i owe interesy zostały sprowadzone do podstawowych zachowań) jest tutaj unikanie przykrości, na przykład rozmaitego rodzaju kar za wszelkie odchylenia od norm. Podstawowym błędem popełnionym przez utylitarystów jest zatem uznanie subiektywnego doznania (przykrości i przyjemności) za przekładalne na dobro i powinność.

Jako tomistę Woronieckiego interesuje przede wszystkim sfera obiektywna, uniwersalna dążeń ludzkich. Woroniecki otwarcie powołuje się w tym względzie na naukę św. Tomasza, wiernie przytaczając jego słowa: celem człowieka jest autentyczne, prawdziwe szczęście – ostateczny cel, a za takowy Woroniecki przyjmuje „wielki cel całego naszego życia”,<sup>25</sup> który jest Dobrem, zdolnym za jednym razem dać nam całkowite i niezmiennie szczęście. Poświęćmy zatem jeszcze raz nieco uwagi temu „przedmiotowi”.

Cała (dostępna i obejmowana przez człowieka) hierarchia bytów (relacji i powiązań) jako przedmiotowego „pożądania” i dążenia wyróżnia się następującymi – by tak to ująć – charakterystykami. Do naczelnej z nich należy fakt, iż ów „przedmiot” pożądania nie jest odniesiony do czegoś innego: jest samodzielny, jest pożądany dla siebie samego. Co więcej, jako dobro doskonale jest on zdolny zaspokajać wszelkie aspiracje duszy wszystkich ludzi. Jest również zdolny do eliminowania zła, braków i niedostatków, które pojawiają się w rozmaitych momentach realizacji „pośrednich”, cząstkowych dóbr i wartości. Jest zatem to Dobro miarą, którą przykładamy do dóbr świata – miarą, która pozwala nam (co istotniejsze – wskazuje) na dokonanie prawdziwych wyborów. Nic, ale to dosłownie nic, nie może konkurować i współzawodniczyć z owym Dobrem – Celem ostatecznym i naczelnym życia człowieka. Zgodnie z przyjętą metodologią badawczą (porównania, eliminacji, analogii i syntezy) Woroniecki – filozof moralności wskazuje na pozorne, doczesne i iluzoryczne dobra. Mogą one zająć uwagę człowieka, wypełnić jego życie, ale – jak wskazuje znajomość praktyki życiowej – nigdy nie doprowadzą do autentycznego szczęścia – wartości nieosiągalnej ani przez władzę, ani zaszczyty, teoretyczną wiedzę czy sztukę. Są one bowiem czymś zmiennym, przemijającym i, co tu ukrywać, także względnym.<sup>26</sup> Co więcej, to właśnie z nimi związane są wszelkie niepokoje, niepotrzebna walka wewnętrzna. Jak stwierdza Woroniecki, wywołuje ona silne sprzeczności, niszcząc równowagę wewnętrzną (np.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 72. Por. również: Antoni Stępień, *Zagadnienie Boga*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 85-95.

powodując dominację sił zmysłowych nad rozumowymi). Słowem, od szczęścia i dobra naczelnego raczej oddalają niż doń prowadzą. Nawet ćwiczenie w cnocie uzmysławia nam, że „nie ona sama przez się może być celem ostatecznym, że wiedzie wyżej, do jakichś dóbr wyższego rzędu”<sup>27</sup>, a więc raz jeszcze zachodzi nagląca potrzeba odszukania źródła prawdziwego szczęścia – celu wszystkich ludzi.

Woroniecki nie pozostawia cienia wątpliwości co do charakteru, jak i teoretycznego uzasadnienia tak rozumianego dobra, stwierdzając, iż „należy więc znaleźć takie źródło szczęścia, którego ułatwianie innym nie tylko nie wykluczałoby uzyskania go dla siebie, ale przeciwnie, które by sprawiało, że się samemu jeszcze obficie z niego będzie czerpać. To rozwiązanie znajdziemy właśnie w etyce chrześcijańskiej, dzięki jej głębokiemu podłożu społecznemu.”<sup>28</sup>

Woroniecki umiejętnie łączy drogę prawd objawionych z prawdami uzyskanymi w poznaniu, po to – jak pamiętamy – by ową wiedzę spożytkować. Jest to działanie praktyczne, ale o uniwersalnym charakterze, czy raczej uniwersalny cel starające się osiągnąć. Przez prawdę o Bogu Stworzycielu, Bogu Ojcu i dobroczyńcy dochodzimy – twierdzi o. Jacek – do syntezy właśnie prawd objawionych z danymi filozofii systematycznej o racjonalnym podłożu. Przez tę ostatnią nasz autor rozumie myśl, która nie poddała się upływowi czasu, nie została skorumpowana – słowem – wytrzymała wszelkie próby.<sup>29</sup> To właśnie katolickość tomizmu – fundament chrześcijańskiej etyki – może w obecnej dobie prowadzić podmiot ku temu celowi: zbawieniu duszy i połączeniu jej z Bogiem – Dobrem, Pięknem i Prawdą. Woroniecki przestrzega, iż tego połączenia się z Bogiem nie osiąga się poprzez „obrazy i wyobrażenia”, sentymenty i odczucia, wszelkie dobra doczesne (o ogromnej rozpiętości i pozornym bogactwie) nie tworzą i nie utrwalają cnót. Zapewne naszemu filozofowi idzie tu o taki akt poznawczy, stanowiący jedność umysłu i wiary, rozumu i współpracujących z nim zmysłów, bo przecież świata materialnego nie da się pominąć. A taki cel – dla człowieka – jest wart wszelkich zabiegów: ujrzeć i poznać Boga jak siebie samego – nawet, gdyby te Pawłowe słowa nie były realizowalne tu, na ziemi. Połączenie Stworzyciela ze stworzeniem nie jest na nasze siły, nie jest do urzeczywistnienia. Ale należy je traktować jako ów cel „wytyczający bieg” tej dążności tożsamej z naczelnym celem i dobrem podmiotu

<sup>27</sup> Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 73.

<sup>28</sup> Tamże, s. 74.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 79. Woroniecki posługuje się w innym miejscu terminem „klasyczny”, co ma oznaczać perenialny w odniesieniu do charakteru tej refleksji filozoficznej.



tu. Samym *telos* nie da się zniwelować wszelkich partykularyzmów, empiryzmów, hedonizmów – one tylko wzmagają niepotrzebne i rozprasające człowieka emocje. Nie usunie ich również taka formacja myślowa, jak na przykład kantyzm – oparty na nieprzekraczalnym antagonizmie szczęścia i obowiązku, tak jak systemy poprzednie zostały oparte na sprzeczności szczęścia i braku możliwości jego realizacji. Słowem, to wszystko, co nie jest, *resp.* nie może być, uniwersalne w sensie owego *katholon*, nie wskaże człowiekowi celu (a zatem Prawdy, Dobra i Szczęścia), bowiem wszelkie antagonizmy zostają (mogą być) rozwiązane tylko w jedności samego Boga. To On staje się celem naszego poznania, jako przedmiot mogący zapewnić nam szczęście – nam, to znaczy wszystkim ludziom.<sup>30</sup> Stąd też, element etyczny musi zostać złączony m.in. z elementem poznawczym, bowiem to człowiek przez swe *ratio* ma się wznieść ponad to, co zmysłowe, jednostkowe, by realizować to zadanie. Innymi słowy, podmiot musi kierować się obiektywnymi względami dobra samego w sobie, zatem podporządkowywać cele podrzędne celom nadrzędnym. Jest to również – podkreśla Woroniecki – obowiązek społeczny człowieka „wobec całego stworzonego świata, który tylko za pośrednictwem człowieka może spełnić swe zadanie, dotrzeć do swego celu”<sup>31</sup>. A jest to cel, w którym – jak ciągle podkreśla nasz autor – skupiają się wszelkie autentyczne aspiracje nie tyle pojedynczej jednostki, co ludzi, bożych stworzeń mających spełnić obowiązek „dotarcia” do Boga, by czuć się szczęśliwymi. Bowiem – zastrzega Woroniecki – „etyka chrześcijańska bynajmniej nie żąda znieczulenia na te różnorodne zadowolenia”<sup>32</sup>, nie każe rezygnować z tego, co konieczne do życia, ale z drugiej strony „żąda czynnego baczenia, aby poszukiwanie szczęścia we wszystkich dziedzinach życia doczesnego nie przekraczało dozwolonych granic i nie wysuwało się na miejsce naczelnej pobudki decydującej o wszystkim”<sup>33</sup>.

Stąd też, to syntetyczne ujmowanie zadań i celów bytów ludzkich wytycza – w ujęciu tomistów – bieg życia podmiotu. Problem (tak trudny do jednoznacznego rozwiązania w dziejach europejskiej i światowej myśli) wydaje się zyskać jasno i wyraźnie określony wymiar. Realizacja nadrzędnego celu (co dla tomisty nie oznacza pominięcia konkretnej rzeczywistości i uwarunkowań z nią związanych) odbywa się przez człowieka, dla niego i poprzez świat, w którym istniejemy jako stworzenia Boga. Dla Tomasa, jak i dla jego uczniów miłość do Boga dla niego samego to rozwią-

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>31</sup> Tamże, s. 87.

<sup>32</sup> Tamże, s. 90.

<sup>33</sup> Tamże, s. 94.

zanie wielu antynomii, to wreszcie ciągle „ruch ku”, wznoszenie się ku Bogu jako to, co właściwe istocie człowieka.

### Zusammenfassung

Woroniecki zählt klar schon am Anfang seiner grundlegenden Arbeit „Katholische Erziehungsethik, Ziele der im Rahmen thomistischen christlichen Humanismus bildenden Pädagogik auf, deren wieder immanenter Teil die hier rekonstruierte thomistische Konzeption der Person ist. Die Stellung von Woroniecki in Bezug auf das Niveau und den Stand der Untersuchungen über den Menschen als Subjekt der moralischen Tätigkeiten, die zur Verwirklichung der bestimmten Ziele anstreben, ist positiv und negativ formuliert. Es ist zu betonen, dass außer der kritischen Einstellung des Autors „Katholizität des Thomismus“, präsentiert ein Reformprogramm gestützt auf der Synthese und eingewurzelt in der Synthese, zu der lediglich die christliche Weltanschauung ( Thomismus) fähig ist. Eben dort weist diese Weltanschauung auf die Möglichkeit der Realisierung des übergeordneten Ziels (der Bestrebung) des Menschen – auf das ewige Glück und die Erlösung hin. Die durch Jahrhunderte hinweg vorgeschlagenen Doktrinen (in Form philosophischer, ethischer oder anthropologischer Systeme) gehen nach Woroniecki an dem Verständniswesen vorbei. Dies versteht ich unter ganz anderen Termini. Sie fassen nicht in richtiger Weise die Natur des Menschen.

Von Sokrates- Intellektualismus über Psychologismus und Mythologismus von Levy-Bruhle sind die vorgeschlagenen „Modelle, des Menschen partiell. Sie machen aus einer manchmal arbiträr gewählten Eigenschaft oder Funktion der volitionalen Machterkenntnis, begründen nicht das Ganze. Dieses Bild des Menschen – behauptet in seinen drei Bänden Woroniecki – beeinflusste negativ die Formierung des Menschen, die Bildung seines Charakters, bestärkte die falsche Interpretation und verdunkelte eigentliche Ziele. Wenn man nach der thomistischen Auslegung der Theorie der Erziehung (Pädagogik) (gestützt auf der Anthropologie) die soziale Tatsache anerkennt, das soziale Leben (also Erscheinung mit generellem nicht partikulärem Charakter), also so wie im Menschen und in jedem Bereich des Wissens und der Erkenntnis, der ihn betrifft, sind sowohl innere als auch äußere Bedingungen, die das ganze Moralleben konstituiert. Es ist einfach zu bemerken, dass der die Lehre von Thomas durchdringende Geist des Universalismus das Handeln und die wissenschaftliche und praktische Resultate leitet.

REMIGIUSZ KRÓL, dr filozofii, ksiądz katolicki, absolwent Wydziałów Filozoficznych KUL i UJ. Jego rozprawa doktorska poświęcona była analizie ontologicznej i aksjologicznej filozofii osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki.



Ks. JAN DZIEDZIC

## FILOZOFICZNO-SPOŁECZNY KONTEKST SPORU O EUTANAZJĘ

### WSTĘP

W ostatnich latach dyskusja wokół eutanazji staje się coraz bardziej ożywiona. Powodem tego jest jej legalizacja w Holandii i Belgii oraz zezwolenie na samobójstwo wspomagane w stanie Oregon w USA.<sup>1</sup> Według opinii zwolenników eutanazji o wartości życia decyduje jego jakość. Inspirowani utylitaryzmem, popierający eutanazję uważają, że jest ona korzystna dla pacjenta, gdy dotyka go nieznośne cierpienie. Absolutyzując wolność, sądzi się, że każdy człowiek ma prawo podejmować suwerenne decyzje dotyczące własnego życia i momentu swojej śmierci.<sup>2</sup> W tym kontekście twierdzi się, że jeśli pacjent nie jest zdolny do świadomego wyrażenia woli, a ogromnie cierpi, lekarz może domniemywać, że chory życzyłby sobie śmierci, gdyby mógł to wyrazić.<sup>3</sup> Eutanazja byłaby więc wyjściem naprzeciw potrzebom umierających, gdyż dokonujący jej postrzegani są jako humaniści wrażliwi na ból.

<sup>1</sup> Prezentowany artykuł jest materiałem, który zostanie wykorzystany w szerszym opracowaniu, w przygotowywanej książce pt. *Spór o eutanazję*.

<sup>2</sup> Por. K. Szczygieł, *Eutanazja we współczesnym kontekście kulturowym*, w: K. Gryz, B. Mielec, *Chrześcijańskim wobec eutanazji*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2001, s. 12.

<sup>3</sup> Por. A. Alichniewicz, *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, w: *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, red. M. Gałuszka, K. Szewczyk, PWN, Warszawa-Łódź 2002, s. 186.

Przeciwnicy eutanazji, odwołując się głównie do etyki personalistycznej, podkreślającej godność osoby ludzkiej, uważają ją za zło. Przykazanie „nie zabijaj” jest stanowczym wezwaniem do uszanowania zasady nienaruszalności życia fizycznego i integralności osobistej.<sup>4</sup> Legalizacja eutanazji sprawi, że osoby nieuleczalnie chore będą czuły presję wybierania wcześniejszej śmierci, gdyż trwanie w cierpieniach aż do naturalnego końca będzie niepożądane.<sup>5</sup> Prowadzony obecnie spór o eutanazję nie jest nowy. Ma on swoje podłoże w kontekście historycznym. Tworzy go zarówno rozwój idei eutanazji, widoczny w filozofii, jak i jej pierwsze szersze zastosowanie przez nazistów. Przeciwnicy eutanazji powołują się dziś na konsekwencje, do jakich prowadzi praktykowanie eutanazji, i przestrzegają przed jej legalizacją. Jej zwolennicy natomiast uważają, że świadomość moralna jest już dziś na tyle rozwinięta, by pozwolić sobie na opracowanie humanitarnego sposobu postępowania w tym, co dotyczy śmierci i umierania. Prezentowany artykuł przybliży kontekst filozoficzno-społeczny, który jest obecny w dzisiejszym sporze o eutanazję. Umieranie z godnością, proponowane między innymi przez ruch hospicyjny i środowiska kościelne, jest alternatywą wobec eutanazji. Zakłada się, że śmierć naturalna jest jedynym, godnym zakończeniem życia.

### 1. POJĘCIE EUTANAZJI

Etymologicznie eutanazja oznacza dobrą, łagodną, dobrą śmierć (gr. *eu* – dobry, łagodny, godny; *thanatos* – śmierć). To sposób postępowania lub działanie sprowadzające śmierć do uwolnienia od bólu. Eutanazja w tym znaczeniu jest często nazywana „zabijaniem z litości” lub nawet „śmiercią z godnością”. Może ona być dokonana za zgodą lub bez zgody osoby poddanej śmierci. Gdy chory samodzielnie wyraża świadome żądanie pozbawienia go życia, mówimy o eutanazji dobrowolnej. Eutanazja niedobrowolna to spowodowanie śmierci człowieka chorego, gdy ten nie jest w stanie wyrazić swojej woli, ponieważ na przykład jest nieprzytomny. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o eutanazji bezpośredniej, która niezależnie od motywów i środków polega na położeniu kresu życiu osób upośledzonych, chorych lub umierających.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Tamże, s. 187-188.

<sup>5</sup> Por. C. H. Ratschiow, *Wenn Sterbehilfe töten darf, Ethische Erwägungen zur Euthanasie*, Zürich 1992, s. 18-21; A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000, s. 301-302.

<sup>6</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, nr 2277 (KKK).

Według encykliki *Evangelium vitae* „przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniechanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia”<sup>7</sup>. W tym kontekście rozróżnia się eutanazję czynną i bierną. Terminu eutanazja czynna używa się w odniesieniu do tych metod leczniczych, których bezpośrednim celem jest skrócenie ludzkiego życia. Eutanazja bierna oznacza nieuzasadnione medycznie zaprzestanie leczenia w celu przyśpieszenia śmierci. Eutanazja może mieć charakter zabójstwa lub samobójstwa. Samobójstwo z kolei może być samodzielne lub wspomagane przez innych. Od eutanazji należy odróżnić rezygnację z tzw. „uporczywej terapii” oraz działań, których pierwszorzędnym celem jest złagodzenie cierpień przez tzw. „terapię paliatywną”<sup>8</sup>.

## 2. ROZWÓJ IDEI PROEUTANATYCZNYCH W FILOZOFII

Platon (ok. 427-347 przed Chr.) uważał leczenie ludzi chorych za niecelowe. Powołując się na Asklepiosa, zalecał lekarzom, by nie poddawać leczeniu i lekarskiej opiece pacjenta, nie wykazującego dostatecznych sił witalnych. Lekarz powinien pozwolić umrzeć takim chorym, a „mających duszę nikczemną i nieuleczalną nawet zabić” (*Państwo* 410/10). Myśli te były częścią eugenicznego programu Platona, dzięki któremu można stworzyć i utrzymać idealne państwo. Interes jednostki miał być bezwzględnie podporządkowany interesowi ogółu, gdyż wartość jednostki i jej godność mierzy się przydatnością dla społeczeństwa i państwa. Człowiek traci prawo do życia, gdy przestaje być użytecznym dla innych. To nastawienie do słabych i nieuleczalnie chorych ludzi należy rozpatrywać w kontekście zabijania, względnie porzucania dzieci.

Nie tylko Platon, ale i Arystoteles (384-322 przed Chr.) zaleca, aby żadne kalekie dziecko nie było dalej wychowywane (*Polityka* VII,14). Platon przez swoje poglądy mieścił się na gruncie ogólnie akceptowanych przekonań. Obok określenia wartości jednostki według korzyści dla państwa, decydującą rolę w greckiej klasyce odgrywała przede wszystkim gloryfikacja

piękna i młodości. W całym antycznym okresie nie było ze strony państwa żadnej opieki nad kalekami, niewidomymi i chronicznie chorymi. Zdeklasowanie i eliminacja nieuleczalnie i ciężko poszkodowanych jednostek były tak głęboko zakorzenione i rozpowszechnione, że jeszcze w średniowieczu walczone w licznych traktatach i homiliach, żeby w ogóle uznano ich za ludzi i przyznano im prawo do życia.<sup>9</sup> Seneka (ok. 55 przed Chr.-ok. 40 po Chr.), w swoim dziele *De ira* (1,15), mówi o powszechnym zwyczaju uśmiercania i topienia ułomnych dzieci oraz niekształtnych nowonarodzonych płodów.<sup>10</sup>

Zenon z Kition (ok. 336-264 przed Chr.) i założona przez niego szkoła stoicka. Filozofia tej szkoły, ukierunkowana wyłącznie na jednostkę, posługiwała się argumentacją indywidualistyczną w analizie problemu śmierci człowieka. Chodziło o moralne zobowiązanie, aby strzec wewnętrznej wolności własnego ja wobec zewnętrznej presji natury łącznie ze strachem przed śmiercią dotyczącym każdego stworzenia. Wolność wyboru należy do człowieka, a umieranie i śmierć stają się wręcz znakomitym aktem potwierdzenia własnego wewnętrznego „ja”. Aby człowiek nie został opanowany przez lęk wobec wszechogarniającego bólu, winien umrzeć w wyniku aktu wolności i przekształcić swoją śmierć w czyn wolnego podmiotu.<sup>11</sup>

Zarówno u Platona, jak i u stoików istniało rozróżnienie pomiędzy życiem wartościowym i bezwartościowym, czyli takim, które można zakończyć. Różnica tkwi w tym, że w propagowanym przez Platona typie eutanazji inni osądzają wartość życia, zaś u stoików dany człowiek sam ocenia wartość swojego bytu.

J. Locke (1632-1704) swoją definicją osoby, której najważniejszą cechą miałyby być samoświadomość, otworzył drogę argumentacji na rzecz eutanazji osób pozbawionych aktualnie świadomości; twierdził, że upośledzeni mają podlegać ochronie tylko dlatego, że są własnością Boga. Filozof J. G. Fichte (1762-1814) uważał, że w przypadku utraty autonomii własnego ja prawo moralne znosi obowiązek życia, ponieważ życie bez wolności własnego ja jest niegodne, nieludzkie i bezwartościowe. D. Hume (1711-1776) wykazał, że życie w wieku starym może stać się ciężarem, i wtedy człowiek powinien mieć odwagę uwolnić się od ciężaru bytu przez własny akt. Tę opinię podzielał przychylny samobójstwu A. Schopenhauer

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vite. O wartości i nienaruszalności ludzkiego życia*, Rzym 1995, nr 66.

<sup>8</sup> Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 194-196; J. Dziedzic, *Lekarz i pacjent wobec możliwości przedłużania ludzkiego życia*, w: *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 224-235.

<sup>9</sup> Por. U. Eibach, *Sterbehilfe-Tötung auf verlangen? Eine theologisch-ethische Stellungnahme zur Frage der Euthanasie*, Bonn 1987, s. 16.

<sup>10</sup> Por. *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s. 322.

<sup>11</sup> Por. U. Eibach, *Sterbehilfe*, dz. cyt., s. 18.

(1788-1860). Między innymi pod jego wpływem zaczęto wysuwać postulat, aby nieuleczalnie chorym przyznać prawo do śmierci, a lekarzowi pozwolić, w określonych przypadkach, na uśmiercanie swoich pacjentów.<sup>12</sup>

Bardziej jednoznacznie niż Schopenhauer wyraził się F. Nietzsche (1844-1900). Negując istnienie Boga, filozof stwierdził, że śmierć jest absolutnym końcem życia, zaś strach przed śmiercią bezsensowną „europejską chorobą”, której sprawcą jest „żałosny chrześcijański lęk przed tamtym światem”. Nietzsche dzieli życie na życie wartościowe i bezwartościowe, a przez to ostatnie, podobnie jak stoicy, rozumie życie, w którym człowiek nie jest panem samego siebie.<sup>13</sup> Człowiek, i tylko człowiek, ocenia wartość i bezwartościowość swojego życia, ponieważ nie ma Boga ani innego świata, dlatego, jako istota rozumna, powinien być też wykonawcą własnej śmierci. Naturalna śmierć odbiera człowiekowi wolność, stąd – zdaniem Nietzschego – „głupi filozoficzny fakt” uwarunkowanej, naturalnej śmierci powinien zostać przekształcony w moralną konieczność, aby stać się panem własnej śmierci.<sup>14</sup>

Zwolennicy eutanazji uzależniają wartość istnienia osoby od jej uposażenia biologicznego, genetycznego, psychicznego czy społecznego. W zależności od tych właściwości rozstrzygają o wartości życia. Do przedstawicieli prezentujących taką antropologię zaliczamy m.in. J. Fletschera i P. Singera (ur. 1946).

J. Fletscher, protestancki profesor etyki z USA, jako pierwszy po II wojnie światowej zainicjował dyskusję o eutanazji. Opowiadając się za eutanazją, bez wahania odrzuca on tezę, że każde życie jest święte. Jego zdaniem o wartości ludzkiego życia decyduje jego jakość, dlatego proponuje przyjęcie polityki „kontroli śmierci”, podobną do istniejącej polityki kontroli urodzeń, której zadaniem byłoby stanie na straży jakości kończącego się życia.<sup>15</sup> Fletscher rozwija antropologię, identyfikującą człowieczeństwo z racjonalnymi i duchowymi zdolnościami człowieka. Tam gdzie takich zdolności brak, tak jak ma to miejsce u dzieci urodzonych z ciężkimi uszkodzeniami umysłowymi, powinno się z tego względu uwolnić człowieka od tak nędznego i niegodnego bytu. Człowiek nie ma obowiązku życia; „szczególnie wtedy, kiedy przedłużające się życie jest tak odrażające i tak

<sup>12</sup> Por. U. Benzenhöfer, *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, Beck-München 1999, s. 70-77.

<sup>13</sup> Por. U. Eibach, *Sterbehilfe...*, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie*, Universitas, Kraków 2004, s. 112; U. H. J. Körtner, *Bedenken, dass wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, Beck-München 1996, s. 50.

dogłębnie wyniszczone, że osoba zostaje pomniejszona i zdegradowana do nieprzytomności, względnie do nie kontrolowanych reakcji nerwowych”<sup>16</sup>.

Według P. Singera, współczesnego australijskiego bioetyka, życie pozbawione świadomości nie ma w ogóle żadnej wartości. Należy rozróżnić pomiędzy „byciem osobą” a „byciem człowiekiem”. Człowiekiem jest każdy osobnik należący do gatunku *homo sapiens*. Osobą jest ktoś, kto posiada świadomość, w tym również samoświadomość oraz pamięć, także pamięć własnej historii. Do ochrony życia mają prawo osoby, niezależnie od ich przynależności gatunkowej, dysponujące trwałą świadomością i pamięcią. Żadnej wartości nie ma życie w wypadku bezmózgowych noworodków czy osób w trwałym stanie wegetatywnym.<sup>17</sup>

Nie zawsze przeżycie leży w interesie człowieka. Są egzystencje gorsze niż śmierć, dlatego przed podjęciem decyzji o rozpoczęciu działań terapeutycznych lub odstąpieniu od leczenia należy dokonać oceny przyszłej jakości takiego życia. Trzeba wziąć pod uwagę szkodę, jaką poniesie dana osoba (ból i cierpienie, które będzie musiała przeżywać), wobec korzyści, jakie ona odniesie (poczucie szczęścia i spełnienia). Jeżeli ta ocena okaże się ujemna, jeżeli ryzyko związane z terapią jest zbyt duże, a śmierć stanie się większym dobrodziejstwem niż egzystencja, to decyzję utrzymania człowieka przy życiu należy uznać za niemoralną.<sup>18</sup>

W koncepcji preferującej jakość życia nad jego wartością ludzie nie rodzą się równi, nie mają jednakowych praw; nawet prawo do życia nie przysługuje wszystkim, tylko niektórym. Osoba niepełnosprawna według tego założenia jest w mniejszym stopniu osobą niż pełnosprawna. Osoba terminalnie chora jest w mniejszym stopniu człowiekiem niż osoba zdrowa. Osoba z zespołem Downa, czy chory w śpiączce, nie są już istotami w pełni wartościowymi, dlatego można się ich pozbyć poprzez skrócenie im życia.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Por. J. Fletscher, *Morales and Medicine*, Princetwon 1954, s. 211-231; C. H. Rat-schiow, *Wenn Sterbhilfe töten darf...*, dz. cyt., s. 14-18.

<sup>17</sup> Por. M. Szeroczyńska, *Eutanazja...*, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>18</sup> Por. H. Kushe, P. Singer, *Should the baby live? The problem of handicapped infants*, Oxford, New York, Oxford University Press, Melbourne 1995, s. 141.

<sup>19</sup> Por. T. Biesaga, *Etyka chrześcijańska a etyka ateistyczna wobec eutanazji*, w: *Chrześcija-nin wobec eutanazji*, red. K. Gryz, B. Mielec, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2001, s. 14; A. W. Müller, *Prawo do eutanazji (eutanazja a autonomia)*, „Homo Dei” 2001, nr 2, s. 24-26.

### 3. SPOŁECZNY KONTEKST DOKONYWANIA EUTANAZJI

Praktyka eutanazji opierała się zawsze na jakiejś motywacji. W czasach nazistowskich podkreślano przede wszystkim nadrzędną rolę państwa w stosunku do obywatela. Wartość jednostki mierzyła się korzyściami społeczeństwa. Człowiek słaby, będący dla niego obciążeniem, nie miał racji bytu. Stosowanie eutanazji było więc jedną z metod wzmocnienia społeczeństwa poprzez eliminację osób dla niego nieprzydatnych.

Obecnie przy praktykowaniu eutanazji argumentacja skupia się głównie wokół wolności człowieka do decydowania o końcu swego życia. Żądanie eutanazji przez jednostkę zobowiązuje społeczeństwo do uszanowania woli człowieka wybierającego wcześniejszą śmierć.

#### 3.1. EUTANAZJA NAZISTOWSKA

Podstawę koncepcji niszczenia życia „bezwartościowego” stanowi biologiczno-materialistyczny obraz człowieka wykreowany przez darwinizm społeczny, który teorię rozwoju życia, stworzoną przez K. Darwina (1809-1882) – założenie walki o byt oraz selekcji słabych – podniósł do rangi pozornie naukowo udowodnionego modelu społecznych rozwojów i stosunków.

Istota społeczno-darwinistycznych poglądów zawierała się w utrzymaniu prawa mocniejszego w celu ujarznienia słabszych. Według tej koncepcji poszczególnego człowieka należy oceniać w pierwszym rzędzie według wymiernych osiągnięć i użyteczności dla społeczeństwa, narodu czy rasy, a nie ze względu na daną mu przez Boga wyjątkową godność. Uważający się za jedyną naukowo ugruntowaną etykę, darwinizm społeczny odmówił ludziom, pozornie niezdolnym do życia, najpierw prawa do prokreacji, a potem też prawa do ochrony i utrzymania życia.<sup>20</sup>

W 1885 roku A. Ploetz (1860-1940) wprowadził w Niemczech darwinizm socjalny. Położył w ten sposób fundamenty pod ideologię „higieny rasowej”. W ujęciu tej koncepcji, jeśli noworodek jest dzieckiem słabym i z wadami wrodzonymi, to kolegium lekarskie ma zadać mu śmierć, na przykład przez wstrzyknięcie dawki morfiny.

Pod wpływem tych poglądów doszło potem do tego, że G. Hofmann, ogłaszający swoje prace pod pseudonimem Ernest Mann, wysunął propozycję, aby co roku poddawać całą ludzkość kontroli lekarskiej, a osoby

<sup>20</sup> Por. C. H. Ratschiow, *Wenn Sterbehilfe töten darf...*, dz. cyt., Zürich 1992, s. 7.

uznane za chore, osłabione lub wyniszczone przekazywać do eliminacji specjalnej policji zdrowia. Przeprowadzenie ostrej selekcji miało pozwolić w sposób bezbolesny usunąć ludzi będących ciężarem społecznym. W pierwszym rządzie chodziło o chorych psychicznie, a później o nieuleczalnie chorych, zmęczonych życiem, a wreszcie o dzieci cierpiące na wrodzone kalectwo.<sup>21</sup>

Takie poglądy podzielali również dwaj inni niemieccy uczeni: prawnik K. Binding (1841-1920) i znany psychiatra A. Hoche (1865-1943). W swojej książce *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, wydanej w 1920 roku, postawili wniosek, że ludzkie życie traci właściwość dobra chronionego przez prawo, gdy nie ma ono dla społeczeństwa wartości. Uczeni żądali w swojej książce zabijania wegetujących „pustych ludzkich powłok” oraz istot stanowiących obciążenie dla społeczeństwa.<sup>22</sup> W pierwszym rządzie chodziło o wyniszczenie osób, które na skutek choroby lub wypadku nie mogły prowadzić normalnego życia, dalej ludzi dotkniętych niepełnosprawnością intelektualną, a wreszcie ostatnią grupę mieli stanowić ludzie zdrowi psychicznie, będący poprzez utratę zdrowia narażeni na nędzę.<sup>23</sup>

Ćwierć wieku później tezy te stały się teoretyczną podbudową wielkiej hitlerowskiej akcji *Gnaden Tod*. Akcja ta była częścią programu czystości rasy. Jego realizację rozpoczęto już w roku 1933 od przymusowej sterylizacji upośledzonych, chorych psychicznie czy też niemile widzianych grup społecznych, na przykład Cyganów, homoseksualistów, komunistów.

Eugeniczne teorie promujące sterylizację i eutanazję były w społeczeństwie niemieckim szeroko rozpowszechniane poprzez edukację, a także w inny sposób, na przykład przez film. W przedstawianych filmach propagowano eutanazję. Próbowano udowodnić, że etyka lekarska, głosząca podtrzymywanie życia, powoduje tylko niepotrzebny ból i cierpienie.

Dokument podpisany przez Hitlera 1 września 1939 roku zezwalał na takie działanie. Chodziło o eliminację życia bezwartościowego. Siedziba placówki zajmującej się eutanazją znajdowała się w Berlinie przy ulicy Tiergartenstrasse 4, co dało początek nazwie T-4. Początkowo w ramach projektu T-4 używano zastrzyków morfiny, skopolaminy i cyjanku. W styczniu 1940 roku, w szpitalu psychiatrycznym w Berlinie, po raz pierw-

<sup>21</sup> Por. I. Ternon, S. Helman, *Eksterminacja chorych psychicznie w III Rzeszy. Od teoretyków narodowosocjalistycznych do praktyków SS*, Warszawa 1974, s. 67.

<sup>22</sup> Por. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Hosianum, Olsztyn 2004, s. 57.

<sup>23</sup> Por. W. Gwóźdź, *Eutanazja jako problem moralny*, „Studia Sandomierskie” 1981, nr 2, s. 249.

szy przeprowadzono na dużą skalę uśmiercenie nieuleczalnie chorych pacjentów. Chorzy zostali zagazowani w specjalnie do tego przygotowanej łaźni, gdzie gaz, tlenek węgla, został doprowadzony rurami z zewnątrz. Akcja, znana pod kryptonimem T-4, trwała do 24 sierpnia 1941 roku. W jej ramach eksterminowanych zostało 100 tys. chorych psychicznie i około 75 tys. osób starszych.<sup>24</sup>

Dopiero protesty, głównie dostojników kościelnych, takich jak biskup C. A. von Galen z Münster czy biskupi Th. Wurma i F. von Bodelschwinga, spowodowały zaprzestanie tych masowych mordów. Eutanazja była jednak kontynuowana potajemnie poza granicami Trzeciej Rzeszy (tzw. dzika eutanazja) aż do 1945 roku. Ofiarami wszystkich akcji niszczenia tzw. „życia nie wartego życia” padło 275 tys. osób.<sup>25</sup> Doświadczenia, jakie zostały zebrane w czasie tych akcji niszczenia życia, stanowiły podstawę do eliminowania w obozach koncentracyjnych grup społecznych, które, czy to ze względów rasowych, czy politycznych, były niemile widziane.

### 3.2. PRAKTYKA EUTANAZJI DZIŚ

W 1993 roku parlament holenderski większością głosów (91 do 45) zatwierdził prawo gwarantujące lekarzom immunitet nietykalności w przypadkach eutanazji za zgodą chorego.<sup>26</sup> W 1995 ustawą tą objęto także osoby cierpiące fizycznie lub psychicznie. Kolejna ustawa, zatwierdzona 10 kwietnia 2001, uznała za zgodne z prawem uśmiercanie chorych, jeżeli zostaną spełnione trzy warunki: 1) pacjent jest nieuleczalnie chory, 2) przeżywa cierpienia nie do zniesienia, 3) dobrowolnie, jednoznacznie i po raz kolejny wyraża życzenie śmierci. Lekarz jest zobowiązany działać starannie, skonsultować się z drugim lekarzem, a po dokonaniu czynności zgłosić zgon w urzędzie miasta lub gminy specjalnemu przedstawicielowi prawa, zwanemu koronerem.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Por. J. C. Willke, *Życie czy śmierć. Stare i nowe tajemnice eutanazji*, Gdańsk 2000, s. 26-29; T. Brzeziński, *Etyka lekarska*, PZWL, Warszawa 2002, s. 218.

<sup>25</sup> Por. Ph. Foot, *Euthanasie*, w: A. Leist, *Um Leben und Tod, Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt am Main 1992, s. 285.

<sup>26</sup> Por. B. Gordijn, *Die niederländische Euthanasie-Debatte*, w: *Aktive Sterbehilfe? Zum Selbstbestimmungsrecht des Patienten*, red. W. Gose, H. Hoffmann, H. G. Wirtz, Paulinus, Trier 1997, s. 39-48.

<sup>27</sup> Por. H. Hinterhuber, *Die Psychiatrie darf nicht schweigen: Gedanken zu den Euthanasiegesetz in Belgien und Niederlande*, „*Neuropsychiatrie*” 2003, nr 1, s. 30-31.

Około 6 tys. Holendrów rocznie wybiera ten sposób śmierci, wśród nich jest bardzo wielu ludzi starych, u których potwierdzono „brak nadziei”. Ta liczba stanowi 2-3% w rocznej statystyce zgonów. Od początku zezwolenie na eutanazję nie ograniczało się tylko do ludzi, którzy wyrazili na nią zgodę. Statystyka z roku 1995 udokumentowała 900 przypadków „zakończenia życia bez wyraźnego żądania”. W praktyce okazuje się, że zgłaszanych jest w ogóle tylko 40% przypadków uśmiercania przez eutanazję. Z badań przeprowadzonych w maju 2001 roku wynika, że lekarze holenderscy dokonują eutanazji na chorych, którzy nie są zdolni wyrazić swojej woli, a także na tych, którzy są w stanie podjąć decyzję, ale nie zostali zapytani o wyrażenie zgody. Jako decydujący motyw nieproszonej pomocy w umieraniu lekarze podają stan „cierpienia nie do zniesienia”, a także inne argumenty, na przykład że „rodzina nie może sobie poradzić” lub że „jakość życia pacjenta jest zbyt niska”.<sup>28</sup>

W Belgii tamtejszy parlament przyjął ustawę o eutanazji dnia 16 maja 2002 roku.<sup>29</sup> Zgodnie z tą ustawą warunkiem dopuszczenia aktywnej pomocy w umieraniu jest nie tylko „sytuacja bez wyjścia, spowodowana wypadkiem czy nieuleczalną chorobą”, lecz także przypadek „trwałych i nieznosnych cierpień fizycznych lub psychicznych, które nie doprowadzą do śmierci w przewidywalnym czasie”. Pacjent musi złożyć najpierw ustne albo pisemne oświadczenie woli. Zachowuje ono ważność przez 5 lat. Eutanazji dokonuje się także wtedy, gdy pacjent – przykładowo po wypadku – pozbawiony jest świadomości i znajduje się w stanie bez perspektyw przeżycia. Możliwość, aby w tym czasie mogło się zmienić nastawienie w sprawie decyzji o poddaniu się eutanazji, nie zostaje uwzględniona. W nagłych sytuacjach lekarz musi się przekonać, czy osoba deklarująca zgodę na śmierć w momencie swojej decyzji była pełnoletnia, zdolna do podejmowania czynności prawnych i w pełni świadoma. Jeżeli osoba jest ciężko chora, ale nie zbliża się jeszcze do śmierci, musi wyrazić swoje żądanie eutanazji na piśmie z podaniem daty. Lekarz pierwszego kontaktu powinien skonsultować się z drugim lekarzem, który jest specjalistą od danej choroby albo psychiatrą. Pomiędzy prośbą a medycznym zabiegiem, prowadzącym do śmierci, muszą upłynąć 4 tygodnie. Lekarz, któremu zlecono „aktywną pomoc w umieraniu”, może powierzyć uśmiercenie pomocnikowi.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Por. J. Dinkerman, *Königreich Belgien erlässt Lizenz zum Töten. Neue Solidarität, „Neuropsychiatrie”* 2002, nr 22, s. 8-12.

<sup>30</sup> Por. H. Hinterhuber, *Die Psychiatrie darf nicht schweigen...*, dz. cyt., s. 31.

W tekście ustawy podkreśla się, że prośba o eutanazję nie może nastąpić „pod wpływem zewnętrznego nacisku”. Delikatna sugestia może się jednak pojawić ze strony rodzinnego otoczenia wnioskodawcy, a to jest szczególnie trudne do udowodnienia w przypadku osób starych i psychicznie chorych. Wielu z nich ulega także ciągle powtarzanemu argumentowi finansowego obciążenia w wypadku długiej i nieuleczalnej choroby.<sup>31</sup> Te aspekty wydają się być zauważone przez inicjatorów ustawy, którzy starają się osłabić jej wyrazistość, powołując się na zapis o rozszerzeniu opieki paliatywnej. Belgijscy ustawodawcy zaniechali zdefiniowania aktywnej pomocy w umieraniu i eutanazji na żądanie jako prawnie samodzielnego rodzaju śmierci udokumentowanej w krajowej statystyce zgonów. Tak uśmierceni ludzie wykazywani są jako „zmarli śmiercią naturalną”. Lekarz w 4 dni po śmierci człowieka musi udokumentować wszystkie działania i przedłożyć je komisji złożonej z lekarzy, prawników i innych specjalistów. Jeżeli wnoszone są zastrzeżenia odnośnie do legalności uśmiercenia, przy większości  $\frac{2}{3}$  głosów członków komisji, sprawą zajmuje się prokurator.<sup>32</sup>

#### 4. UMIERANIE Z GODNOŚCIĄ JAKO ALTERNATYWA WOBEC EUTANAZJI

Organizacje skupione wokół Kościoła katolickiego oraz ruch opieki hospicyjno-paliatywnej proponują alternatywę wobec eutanazji. Jest nią umieranie z godnością. Składa się na nie: łagodzenie bólu, odkrycie sensu cierpienia, towarzyszenie umierającemu (opieka psychologiczna i religijna). Zgodnie z *Deklaracją o eutanazji* chory może złagodzić swoje cierpienie, stosując środki przeciwbólowe, również narkotyki. „Nie byłoby roztropnym kłaść jako normę zasadniczą heroiczne znoszenie cierpień. Przeciwnie, roztropność ludzka i chrześcijańska sugeruje dla większej części chorych używanie leków, które mogą zmniejszyć cierpienie” (IB 3). Środki te, choćby nawet ograniczały świadomość i pośrednio skracaly życie, można stosować pod warunkiem zachowania wymogów prawa moralnego.

Chrześcijańskiej alternatywy wobec eutanazji można upatrywać w aksjologii cierpienia. Prawda o wartości ludzkiego cierpienia jest bardzo mocno wpisana w duchowość chrześcijańską. Myśliciele występujący w obronie eutanazji często głoszą idee bezwartościowości ludzkiego istnienia

w warunkach jego krańcowego cierpienia.<sup>33</sup> Aby inaczej spojrzeć na cierpienie, trzeba odwołać się do transcendentnego wymiaru człowieczeństwa. Teologia cierpienia, zbudowana na tej antropologii, ukazuje soteriologiczny charakter cierpienia Chrystusa, będącego fundamentem dla chrześcijańskiej aksjologii cierpienia. „Można powiedzieć, że wraz z męką Chrystusa całe cierpienie ludzkie znalazło się w nowej sytuacji... w Krzyżu nie tylko odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione.”<sup>34</sup>

Chrystus nie unicestwia cierpienia, ale nadaje mu wartość, dzięki której każdy chory może stać się współuczestnikiem Odkupienia. O ile dobro Odkupienia samo w sobie jest niewyczerpalne i nieskończenie pełne, to równocześnie w wymiarze Kościoła może ono być dopełnione przez każde cierpienie człowieka, gdy tylko ten łączy się z Chrystusem. Wyrażają to słowa św. Pawła: „W moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

W pomocy umierającym istotną rolę odgrywa opieka psychologiczna.<sup>35</sup> Ogólnie rzecz biorąc, terapia oddziałuje na trzy sfery ludzkiej osobowości: poznawczą, emocjonalną i wolitywną.<sup>36</sup> Na poziomie poznawczym ważne jest nauczenie pozytywnego myślenia. Sprzyja ono rozwojowi postaw pomagających w odczuwaniu radości i zadowolenia pomimo cierpienia. W pewnych okolicznościach, gdy u chorego występuje depresja i nadmierna koncentracja na sobie, oddziaływanie terapeutyczne polega na odwróceniu uwagi chorego, na przykład przez zabiegi pielęgnacyjne, pokazanie interesującej książki, włączenie radia, sprowadzenie kogoś z bliskich pacjenta. Inną metodą jest podejmowanie działań w celu przeniesienia uwagi chorego z całościowej prognozy choroby na objaw, który można złagodzić lub usunąć.

W terapii u kresu ludzkiego życia ważne jest odniesienie się do emocji pacjenta.<sup>37</sup> Objawem często występującym u terminalnie chorych jest lęk.

<sup>33</sup> Por. T. Ślipko, *Życie i pleć człowieka...*, dz. cyt., s. 495; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 185-190; H. Sławiński, *Znak zwycięstwa. Symbolika krzyża w liturgii sakramentów świętych*, Anilla Verbi, Włocławek 2001, s. 77-87.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia, Watykan 1984, nr 19.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 40-55.

<sup>37</sup> Por. K. de Walden-Galuszko, *U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*, MAKmed, Gdańsk 2000, s. 23-28.

<sup>31</sup> Por. J. Dinkerman, *Königreich Belgien erlässt Lizenz zum Töten. Neue Solidarität*, „Neuropsychiatrie” 2002, nr 22, s. 10-11.

<sup>32</sup> Tamże.

Może on być związany z bólem, pobytem w szpitalu, niepewnością o przyszłość. Dramatyczny wydaje się lęk chorego przed procesem umierania i śmiercią. Najczęstszą występującą u pacjentów reakcją na lęk jest uaktywienie mechanizmów obronnych osobowości, na przykład zaprzeczania. Rolą terapeuty jest delikatna modyfikacja tych mechanizmów, aby stopniowo przyzwycząić chorego do rzeczywistej sytuacji.<sup>38</sup> Zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, przywoływanie takich osiągnięć i przeżyć z przeszłości, które umożliwiały pacjentowi zaspokojenie tej potrzeby, ułatwia jego funkcjonowanie w sytuacji kryzysu. Chorym, u których występuje duże napięcie emocjonalne, należy pomóc, aby mogli oni odreagować nadmiar negatywnych emocji, na przykład gniewu, żalu, buntu, poprzez werbalizację tego, co czują.<sup>39</sup> Zadaniem terapeuty jest wysłuchanie chorych, nie przeszkadzanie im w spontanicznych wypowiedziach, stwarzanie atmosfery bliskości i spokoju. Przy takim podejściu następuje zazwyczaj wyciszenie i ulga odczuwana przez pacjentów.

Wzmocnienie woli życia i podtrzymywanie nadziei wpływają na rozwój osobowy pacjenta. Osobowość umierającego staje się wtedy bogatsza i pełniejsza. Człowiek odchodzący nie czuje się ani upokorzony przez życie, ani pokonany przez śmierć. Oddziaływanie terapeutyczne może pomóc postrzegać śmierć nie jako porażkę, ale jako dopełnienie życia.<sup>40</sup>

Uznanie godności chorego, akceptacja jego zachowania, gotowość do ulżenia jego cierpieniom, dążenie do przeniknięcia do wnętrza jego osobowości na drodze empatii, ofiarowanie swojej obecności, trzymanie za rękę – to bardzo istotne czynniki składające się na zaspokojenie podstawowych potrzeb chorego. Podnoszenie wiary we własne siły, zwracanie uwagi na możliwości i dokonania pacjenta, przywraca mu poczucie wartości i nadaje sens życiu, mimo słabej jego jakości. Takie podejście pomaga choremu zaakceptować cierpienie i śmierć oraz odwrócić się od własnej osoby w kierunku głębszego sensu rozumianego w kategoriach transcendentnych.

Swoistą pociechą dla cierpiącego jest nadzieja eschatologiczna.<sup>41</sup> W świetle wiary chory widzi, że „cierpień terażniejszych nie należy sta-

<sup>38</sup> Por. A. Bohusz-Dobosz, *Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie*, „Postępy Rehabilitacji” 1991, nr 5, s. 65-73.

<sup>39</sup> Por. J. Littlewood, *Aspects of Grief, Bereavement in Adult Life*, Routledge, London-New York 1992, s. 53.

<sup>40</sup> Por. A. Bohusz-Dobosz, *Pedagogiczne, psychologiczne i rehabilitacyjne oddziaływania na postawę wobec śmierci u osób terminalnie chorych*, Wydawnictwo Naukowe PTP, Poznań 2004, s. 43.

<sup>41</sup> Por. S. Rosik, *Pokusa eutanazji a normatyw osobowej godności człowieka*, „Roczniki Teologiczne” 1997, nr 3, s. 49-51.

wiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18). Eschatologiczna perspektywa pomaga człowiekowi w pojednaniu się z Bogiem, przyjęciu sakramentu namaszczenia chorych i Wiatyku.<sup>42</sup> W opiece religijnej ważną rolę odgrywa modlitwa. To ona otwiera umierającemu horyzonty życia Bożego. Oznacza wejście we „wspólnotę świętych”, w której odnawiają się w nowy sposób wszystkie te relacje, które śmierć zdaje się nieodwracalnie zrywać.<sup>43</sup> Należy pamiętać, że miłość wobec umierającego – owego ubogiego, który opuszcza wszystkie dobra tego świata – jest uprzywilejowanym wyrażeniem Bożej miłości bliźniego.<sup>44</sup>

Obecność kapłana, jako przedstawiciela Kościoła, z postugą słowa i sakramentu jest pożyteczna także z psychologicznego punktu widzenia.<sup>45</sup> Człowiek cierpiący czuje się bezpieczny. Jego właściwe odniesienie do Boga pomaga mu w odrzuceniu wszelkich propozycji niegodnych chrześcijanina, takich jak eutanazja, i pozwala zaakceptować cierpienie jako pewien etap życia, który ubogaca go przed Bogiem.

## ZAKOŃCZENIE

Cierpienie i umieranie należą do najtrudniejszych doświadczeń ludzkiej egzystencji. Podejmowanie decyzji w sytuacji, gdy kończy się życie człowieka, należy niekiedy do największych jego zadań. Skrócenie umierającemu życia przez eutanazję jest decyzją budzącą wielkie kontrowersje. Toczący się dzisiaj spór o to, w jaki sposób człowiek ma umierać, jest kontynuacją sporu trwającego od tysiącleci. Prezentowany artykuł przedstawiający to zagadnienie w perspektywie filozoficzno-społecznej jest tego dowodem. Stanowiska filozofów propagujących eutanazję mają również dzisiaj swoich zwolenników. Filozofia proeutanatyczna nie zdołała jednak zmienić postaw przeciwników takiego podejścia do ludzkiego przemijania. obrońcy życia nie dopuszczają w żadnym wypadku przyspieszenia śmierci. Ich zdaniem, umieranie w gronie najbliższych i zakończenie życia poprzez przyjęcie naturalnej śmierci jest jedyną drogą godną człowieka.

<sup>42</sup> Por. tamże, nr 1524.

<sup>43</sup> Por. Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, nr 133.

<sup>44</sup> Por. tamże, nr 132.

<sup>45</sup> Por. H. Sławiński, *Znak zwycięstwa...*, dz. cyt., s. 94-102.



### Summary

Suffering and dying are the most difficult experiences of human existence. Making decisions in a situations when human life ends sometimes belongs to the most challenging tasks. Shortening the life of a dying person by euthanasia is a decision that arouses many controversies. Today's discussions on a way a human being is to die is a continuation of a dispute that has been arousing emotions for thousands of years. This article presents the issue from a philosophical and social perspectives. It proves that even today opinions of philosophers who are promoting euthanasia find their followers. Philosophy, which supports euthanasia has not managed, though, to influence opinions of opponents of such an attitude toward human passing away. Pro-life supporters do not allow to hasten death in any circumstances. In their opinion, dying among the loved ones and ending life by acceptance of natural death is the only way that is worth a name of a human.

KS. JAN DZIEDZIC, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Psychologii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT. Prowadzi zajęcia z psychologii ogólnej i psychologii religii. Autor książki *Eutanazja a religijność. Badania wśród studentów Wydziału Lekarskiego Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego* oraz wielu artykułów z tanatologii.

## TISCHNERIANA

PIOTR SOBCZAK

### PYTANIE I PROŚBA

DOŚWIADCZENIE NADZIEI W UJĘCIU  
J. TISCHNERA I ŚW. TOMASZA Z AKWINU

#### WPROWADZENIE

W filozofii współczesnej skoncentrowanej wokół filozofii dialogu funkcjonuje pewien paradygmat w sprawie rozumienia koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Wyraża się on w jednym z najpoważniejszych zarzutów wysuwanych pod adresem Akwinaty, iż stworzył on zamknięty system, „w którym pojęcia krążą wokół siebie, nie mogąc uzyskać potwierdzenia lub zanegowania w kontakcie z doświadczeniem”<sup>1</sup>. Taka ocena filozofii św. Tomasza kryje w sobie przekonanie, iż dedukcja, wnioskowanie sylogistyczne i spekulacja wyrastają wprawdzie z jakiegoś doświadczenia, jednak ostatecznie odrywają refleksję od niego i zamykają się w świecie praw logiki dalekiej od konkretnej egzystencji.<sup>2</sup> Sądzę jednak, że ten sposób widzenia problemu nie jest ostatecznym i definitywnym jego rozwiąza-

<sup>1</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 214. Autor ma bardzo wyważone i otwarte stanowisko wobec filozofii św. Tomasza. Analizując konkretny przejaw łaski, jakim jest wiara, dostrzega on w filozofii Tomasza możliwość interpretacji relacji łaski Boga i wolności człowieka w kategorii *p o t k a n i a* się dwóch wolności. Ukazuje możliwość wyzwolenia tej relacji z formalistycznego ujęcia (por. K. Tarnowski, *Problem wiary u św. Tomasza*, „Logos i Ethos” 1993, nr 1, Kraków, s. 175-181).

<sup>2</sup> Por. J. Tischner, *Fenomenologia*, w: *Filozofia współczesna*, red. tenże, Kraków 1989, s. 14-15.

niem. Odczytanie rozwiązań św. Tomasza jest nadal sprawą otwartą, co postaram się wykazać poprzez analizy dotyczące wizji nadziei w filozofii św. Tomasza oraz J. Tischnera.<sup>3</sup> Wiemy, że refleksja Tischnera bazująca na osiągnięciach filozofii dialogu poddaje krytyce terminologię zaczerpniętą z ontologii i zastosowaną do opisu człowieka, Boga oraz łaski.

Nie podlega kwestionowaniu teza, iż św. Tomasz główny nurt rozważań o nadziei wiąże z koncepcją cnoty, którą buduje zasadniczo w oparciu o związek przyczynowo-skutkowy. Pisze on: „Nadzieja ma charakter cnoty stąd, że osiąga naczelną normę ludzkiego postępowania, a osiąga jej już to jako pierwszej przyczyny sprawczej, w znaczeniu, że korzysta z jej pomocy, już to jako celu ostatecznego w znaczeniu, że oczekuje szczęścia polegającego na rozkoszowaniu się nim. Wychodzi z tego jasno, że głównym przedmiotem nadziei, jako cnoty jest Bóg.”<sup>4</sup> Sprawą, którą Tischner skrytykował w związku z omawianiem nadziei, jest aparatura pojęciowa zastosowana przez św. Tomasza. Mamy świadomość, że w nadziei chodzi ostatecznie o opisanie relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. O ile Tischner nie wyraża zastrzeżeń wobec boskiego charakteru nadziei, o tyle nie akceptuje opisu nadziei przy użyciu takich pojęć, jak cnota, umiar, jakość, forma, przyczyna, skutek. Poprzez hiperbolizację krakowski filozof chce ukazać słabość tej terminologii, kiedy pisze: „Gdyby przyjąć, że cnota jest »formą« lub »jakością«, trzeba by uznać, iż jest możliwa »forma formy« i »jakość jakości«, jako że dusza też jest »formą ciała«.”<sup>5</sup> Potęgowanie przez Tischnera tych samych terminów ma na celu zrodzić wrażenie trudności zagadnienia nadziei w filozofii Tomasza.

Jednakże w oparciu o lekturę tekstów św. Tomasza dochodzę do przekonania, że widzi on możliwość innej – to znaczy bardziej osobowej, dialogicznej, nasyconej przeżyciem – interpretacji nadziei. Stawiam więc tezę, że Tischner wiąże nadzieję z doświadczeniem „pytania”, zaś Tomasz łączy ją z doświadczeniem „prośby”. Jeśli ta teza jest słuszna, to pojawia się pro-

<sup>3</sup> W przypadku filozofii św. Tomasza koncentruję się tylko na koncepcji cnoty nadziei, nie omawiam zaś kwestii *passio spei* (I-II, 22-40).

<sup>4</sup> II-II, 17, 5: *Spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum: quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilio innitur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spes, in quantum est virtus, principale objectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicae, quod Deum habeat pro obiecto (...) manifestum est quod spes est virtus theologica.*

<sup>5</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 158 (dalej skrót SOIC). Poważne zastrzeżenia wobec etyki cnot wysunął L. Kołakowski, widząc w niej niebezpieczeństwo perfekcjonizmu (por. L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1997, s. 51).

blem związany z potrzebą rozstrzygnięcia kwestii, który z tych dwóch fenomenów głębiej odsłania więź pomiędzy człowiekiem a Bogiem, głębiej mówi o egzystencji człowieka.

## POSZUKIWANIA

W gruncie rzeczy chodzi o ukazanie relacji pomiędzy nadzieją i doświadczeniem, zwłaszcza o udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy koncepcja nadziei w filozofii Tomasza wyrasta z życia i z nim się splata, czy jego wizja mówi coś o nadziei jako doświadczeniu,<sup>6</sup> czy raczej człowiek dochodzi do nadziei na drodze czystej spekulacji opartej o założenia systemowe. Chodzi o rozstrzygnięcie, czy nadzieję można w jakiś sposób „zobaczyć” w człowieku, czy można pokazać, jak człowiek żyje nadzieją, w czym się ona przejawia. Chodzi szczególnie o pytanie, czy nadzieję można nazwać doświadczeniem. Jest to nie tyle problem tego, czy doświadczenie jest przyczyną nadziei, ile tego, w jaki sposób człowiek doświadcza nadziei. Stawiając powyższe zapytania, nie zamierzam więc przedstawiać wyczerpującego opisu nadziei, zwłaszcza jej istoty, jej specyfiki,<sup>7</sup> lecz staram się pokazać te fenomeny, poprzez które możliwe jest jej doświadczenie.

## 1. KONCEPCJA TISCHNERA

Podstawowe twierdzenie Tischnera, które może stanowić kwintesencję jego poglądów w sprawie nadziei, brzmi następująco: „Wyjście w stronę nadziei dokonuje się poprzez Innego. (...) Oto Ten komu powierzam swą nadzieję. Ale i na odwrót: oto ja, który przyjmuję Jego nadzieję.”<sup>8</sup> Ta dialogiczna koncepcja nadziei pochodzi jednak z okresu dojrzałych poglądów Tischnera. Tymczasem pierwsze jego teksty poświęcone nadziei są niezmiernie skąpe w dialogiczne akcenty i odwołują się przede wszystkim do aksjologicznych doświadczeń. Dostrzegam jednak, że wspólnym rysem tych koncepcji doświadczenia nadziei jest pojęcie czynu: „wokół wartości” oraz „wobec innego”.

<sup>6</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 309 (dalej skrót ŚLN); J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1999, s. 54.

<sup>7</sup> Szerszej prezentacji zagadnienia istoty nadziei i jej specyfiki dokonuję w pracy *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Tarnów 2005.

<sup>8</sup> SOIC, s. 290.

## 1.1. WOKÓŁ WARTOŚCI

Tischner uważa, że spektrum możliwości doświadczenia nadziei jest szerokie; chodzi jednak o wybór takich wartości, które pozwolą podejść do istoty nadziei jak najbliższej. Filozof uważa, iż najbardziej czytelnym zjawiskiem wiążącym się bezpośrednio z nadzieją, jest doświadczenie dwóch wartości osobowych: *heroizmu* i *dojrzałości*<sup>9</sup>. Dlatego też bada on fenomenologicznie „heroizm” i „dojrzałość”, szukając w nich tego, co istotne dla nadziei.

W jaki sposób – zdaniem Tischnera – daje się uchwycić związek pomiędzy nadzieją i heroizmem? W tej kwestii pisze on: „Jaka jest ludzka nadzieja, taki jest ludzki heroizm. Nadzieja głodnych rodzi heroizm walki z głodem, nadzieja ciekawych rodzi heroizm walki z niewiedzą, nadzieja niewolników rodzi heroizm walki o wolność.”<sup>10</sup> Tischner proponuje odkryć istotę nadziei poprzez analizę ludzkiego heroizmu, czyli konkretnie czynu, który podejmuje człowiek w imię nadziei. Heroizm zwraca się w kierunku obrony pewnych wartości i posiada pewną dynamikę nazwaną przez Tischnera wymiarem nadziei, którego wielkość zależy od wysokości danej wartości (ŚLN, 296). Uważa on, iż wymiar aksjologiczny nadziei jest zorientowany dwubiegunowo: „Nadzieja swą intencją zewnętrzną kieruje się w stronę świata i odsłania ruch tego świata ku wartościom i ruch wartości ku temu światu. Swą intencją wewnętrzną idzie w stronę człowieka i odsłania go jako szczególną wartość, znajdującą się w sytuacji pewnej tragiczności.”<sup>11</sup> U podstaw nadziei leży więc wartość, którą jest człowiek, i wartość, którą jest przedmiot dążenia.

Drugim zjawiskiem, które zdaniem Tischnera pozwala wnikać w nadzieję, jest „dojrzałość”. „Dojrzałość człowieka mierzy się skalą wartości, którą nadzieja do człowieka przybliża. Człowiek dojrzały to taki człowiek, który potrafi objąć swymi ramionami całą skalę odczuwanych i przeczuwanych przez nadzieję wartości.”<sup>12</sup> Istotą „dojrzałości” jest akt właściwego wiązania nadziei (ŚLN, 309), w którym chodzi o umiejętność łączenia nadziei cząstkowych z nadzieją fundamentalną, czyli religijną.

Można jeszcze wskazać trzecie zjawisko wyróżnione przez Tischnera, z którym wiąże on doświadczenie nadziei: jest nim „oczekiwanie”. Filozof pisze: „Nadzieja wtrąca człowieka w jakieś oczekiwanie. (...) W oczekiwa-

<sup>9</sup> ŚLN, s. 294.

<sup>10</sup> Tamże, s. 295.

<sup>11</sup> ŚLN, s. 298-299.

<sup>12</sup> Tamże, s. 308.

niu, jakie wzbudza nadzieja, obecna jest niepewność i jakieś wahanie, które niekiedy zdolne jest podciąć nadzieję u samych korzeni. Nadzieja wyraża ona tę zmienność w sposób szczególny. Nie chodzi o zmianę stanu lub miejsca, lecz o zmienność powiązań świata z wartościami, które urzeczywistniają się w świecie. Wartości mogą się nie urzeczywistnić. (...) Ludzkie tęsknoty i wysiłki mogą spełznąć na niczym, nic nie wzniesie »nieskończone istnienia« człowieka.”<sup>13</sup> Tekst ten odsłania kilka istotnych wątków koncepcji nadziei.

Po pierwsze, Tischner podjął ważny temat relacji nadziei i oczekiwan. Po drugie, ukazuje warunek nadziei, którym według Tischnera jest zmienność świata wartości i człowieka. Po trzecie, Tischner wyartykułował element nieskończoności w nadziei, który otwiera problem doświadczenia Transcendencji. Nadzieja wprowadza człowieka w stan oczekiwania, który dla Tischnera charakteryzuje się niepewnością. Filozof pisze: „W nadziei jest obecny jakiś niepokój, który wyraża się pytaniem: ale czy naprawdę? Czy nie ma tu jakiegoś złudzenia?”<sup>14</sup> Oczekiwania przybierają różne oblicza, lecz najbardziej dramatyczne oczekiwanie i niepewność dotyczą tego, że nic nie wzniesie „nieskończone istnienia” człowieka. W ten sposób filozof wprowadza w doświadczenie nadziei wymiar Nieskończoności. Nie zmienia to jednak faktu, iż pierwotne poglądy Tischnera w sprawie doświadczenia nadziei związane są ściśle z koncepcją „ja aksjologicznego” i mają niewątpliwie wydźwięk monologiczny.

## 1.2. WOBEC „INNEGO”

Zarysowany obraz doświadczenia nadziei nabiera nowych wymiarów w momencie, gdy Tischner wprowadza do swoich koncepcji elementy filozofii dialogu. Kluczowym pojęciem doświadczenia staje się idea „Innego”, dzięki któremu dokonuje się wyjście w stronę nadziei. „Jest w filozofii dialogu słowo, którego rozumienie otwiera nowe horyzonty myślenia: »inny«.”<sup>15</sup> Spośród licznych terminów opisujących drugiego człowieka (drugie ja, różny, obcy, niezastępowalny, takózsamy) Tischner decyduje się na pojęcie „Innego”. Czyni tak dlatego, ponieważ to właśnie pojęcie –

<sup>13</sup> Tamże, s. 297.

<sup>14</sup> Tamże, s. 299.

<sup>15</sup> Tenże, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 86.

w jego przekonaniu – najlepiej wyraża sens relacji dialogicznej i osobowej. Filozof pisze: „Inność wyciąga na światło dzienne podobieństwo, a podobieństwo ujawnia inność.”<sup>16</sup> „Inność” mówi o pewnej różnicy i nietożsamości osób, ale intencją Tischnera bardziej jest podkreślić ich podobieństwo, co podyktowane jest z pewnością ideą uczestnictwa w dramacie. Bowiemy tylko podobni, a nie absolutnie różni, mogą tworzyć wspólną płaszczyznę dialogu.

„Inny” dany jest nam w „twarzy”. Tischner na dwa sposoby łączy „twarz Innego” z doświadczeniem nadziei. Po pierwsze, w „twarzy” drugiego obecny jest pierwiastek nadziei, po drugie, „Inny” ustanawia przestrzeń pytania i powiernictwa, a więc wprowadza w doświadczenie nadziei.

### 1.2.1. Logos twarzy

Zdaniem Tischnera metafora „twarzy” zawiera trzy istotne wątki ludzkiej egzystencji. „W ewangelicznej scenie ukrzyżowania odsłaniają nam to trzy wypowiedzi Jezusa: »Przebacz im, bo nie wiedzą co czynią«, »Boże mój, czemuś mnie opuścił«, »W ręce Twoje oddaję ducha mego«. Pierwsza odsłania heroizm, druga tragizm, a trzecia nadzieję.”<sup>17</sup> Te trzy aspekty stanowią swoisty *logos* twarzy człowieka, w którym centralne miejsce zajmuje nadzieja. Tak naprawdę swoją filozofię dramatu Tischner rozpoczyna – jak sam twierdzi – od tego momentu, kiedy w interpretacji „twarzy” przewycięża pasywny jej wymiar (tak ujmuje twarz Lévinasa) i widzi w niej także aspekt aktywności (FD, 69). Należałoby się jednak zastanowić, na ile jest to nowa myśl, szczególnie w odniesieniu do idei pasywności i aktywności ludzkiej twarzy w koncepcjach F. Rosenzweiga.

Tischner objaśnia następująco ideę twarzy: „Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra.”<sup>18</sup> „Twarz” jest nie tylko odbiciem i odwzorowaniem ludzkiej biedy i cierpienia. Patrząc na „twarz” drugiego, widzimy także jego nadzieję. Dzieje się tak dlatego, że spotkanie „twarzy” dokonuje się w horyzoncie zjawiającego się Dobra. W spotkaniu pojawiło się Dobro, które działa we wnętrzu

<sup>16</sup> Tamże, s. 87. Wypada tutaj przytoczyć myśl J.-L. Marion, który uważa, iż w kontekście rozważania o miłości pojęcie innego jest zbyt słabe dla wyrażenia istoty drugiego człowieka. Drugi ma być „niezastępowalny”; tenże, *Intencjonalność miłości*, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 230-255.

<sup>17</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 70 (dalej skrót FD).

<sup>18</sup> Tamże, s. 70.

człowieka w sposób niewidoczny dla ludzkiego oka, a znakiem jego obecności jest właśnie nadzieja. Ten wewnętrzny wysiłek, który człowiek podejmuje w oparciu o Dobro, aby aktywnie odnieść się do swojej egzystencji, Tischner nazywa patosem egzystencjalnym (FD, 70). To doświadczenie nadziei, wypisanej na ludzkiej twarzy, podkreśla jednak zorientowanie na podmiotowość, na wewnętrzność człowieka, nie zaś na dialogiczny wymiar nadziei.

### 1.2.2. Pytanie

Rdzeniem międzyludzkiego spotkania jest według Tischnera „pytanie”: ono jest pierwszym i podstawowym doświadczeniem spotkania człowieka w jego twarzy (FD, 73). Tischner, wykorzystując koncepcje Lévinasa i Rosenzweiga, pisze: „Drugi postawił mi pytanie. Rozpoznaję pytanie po zawieszonym głosie, po oczach, po wyrazie twarzy.”<sup>19</sup> Czy pytanie, które postawił „inny”, dotyczy klasycznie pojętej powinności moralnej, odpowiedzialności, roszczenia? W ocenie Tischnera nie tyle etyczny charakter tej relacji jest ważny, ile fakt, że „drugi jest początkiem myślenia”, a więc „twarz wzywa do powiedzenia prawdy”.<sup>20</sup> Podczas gdy Lévinas wiąże spotkanie konkretnie z sytuacją moralnego roszczenia i zobowiązania,<sup>21</sup> to Tischner kładzie nacisk na sam fakt dialogiczności pytania (FD, 73). Oznacza to, że nie tyle treść pytania jest ważna, ile samo zapytanie.

Pytania są różne i zawsze świadczą o jakiejś biedzie człowieka (FD, 75), ale dla Tischnera istotna jest moc kreatywna pytania. Ono sprawia, że zapytany podmiot wychodzi ze swej „sobości”, ze swej zamkniętej podmiotowości, gdyż „pytanie rozbija zamknięty, monadyczny świat podmiotu”<sup>22</sup>. Przez postawienie pytania i przez odpowiedź na nie rodzi się wspólny świat pytającego i odpowiadającego. „W każdym pytaniu jest próba przeniesienia się ze świata jednego człowieka w świat drugiego. Na tym polega »rewolucyjność« pytań.”<sup>23</sup> W „pytaniu” wyrażone jest przekonanie, iż dru-

<sup>19</sup> Tamże, s. 18.

<sup>20</sup> *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 130.

<sup>21</sup> Por. FD, 13: „Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w następstwie którego powstaje we mnie poczucie zobowiązania. Świadomość tego, że drugi jest obecny, dopełnia się jako świadomość roszczenia – roszczenia, które zobowiązuje.”

<sup>22</sup> *Spotkanie...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>23</sup> Tamże, s. 135.

gi usłyszał pytanie i na nie odpowie. „Pytanie” obliuguje więc pytanego do podjęcia sprawy pytającego, ono – twierdzi Tischner – ma na celu przekroczenie separacji, jaka istnieje między Bogiem a człowiekiem (SOIC, 174).

Spójrzmy teraz, jaka jest relacja „pytania” do nadziei. Zapytanie to jakby pierwszy etap zawiązywania dramatu. Tischner, idąc za rozwiązaniami F. Rosenzweiga, pisze również o wielu innych aktach tego dramatu, które wypełniają przestrzeń dialogiczną pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Są to: wybranie, uznanie, wyznanie, powierzenie, wprowadzenie we wspólnotę (SOIC, 177). Dla nadziei istotne jest pojęcie „powiernictwa”, które łączy się ściśle z doświadczeniem „pytania”.

### 1.2.3. Powiernictwo

Tischner twierdzi: „pytając, zakładamy, że zapytany powie prawdę – czyli zakładamy jakąś formę wierności”<sup>24</sup>. Pytanie jest możliwe wówczas, gdy istnieje wierność, ponieważ człowiek dlatego zadaje pytanie, że doświadcza wierności. Wierność zaś jest istotnym elementem nadziei. Filozof pisze, że pokładając w kimś nadzieję, wyrażamy przekonanie, że ktoś jest wierny (ŚLN, 305). Na różne sposoby można definiować wierność (np. jako niezmienność), ale Tischnerowi najbliższe jest jej określenie poprzez „stałą obecność Drugiego”<sup>25</sup>. Pytaniem, które wyrasta z przeświadczenia o wierności, człowiek wyprowadza „innego” z jego „sobości” i czyni swój świat jego światem. Dopiero w takich okolicznościach możliwy jest akt powiernictwa. „Moment »powierzenia siebie« wierności Drugiego wyróżnia nadzieję – a nawet przeciwstawia ją tzw. »wierze rozumnej«.”<sup>26</sup> Tak więc pytanie wprowadza nas w samo centrum doświadczenia nadziei poprzez doświadczenie obecności drugiego, jego wierności. Człowiek, mając świadomość wierności drugiego, podejmuje czyn powierzenia siebie.

## 2. KONCEPCJA ŚW. TOMASZA

Niewiele jest tekstów św. Tomasza omawiających samodzielnie problem doświadczenia. W jednym z nich wiąże on bezpośrednio doświadczenie z *passio spei*: „Niektórzy mają dobrą nadzieję z tego powodu, że nieraz już i niejednego zwyciężyli, czyli dzięki doświadczeniu. A więc

<sup>24</sup> Tamże, s. 135.

<sup>25</sup> ŚLN, s. 305.

<sup>26</sup> ŚLN, s. 305.

doświadczenie jest przyczyną nadziei.”<sup>27</sup> Powołując się na Arystotelesa, Tomasz ujął doświadczenie jako coś w rodzaju pamięci przeszłości, która jest przyczyną nadziei.

Powróćmy jednak do zagadnienia cnoty nadziei. Zwróćmy uwagę na jeden z zasadniczych tekstów św. Tomasza: „Nadzieja jest cnotą, gdyż czyni akt człowieka dobrym i dociągającym do wymaganej normy.”<sup>28</sup> Nadzieja jest cnotą dlatego, że odnosi akt człowieka (*actus hominis*) do Boga jako normy. Interesujące jest to, że filozof mówi o akcie człowieka (*actus hominis*), który w cnotcie teologicznej jest podnoszony do wymiaru nadprzyrodzonego, nie zaś o akcie ludzkim (*actus humanus*). Akwinata operuje tym rozróżnieniem (I-II,6), gdyż *actus hominis* jest wspólnym czynem zarówno dla człowieka, jak i świata zwierząt, a *actus humanus* jako poddany rozumnej części duszy przysługuje tylko człowiekowi. Powstaje pytanie, czy fakt ten posiada jakąś głębszą, filozoficzną wymowę. K. Wojtyła, który poddał filozoficznej analizie pojęcie „aktu”, twierdzi, że „actus (...) oddaje adekwatnie dynamiczną zawartość obu struktur: zarówno struktury »człowiek działa«, jak też struktury »coś dzieje się w człowieku«”<sup>29</sup>. Czy w koncepcjach Akwinaty tak właśnie należy pojmować akt, który w nadziei podnoszony jest przez łaskę na poziom nadprzyrodzony? Nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii, ale można się w niej doszukiwać możliwości włączenia w świat łaski, integralnego dynamizmu człowieka, który działa, sprawia, czuje, przeżywa. Przytoczony przypadek uświadamia nam, że zachodzi potrzeba wnikliwej i dokładnej analizy pojęć systemowych św. Tomasza, a rozwój jego koncepcji może dzisiaj faktycznie przebiegać poprzez współpracę z filozofią analityczną.<sup>30</sup> Idąc tym tropem, czynimy przedmiotem analiz dwa pojęcia: „oczekiwanie” i „prośba”. Będzie to niejako opis doświadczenia nadziei poprzez ich hermeneutykę.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Por. I-II, 40, 5: *Aliqui sunt bonae spei propter multoties et multos vicisse; quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.*

<sup>28</sup> II-II, 17, 1: *Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.*

<sup>29</sup> K. Wotyła, *Osoba i czyn oraz inne pisma antropologiczne*, Lublin 1994, s. 115. Problem ten odnosi się do – mającej już tradycję – refleksji filozoficznej analizującej koncepcję czynu człowieka. Autor dostrzega w czynie moment subiektywnego, świadomego przeżycia sprawczości i samostanowienia człowieka o sobie.

<sup>30</sup> Por. *Boskie Oko, czyli po co człowiekowi religia. Z o. Joachimem Badenim i o. Janem Andrzejem Kłoczowskim rozmawiają Artur Sporniak i Jan Strzałka*, Kraków 2003, s. 177-178.

<sup>31</sup> Por. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 261. Autor w swej hermeneutyce nadziei wychodzi od analizy poczucia winy: „Moim punktem wyjścia będzie fenomenologia spowiedzi, czyli wyznania. Fenomenologią nazywam tu opis znaczeń zawartych w doświadczeniu jako takim.”

## 2.1. OCZEKIWANIE

Obok pojęcia „cnoty” drugim terminem, z którym Tomasz najczęściej wiąże nadzieję, jest oczekiwanie. Filozof pisze: „nadzieja jest także jakimś oczekiwaniem”<sup>32</sup>. Można powiedzieć, iż jest to druga, dopełniająca definicja nadziei, jaką znajdujemy w tekstach Tomasza. Pojęciem podstawowym jest oczekiwanie (*expectatio*), orientujące nadzieję nie tyle na aspekt etyczny, ontyczny i przedmiotowy, ile przeżyciowo – dialogiczny, intersubiektywny. Akwinata najczęściej wiąże „oczekiwanie” z pojęciem aktu, przy czym akt nie pojawia się tutaj jako przeciwieństwo potencji, lecz jako czyn, jako pewien „wysiętek duszy”.

Jak Tomasz rozumie „oczekiwanie”? „Oczekiwanie, które znajduje się w określeniu nadziei, nie wyraża zwłoki – dłużenia się, czego dotyczy dalekosiężność, ale wyraża wzgląd na pomoc Bożą, bez względu na to, czy to, czego się spodziewamy, cierpi, czy nie cierpi zwłoki.”<sup>33</sup> Tomasz odrzuca więc rozumienie „oczekiwania” w sensie czasowości, w znaczeniu temporalnym, z którym ono przeważnie się kojarzy. Akt „oczekiwania” wyraża przede wszystkim odniesienie się do kogoś (*respectum*). Można potraktować „pomoc Boga” jako przyczynę sprawczą nadziei, co też Tomasz czyni, szczególnie wówczas gdy omawia nadzieję jako cnotę. Uważam jednak, że „pomoc Boga” w kontekście „oczekiwania” należy rozpatrywać w sensie osobowym. „Dzięki nadziei łączy się do Boga jako do źródła pełnej dobroci dla nas, w sensie: nadzieja daje nam oparcie o pomoc Bożą w osiągnięciu szczęścia.”<sup>34</sup> Widzimy, że w tym tekście Tomasz ukazuje Boga i jego pomoc nie tyle jako przyczynę bytu, ile swoiste „praźródło dobroci”. W tym sensie „oczekiwanie” kojarzy się bardziej z osobową relacją do Boga niż ze związkiem przyczynowo-skutkowym. W takim kontekście akt „oczekiwania” nasuwa wyobrażenia o wyjściu podmiotu w kierunku Boga.

Sądzić należy, iż rozumienie nadziei jako „oczekiwania” jest uniwersalnym sposobem jej prezentacji, bowiem „akt” ten pojawia się na każdym rozpatrywanym przez Tomasza poziomie nadziei: *passio*, *motus*, cnota. W tym kontekście nadzieję można uważać bardziej za pewien stan duchowy człowieka niż za akt intelektu czy woli. „Oczekiwanie” byłoby więc świadomością konieczności pomocy drugiego lub „liczeniem na kogoś”,

<sup>32</sup> II-II, 17, 5: *spes sit quaedam expectatio*.

<sup>33</sup> II-II, 17, 5: *Expectatio quae ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur*.

<sup>34</sup> II-II, 17, 6: *Spes autem facit Deo adhaerere, prout est in nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innititur ad beatitudinem obtinendam*.

choć z tym sformulowaniem trzeba być ostrożnym, ponieważ G. Marcel zaliczył je do zjawisk świadczących o degradacji nadziei. Uważam jednak, że byłoby nadinterpretacją powiedzieć, iż „oczekiwanie” jest aktem powiernictwa, a więc pojęciem o wymowie dialogicznej. O wiele głębiej w strukturę człowieka wchodzi akt „prośby”.

## 2.2. PROŚBA

Terminem związanym najściślej z kwestią doświadczenia nadziei oraz najbardziej brzemiennym w treść jest pojęcie „prośby”. Św. Tomasz w traktacie o cnotie nadziei zamieszcza niewielki, lecz bardzo interesujący tekst: *Petitio est spei interpretativa* (II-II,17,2). Autor dotyka w nim sedna sprawy, to znaczy kwestii doświadczenia nadziei, gdyż akt „prośby” jest manifestacją nadziei, jest sposobem jej rozumienia.

Przybliżmy znaczenie terminu *petitio*. W słowniku znajdujemy następujące określenia: napad, prośba, ubieganie się o urząd, skarga sądowa.<sup>35</sup> W kontekście wypowiedzi Tomasza *petitio* należy rozumieć jako „prośbę”. Mamy świadomość faktu, iż wypowiedzi Tomasza dotyczące „prośby” są bardzo skąpe i lakoniczne. „Prośba” jest niewątpliwie czynem człowieka, i jeśli jest ona kierowana do Boga (a w koncepcji Tomasza tak jest), to najpewniej można ją skojarzyć z modlitwą, tak jak czyni to klasyk filozofii dialogu F. Rosenzweig.<sup>36</sup> Treść prośby, a więc szczęście wieczne, dobra doczesne, wolność od zła (II-II,17,2), mówi o doświadczeniu egzystencjalnym człowieka oraz ukazuje nadzieję tętniącą życiem. W „prośbie” wyraża się człowiek, jego stan, to, co dzieje się w jego wnętrzu, to, co przenika jego świadomość, to, co przeżywa, do czego dąży, co stanowi jego codzienność.

Jak należy tłumaczyć wyraz *interpretativa*? *Interpretatio* ma następujące znaczenia: wyjaśnienie, tłumaczenie, przekład.<sup>37</sup> Interesujące jest to, że odpowiednikiem greckim tego słowa jest *hermeneia*, od którego pochodzi pojęcie hermeneutyki, czyli odkrywanie sensu, wyjaśniania znaków, symboli.<sup>38</sup> *Interpretatio* jest terminem, za pomocą którego Tomasz ukazuje związek pomiędzy prośbą a nadzieją. Mając na względzie poczynione wyja-

<sup>35</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1957, s. 371.

<sup>36</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 306-307.

<sup>37</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 274.

<sup>38</sup> Por. *Oblicza hermeneutyki*, prac. zbior. pod red. A. Przyłębskiego, Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1995, s. 5 n.

śnienia, można przetłumaczyć omawiany tekst następująco: prośba jest wyrazem nadziei lub prośba odsłania sens nadziei. Oznacza to także, iż nadzieja jakby sublimuje w akcie prośby. Można powiedzieć tak, iż doświadczając prośby, albo doświadczając człowieka proszącego, doświadczamy zarazem jego nadziei. Tekst ten wyraźnie świadczy o fenomenologicznym, czy bardziej hermeneutycznym, podejściu Tomasza do problemu doświadczenia nadziei. W jaki sposób prośba „interpretuje” nadzieję, czyli jakie wymiary nadziei ona odsłania?

Pierwszy wymiar ma charakter metafizyczny. Znaczy to, iż „prośba” jest możliwa, o ile istnieje ktoś, do kogo można „prośbę” skierować. Wobec tego nadzieja jako fundament prośby istnieje tylko dzięki obecności drugiego. Dla Tomasza tym drugim w nadziei jest Bóg. Ta płaszczyzna wiąże się z wymiarem transcendentnym nadziei, gdyż człowiek buduje ją nie w oparciu o siebie, lecz w oparciu o drugiego.

Drugi wymiar „prośby” ma sens antropologiczny, bowiem obraz proszącego człowieka ujawnia jego sytuację, którą jest jakaś niedola, jakiś brak, ludzka niemożność. Zakres dobra wyrażony w prośbie świadczy o skali tej niewystarczalności i jednocześnie o skali nadziei. Człowiek może spojrzeć na siebie, na swoją przygodność poprzez przygodność otaczającego go świata. Jeśli nawet patrzymy na człowieka poprzez ideę przygodności bytu, to jednak nie można powiedzieć, iż ta przygodność jest taka sama jak przygodność rzeczy. W nadziei jest nieco inaczej, gdyż przez nią człowiek zwraca się do Boga, licząc na Jego pomoc. „Prośba” zawiera w sobie ładunek konkretnej egzystencji ludzkiej.

Trzeci wymiar ma sens dialogiczny. Prosząc, człowiek ufa, iż drugi odpowie, prosząc, jakby zawierza sobie, jakby miał pewność spełnienia „prośby”. O ile w „oczekiwaniu” trudno ukazać element aktu zawierzenia, o tyle w „prośbie” można go w jakiś sposób zobaczyć. Ostatecznie widzimy, iż wewnątrz prośby wypływającej z nadziei wypełnia Bóg. Tak więc, iż nadzieja daje człowiekowi możliwość wejścia w rzeczywistość Boga, ona wprowadza Boga w doświadczenie codzienności. Wymowa „prośby” wskazuje na najbardziej intymną i osobistą relację człowieka do Boga, jaka zachodzi w nadziei.

### KONKLUZJE

Powracając do zasadniczego problemu, pytamy, czy w koncepcji św. Tomasza zachodzi *adequatio cum systemate* czy *adequatio cum re*. W filozofii Tischnera nie ma trudności wskazania na doświadczenie nadziei związa-

ne z ideą czynu, a wyróżnionym rodzajem doświadczenia jest jego dialogiczny charakter, w którym centralną rolę odgrywa fenomen „pytania”. Natomiast w filozofii św. Tomasza trzeba poszukiwać doświadczenia nadziei. Teksty Tomasza sugerują, byśmy wiązali nadzieję z aktem „prośby”. Wyartykułowanie tych dwóch aktów ludzkich – „pytania” i „prośby” – związanych z nadzieją, rodzi potrzebę rozstrzygnięcia relacji zachodzącej między nimi.

Koncepcja cnoty jest zasadniczym wykładem Tomasza o nadziei. O ile można powiedzieć, że jest ona najbardziej rozwiniętą metodologicznie interpretacją, to na pewno nie można powiedzieć, że jest jedyną. Na podstawie analiz nasuwa się bowiem wniosek, iż w filozofii Tomasza ma miejsce zjawisko przeplatania się dwóch sposobów mówienia o nadziei: pierwszy bardziej sformalizowany (przyczynowo-skutkowy), drugi zaś bardziej relacyjny, osobowy, dialogiczny (związany z pojęciem prośby i oczekiwania). Ogląd ten daje argumenty do tego, by nadzieję w koncepcji Tomasza rozumieć jako doświadczenie, by twierdzić, iż jej wizja nie jest owocem spekulacji i dedukcji (*adequatio cum systemate*), lecz że wyrasta z życia (*adequatio cum re*). Ten stan rzeczy nie deprecjonuje tradycyjnego stanowiska ujmującego nadzieję jako cnotę, lecz poszerza perspektywę widzenia nadziei.

Tischner, mówiąc o nadziei, ma obraz Boga jako wiernego, czyli zawsze obecnego, zaś Tomasz pisze o Bogu jako źródle dobroci dla człowieka. Zaryzykujemy więc tezę, że poprzez „pytanie” człowiek szuka „wierności” drugiego, natomiast w „prośbie” człowiek odwołuje się do „miłości” drugiego. Omawiane zagadnienie można więc sprowadzić do pytania o relację pomiędzy wiernością i miłością. W doświadczeniu potocznym, w przekazie teologicznym, w płaszczyźnie psychologicznych rozwiązań miłość jawi się jako rzeczywistość podstawowa, pierwsza, z której wyrasta wierność.

Zastanawiające jest więc to, która z tych rzeczywistości – „pytanie” czy „prośba” – głębiej odsłania prawdę nadziei. Niech sugestią w rozstrzygnięciu tego dylematu będzie rozwiązanie F. Rosenzweiga, w którym przedstawia drogę wychodzenia człowieka ze sobości, czyli z egotyczności, ku postawie dialogicznej. Na tej drodze pojawia się etap pytania i prośby. Rosenzweig twierdzi, iż „prośba” jest szczytem Objawienia, czy raczej szczytem odpowiedzi człowieka na objawienie.<sup>39</sup> Znaczyć to może, że w „prośbie” człowiek odkrywa najgłębiej istotę Nieskończonego. Można

<sup>39</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 291-308.



by stąd wyciągnąć wniosek, że akt „prośby” głębiej niż „pytanie” wchodzi w istotę relacji dialogicznej. Tischner, dostrzegając związki między „pytaniem” a „prośbą”, twierdzi, że „pytanie” jest odmianą „prośby”. Wprawdzie w swojej filozofii powoływał się on na rozwiązania Rosenzweiga, lecz wykorzystał tylko te wątki, które dotyczą roli „pytania” w doświadczeniu dialogicznym, natomiast nie waloryzował doświadczenia „prośby”. Prawdopodobnie stało się tak dlatego, że Tischner pozostawał pod wpływem Lévinasowskiej koncepcji modlitwy bez prośby.

### Summary

In philosophy there exists a certain opinion on the matter of St Thomas' s of Akwin conception understanding. It is expressed in one of the most serious reproaches towards Akwinata that it created a closed system in which some concepts are going around themselves, detached from experience. Yet, I think that reading St Thomas' s solutions is still an open matter which I will be trying to show through analyses concerning the vision of hope in St Thomas and J. Tischner' s philosophy. By asking the above questions I am not going to present an exhaustive description of hope, especially its essence or its specificity,<sup>40</sup> but I will be trying to show the phenomena through which it is possible to experience hope.

The assertion, that hope is an experience, aims at stressing the truth that a man experiences how it penetrates them and their deeds, that its conception is not a result of speculation and deduction (*adequatio cum systemate*), but it rises from life (*adequatio cum re*).

In Tischner' s philosophy there is no difficulty to show the connection of hope and the idea of deed but the distinguished kind of an experience is an experience understood as a dialogue in which the phenomenon of a „question” plays its main part. However, in St Thomas philosophy one must look for the idea of experiencing hope. Thomas suggests we should understand hope through the fact of „request”. The confrontation of these two human acts „question” and „request” created the need of settling the relation between them. „Question” or „request” go deeper into the experiencing hope as a dialogue. I put thesis that in hope „question” refers to experiencing the faithfulness of the other and „request” refers love experiencing. R. Rosenzweig does not doubt that request is the summit of Revelation while the experience colloquially indicates

<sup>40</sup>The presentation of hope essence and its specificity I included in *The conception of hope in St Thomas and Joseph Tischner' s philosophical depiction*, Tarnow 2005.

that love is the base of faithfulness. It may mean that in „request” a human discovers, in the most intimate way, the essence of God. Therefore, one could come to a conclusion that the act of „request” goes more intimate into the essence of the dialogue between a human and God than „question”.

KS. PIOTR SOBCZAK, ur. 1964, dr filozofii, pracuje z młodzieżą. Mieszka w Tuchowie.

ZBYSZEK DYMARSKI

## AGATOLOGICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA W UJĘCIU JÓZEFA TISCHNERA

### 1. WSTĘPNA PREZENTACJA

Tischner swe filozoficzne myślenie zaczynał od sprawy człowieka, od prób opisanego, kim jest człowiek i czym jest jego nadzieja. O tych zagadnieniach traktowała jego pierwsza filozoficzna książka *Świat ludzkiej nadziei*. Po latach, w swej ostatniej pracy, *Spór o istnienie człowieka*, do problemów człowieka i człowieczeństwa filozof powrócił ponownie. Uświadomienie sobie, że u podstaw filozofii Tischnera tkwi antropocentryczna perspektywa rzeczywistości, pozwala lepiej zrozumieć jego polemiki z tomizmem i marksizmem, zafascynowanie myślą dialogiczną i powstanie filozofii dramatu. Uwzględnienie antropologicznej perspektywy w pełniejszym świetle ukazuje jego zainteresowanie sprawą ludzkiej pracy i ludzkiej solidarności. Daje wreszcie możliwość lepszego opisanego, czym jest Tischnerowskie myślenie religijne.

Wnikliwe przyjrzenie się koncepcji człowieka jest zatem niezmiernie ważne dla zrozumienia filozofii Tischnera.

Myślenie filozofa o człowieku przechodziło różne etapy. W pierwszym okresie swej filozoficznej twórczości, to jest na początku lat sześćdziesiątych, istotę człowieka utożsamiał on z *Ja transcendentalnym*, w dru-

gim z *Ja aksjologicznym*, a w trzecim z *wewnętrzną przestrzenią świadomości*.<sup>1</sup> *Ja* transcendentalne to *Ja* nabudowane na *Ja* doznaniowym, czyli *Ja*, które postrzega samego siebie jako istotę coś przeżywającą (ból, rozkosz, smutek...). To, jeszcze inaczej, *Ja* świadome samego siebie. Z kolei *Ja* aksjologiczne to *Ja* jako wartość, która pragnie dopełnienia innymi wartościami.<sup>2</sup> Najciekawsza i najbardziej dojrzała jest ta trzecia koncepcja i na niej chciałbym skoncentrować swą uwagę w tej rozprawie. Najpełniejszą wykładnię tej koncepcji człowieka daje Tischner na kartach *Sporu o istnienie człowieka*.

### 2. PERSPEKTYWA BADAWCZA

Zanim jednak przejdę do omówienia tego zagadnienia, uważam, iż należy poczynić kilka uwag dotyczących specyfiki podejścia Józefa Tischnera do problemu człowieka.

Filozof ten staje w opozycji do tych kierunków myślenia, które postrzegają człowieka z zewnątrz i chcą go opisywać poprzez pojęcia, obrazy i modele zaczerpnięte z doświadczenia świata przedmiotowego. Między innymi ze względu na prawdę o naturze człowieka Tischner polemizuje z *tomizmem*. Filozof zarzuca temu nurtowi substancjalizację człowieka. Twierdzi ponadto, że takie podejście powoduje zawężenie horyzontów poznawczych. Mówi o tym w następujący sposób: „dla klasycznych metod badawczych tomizmu niektóre odkrywane przez fenomenologię czy hermeneutykę regiony człowieka po prostu nie istnieją” [ŚLN 123]. A o stosowanym przez tomizm aparacie pojęciowym pisze, że: „[pojęcia – przyp. ZD] zaczerpnięte z metafizyki świata zewnętrznego, jak: własność, substancja, akt, możność, materia, forma” [ŚLN 115], nie są w stanie oddać specyfiki istoty ludzkiej. Krytykę tę rozwinął filozof w trakcie toczzonej

<sup>1</sup> Uważam, że proponowana przez niektórych badaczy myśli Tischnera nazwa – *Ja* agatologiczne – nie oddaje w pełni tego, o co autorowi *Sporu o istnienie człowieka* chodziło.

<sup>2</sup> Pisze Tischner: „Ontologiczny obszar mojego *Ja* jest wyznaczony przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związku absolutnej solidaryzacji” [ŚLN 167]. W przypisach do artykułu stosuję następujące skróty dla tekstów Józefa Tischnera: ŚLN – *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994 (wyd. 2); MWW – *Myślenie według wartości*, Kraków 1982; FD – *Filozofia dramatu*, Paryż 1990; SOIC – *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998; PPB – *Przekonać Pana Boga, z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999.

w latach siedemdziesiątych na łamach prasy wielkiej dyskusji z tomiścyczną szkołą lubelską<sup>3</sup>.

Tischner nie zgadza się również z k a r t e z j a ń s k i m sposobem rozumienia natury człowieka. Dla Kartezjusza człowiek jest rzeczą myślącą. Zdaniem autora *Filozofii dramatu* wyobrażanie sobie człowieka na podobieństwo rzeczy jest zatracaniem ludzkiej niepowtarzalności i wyjątkowości. Tischner pisze o tym tak: „Kartezjusz, jak bez trudności zauważymy, dokonuje przeniesienia pojęcia rzeczy, stosowanego do opisu świata zewnętrznego, na ludzki świat wewnętrzny. Człowiek zostaje wyobrażony »na obraz i podobieństwo« rzeczy. Zatraca się jego specyfika” [ŚLN 110].

Do nurtów myślenia czerpiących z doświadczenia zewnętrznego filozof zalicza także p o z y t y w i z m. Kierunek ten głosi, że człowiek jest częścią świata i w związku z tym metody skuteczne w jego poznawaniu są również użyteczne przy poznawaniu człowieka. W tym celu pozytywizm dzieli rzeczywistość człowieka na elementarne, składowe i następnie wiąże je zasadami przyczynowości. Zarzut gubienia prawdy o człowieku dotyczy również m a r k s i z m u, sprowadzającego istotę człowieka do całości kształtu stosunków społecznych, a także filozofii F r y d e r y k a N i e t z s c h e g o, przypisującej człowiekowi niczemu nie podporządkowaną wolę mocy.

Polemikę z tymi kierunkami myślenia, które patrzą na człowieka z zewnątrz i przez to nie uwzględniają swoistości i niepowtarzalności ludzkiej istoty, Józef Tischner zamyka w sposób obrazowy i wytykający im ograniczenia stosowanych metod: „Kto tymi samymi metodami bada zachowanie się szczonego człowieka, dla tego człowiek będzie niedoskonałym szczone” [ŚLN 208]. Aby prawdziwie uchwycić to, co dzieje się w ludzkim wnętrzu, ono przecież jest najważniejsze, należy poddać się działaniu zachodzących tam zjawisk i z doznanych przeżyć oraz poczynionych obserwacji wysnuwać wnioski i budować modele interpretacyjne. Ale najpierw należy oczyścić wyobraźnię z niebezpiecznych, bo sugestywnych i zgodnych z naszymi naturalnymi dążeniami poznawczymi, tendencji do ekstrapolacji modeli wziętych ze świata zewnętrznego

<sup>3</sup>Zobacz komentarz i bibliografia sporu: Zbyszek Dymarski, *Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską*, „Logos i Ethos” 1998, nr 1, s. 235-245 oraz Igor Satrapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004, s. 101-138. Część z tych zarzutów można również odnaleźć w pracy Józefa Tischnera zatytułowanej: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991. Autor formułuje i omawia w niej swój stosunek do tomizmu w rozdziale zatytułowanym: *Dążenie do substancjalizacji* (por. strony 24-29).

nego na ludzkie wnętrze. Szczególnie narzucające się naszej wyobraźni są wyobrażenia przestrzeni, związku przyczynowego i formy rzeczy. I tak wyobrażenia p r z e s t r z e n i sugerowałyby, że jedna treść świadomości jest zewnętrzną w stosunku do drugiej. Wyobrażenie w w i ą z k u p r z y c z y n o w e g o może z kolei nasuwać myśl, że przyczynowość w życiu wewnętrznym jest taka sama jak między zjawiskami świata zewnętrznego. A wreszcie wyobrażenie f o r m y r z e c z y może sugerować, że treści świadomości przyjmują takie formy jak rzeczy świata widzialnego.

### 3. WEWNĘTRZNA PRZESTRZEŃ ŚWIADOMOŚCI

W *Sporze o istnienie człowieka* aksjologiczny punkt widzenia rzeczywistości ludzkiej traci swoją uprzywilejowaną pozycję. Za najbardziej podstawowe zaczyna uważać Tischner spojrzenie agatologiczne. Zapowiedzi tej ewolucji można odnaleźć już w *Filozofii dramatu* i w *Myśleniu według wartości*. W *Sporze...* obszarem narodzin człowieka staje się w e w n ę t r z n a przestrzeń świadomości, a agatologia uznana zostaje za naukę o najbardziej podstawowych zasadach człowieczeństwa. Czym jest wewnętrzna przestrzeń świadomości?

Analizie tego bardzo ważnego zagadnienia nie poświęca filozof zbyt wiele miejsca.<sup>4</sup> Ale jest to tak ważny problem, że warto się nad nim uważnie pochylić. Wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny, to znaczy, że jest w r a ń l i w a na dobro i zło. Tischner określa ją jako *m a t r i x* [SOIC 277], czyli jako macierz, glebę, na której wzrastać może człowieczeństwo, można ją też określić jako p r z e s t r z e ń n a r o d z i n c z ło w i e k a. Jest to przestrzeń wielowymiarowa, co zdaniem Tischnera oznacza, że ma ona nie tylko powierzchnię, ale i głębię. Wyróżnia się ona jakąś szczególną jednością, która obejmuje wszystkie nasze przeżycia. W tym widzeniu wnętrza człowieka bliski wydaje się być autorowi *Sporu o istnienie człowieka* Henri Bergson. Ludzkie wnętrze opisywał on w następujący sposób: „Ale w miarę, jak schodzimy z tej powierzchni w głębie naszego ja, w miarę jak nasze ja staje się znowu sobą, w tej mierze również stany świadomości przestają się szeregować, a poczynają się przenikać, zlewać się razem i zabarwiać każdy kolorem wszystkich innych.

<sup>4</sup>Traktuje o nim ledwie fragment rozdziału zatytułowanego: *Za istnieniem człowieka argument ontologiczny* [SOIC 277-279]. W tym się między innymi objawia ta niepełność *Sporu...*, o której wspominał Karol Tarnowski w artykule *Człowiek w przestrzeni dobra*, w: Karol Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 290.

Każdy z nas ma swój sposób miłowania i nienawiści, a w tej miłości i w tej nienawiści odbija się cała nasza osobowość. Tymczasem mowa, dla oznaczenia tych stanów stosuje te same słowa do wszystkich ludzi; toteż potrafiła tylko ustalić postać przedmiotową i nieosobową miłości, nienawiści i tysiąca uczuć poruszających duszę.<sup>5</sup>

Tę wewnętrzną przestrzeń świadomości „zamieszkują” przeżycia, czyli ślady wydarzeń wyposażone w wartość wynikłą ze znaczenia, jakie dane przeżycie ma dla człowieka. Wartości przeżyć „osadzają się” w wewnętrznej przestrzeni świadomości, budując jej dobro.<sup>6</sup> A antywartości to dobro niszczą. Przeżycia wypełniające wewnętrzną przestrzeń świadomości tym się charakteryzują, że nie uobecniają żadnego przedmiotu, lecz prezentują same siebie. Na przykład, bez świadomości smutku nie ma smutku, bez świadomości rozkoszy nie ma rozkoszy... „Ich sposób bytowania polega na tym, że są samoświadome” [ŚLN 210]. „Rozmieszczone” są one w obszarze wewnętrznej przestrzeni świadomości i nie zlewają się w jedno (jak wartości w Ja aksjologicznym opisanym w *Świecie ludzkiej nadziei*), lecz sąsiadują ze sobą: „przeżycia układają się jedno-obok drugiego” [SOIC 277]. Ale nie znaczy to oczywiście, że są od siebie całkowicie odseparowane i że granice między nimi są precyzyjnie wytyczone. Według Tischnera, w przestrzeni świadomości nie ma czasu, ale jest hierarchia. To znaczy, że przeżycia ją zamieszkujące mają różną „wagę”, jedne są bardziej znaczące, inne zaś są prawie nieistotne.

#### 4. ZASADA WAŻNOŚCI

Pojawiają się pytania: Jaka jest zasada hierarchizacji w wewnętrznej przestrzeni świadomości? Jakie są konsekwencje zdominowania świadomości przez takie lub inne przeżycie?

Max Scheler uważa, że im przeżycie „niesie” wyższą wartość, tym głębszy jest sposób jego odczuwania. Czyli tym bardziej człowiek odczuwa je jako jego i bardziej go dotyczące. Ale sprawa jest tak klarowna, gdy wartości istnieją obiektywnie i są prawidłowo odkrywane. Józef Tischner natomiast ma świadomość, że nie zawsze tak jest, i na powyższe pytania nie

<sup>5</sup> Henri Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, w: Irena Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 158-159.

<sup>6</sup> Można podejrzewać, że tę samą sytuację opisywał Karol Wojtyła, gdy mówił o „odkładającym się” w człowieku efekcie dobrych czynów i nazywał go (chyba nie zbyt zręcznie) „osadem moralnym”.

udziela jednoznacznych odpowiedzi. Mówi, że wzajemne zmaganie się przeżyć o uprzywilejowaną pozycję jest regulowane przez z a s a d ę w a ż n o ś c i. A to oznacza, według niego, że rozstrzygające jest to, czego doświadcza człowiek. Doprecyzowuje: „Zasadą tą jest jakieś życie” [SOIC 278]. Czyli to, co niesie nasze bycie w świecie, tak jak ono się toczy. W rywalizacji idzie o to, by być jak „najbliżej” nas. Te przeżycia, które okazują się silniejsze, zaczynamy odczuwać jako „bliższe”, te słabsze jako „dalsze”. Można stąd wnosić, iż przestrzeń świadomości zdominuje najsilniejsze aktualnie przeżycie. Ale nieco dalej Tischner pisze, że wewnętrzna przestrzeń świadomości jest wrażliwa na dobro i zło. Która z tych dwóch zasad, wobec tego, tak naprawdę włada wewnętrzną przestrzenią świadomości? Czy „naga” siła przebicia przeżyć, czy też pragnienie dobra? A może te dwa sprzeczne trendy można ze sobą jakoś pogodzić?

Tego aspektu „natury” wewnętrznej przestrzeni świadomości Tischner nie precyzuje do końca. Ale myślę, że można spróbować odtworzyć sposób, w jaki filozof wyobrażał sobie tę sprawę.

W *Sporze...* napisał: „wszystko, co uobecnia się w wewnętrznej przestrzeni świadomości, nosi na sobie piętno przedkładalności. Ono samo w sobie, niezależnie od odniesień opartych na refleksji, »toczy bój o lepsze« z innymi, »sąsiednimi« przeżyciami” [SOIC 278]. Każde odczucie i przeżycie dąży do zajęcia uprzywilejowanego, to jest najważniejszego i dominującego „miejsca” w świadomości, nawet „kosztem” odsunięcia z tego miejsca innego przeżycia. Tutaj wszystko ma swoje miejsce, ale też wszystko może zmienić swoje miejsce. Jedne przeżycia „wgrzyzają” się w nas bardziej, a inne zatrzymują się na granicy świadomości. W konsekwencji jedne, te silniejsze, są bliżej mojego „centrum”, są bardziej mną.

Myślę, że klucz do precyzyjnego określenia zasady rządzącej wewnętrzną przestrzenią świadomości zawarty jest w myśli, którą Tischner sformułował przy okazji analizy dobra. Napisał wówczas, że: „Rdzeniem człowieka jest miłość. Cała reszta kręci się wokół miłości” [SOIC 214]. Tym punktem odniesienia, tym „jury”, któremu przeżycia chcą zaimponować, które chcą pozyskać – jest więc miłość. Sytuacja początkowa jest więc taka, jak opisuje to Hans Urs von Balthasar: „tym, co stanowi »rdzeń« człowieczeństwa, nie jest ani rozum, ani wola, lecz »o b o j ę t n o ś c i a b s o l u t n a t ę s k n o t a« [podkreślenie ZD]” [SOIC 329-330]. Miłość ze swej natury szuka tego czegoś, co mogłaby pokochać, w czym mogłaby się zakorzenić. Miłość to tęsknota za tym, by być pełniej. Dlatego uważam, że sformułowana przez Józefa Tischnera zależność struktury wewnętrznej przestrzeni świadomości od życia polega na tym, że siła przeżyć, siła ich perswazji, powodująca, że jedne przeżycia zostają wyniesione ponad pozostałe i zwy-

ciężają w rywalizacji, to „atrakcyjność” przeżycia i jego „pomysłowość” w znajdowaniu rozwiązania aktualnych sytuacji wynikających z wyzwania egzystencjalnych. To przeżycie jawi się jako dobre. I człowiek do niego przylega. To pokochuje. Od tego momentu to przeżycie staje się *p o d s t a w o* w y m p u n k t e m o d n i e s i e n i a p r z y o c e n i a n i u, c o j e s t d o b r e, a c o z ł e.

I tak na przykład odczucie głodu, jakiego doznaje przywołany przez Tischnera więzień łagru z powieści Warłama Szalamowa,<sup>7</sup> jest tym, co chce zawładnąć świadomością człowieka i w rezultacie nim samym. Mówiąc metaforycznie, głód nie pyta, co jeszcze ma prawo zająć w człowieku dominującą pozycję, co ma uprawnienia do bycia najważniejszym – lecz pcha się na centralne miejsce. Głód jest odczuciem, które z olbrzymią siłą dąży do podporządkowania sobie człowieka. Tischner pisze o tym w następujący sposób: „Głód nie pyta o prawo. Nie uwzględnia innego głodu. Sam jest dla siebie prawem” [SOIC 86]. Głodny człowiek staje się głodem. Podobnie jak zatroskany, sponiewierany, zбитy staje się strachem.

Tischner uważa, że istnieje się nie tylko swym bólem i swą radością, istnieje się z bólów i z radości.<sup>8</sup> Przeżycia słabsze, to jest mniej istotne dla aktualnej miłości, zostają zepchnięte gdzieś na obrzeża mnie, gdzieś na, bądź też za, granicę świadomości. Bliskość lub oddalenie przeżyć wpływa na to, kim jesteśmy. Bo człowiek żyje tym, co przeżywa – to kocha i to jest najważniejsze. A to, co ważne – naprawdę jest. Uznanie w istnieniu (moment pozycjonalny u Husserla) zostaje uzależnione od wyniku rywalizacji przeżyć w wewnętrznej przestrzeni świadomości.

Pominięcie miłości jako czynnika selekcji i doboru przeżyć prowadziłoby do potraktowania wewnętrznej przestrzeni świadomości wyłącznie jako miejsca ścierania się przeżyć ze względu na moc perswazji. Byłoby to zdanie się na logikę fatum, gdzie człowiek staje się bezwolnym narzędziem w ręku chcących nim zawładnąć przeżyć. Wówczas człowiek istniałby jak rzecz, czyli jak coś, co jest kształtowane wyłącznie przez siły, na które nie ma żadnego wpływu. Istniałby wówczas na podobieństwo drzewa, które jest zależne wyłącznie od targających nim wiatrów i śnieżyc. Ostatecznie przeciw: „Wszystko dokonuje się w imię dobra i ze względu na dobro” [SOIC 167]. Zdaniem Tischnera opisy ludzkiej świadomości, jakie znajdu-

jemy u Augustyna, Hegla i Husserla, potwierdzają jego tezę, że: „idea świadomości wiąże się w sposób szczególny z ideą dobra” [SOIC 287]. Dlatego też nazywają agatologiczną przestrzenią świadomości. Konsekwencją zdominowania wewnętrznej przestrzeni świadomości przez jakieś przeżycie jest to, iż ono ustala sposób rozumienia dobra. Można powiedzieć jeszcze inaczej, iż ono ustala dobro wzorca. Od tego momentu, według tego wzorca, rozsądzam, co jest dobrem, a co złem. Ta konstatacja jest w zgodzie z myślą Augustyna, sugerującą, iż człowiek staje się tym, co kocha. Tischner doprecyzowuje tę myśl w rozmowie z Dorotą Zańko i Jarosławem Gowinem: „Mówiąc brutalnie: kto kocha kielbasę, staje się kielbasą. Człowiek przybiera te postaci i formy, w których ma upodobanie. Stąd bierze się materializm: zakochany w materii sam staje się materią” [PPB 194]. Ze względu na tak rozumiane dobro człowiek działa w świecie. Działa, by to dobro pomnożyć.<sup>9</sup>

## 5. AGATOLOGICZNA PRZESTRZEŃ ŚWIADOMOŚCI I JA AKSJOLOGICZNE

Koncepcja wewnętrznej przestrzeni świadomości sformułowana w *Sporze o istnienie człowieka* jest pomysłem bardziej dojrzałym i śmielej próbującym rozświetlić tajniki człowieczeństwa. Ale w *Sporze o istnienie człowieka* Tischner nie porzuca całkowicie pojęcia „Ja aksjologicznego”.<sup>10</sup> Dalej jest ono przydatne przy opisywaniu wnętrza człowieka. Razem z pojęciem agatologicznej przestrzeni świadomości służy ono do stworzenia nowego modelu wnętrza człowieka.

W *Sporze o istnienie człowieka* pojawia się kilka razy termin „Ja aksjologiczne”. Najbardziej przydatny dla zrozumienia związków zachodzących

<sup>9</sup>Tak rozumiane dobro umożliwia identyfikację pokoleniową, na przykład pokolenie '68, czy też pokolenie Solidarności itp. Przykłady ilustrujące tę tezę są bardzo liczne. Jednostkowo wspomnę tylko o jednej postaci, ale jakże znamiennej. Chodzi mi o Marka Edelmana opisanego w *Zdążyć przed Panem Bogiem* przez Hannę Krall. Przeżycia okupacyjne, odpowiedzialność za innych i chęć niesienia pomocy spowodowały, że po wojnie Edelman zdecydował się zostać lekarzem kardiochirurgiem.

<sup>10</sup>W *Świecie ludzkiej nadziei* Tischner używa terminu „Ja aksjologiczne” w dwóch różnych znaczeniach. W pierwszym pojęcie to służy do opisanego „rdzenia” człowieka. Tego, co jest swoistą wartością żadną innych wartości. To człowiecze centrum charakteryzują cztery właściwości: pozytywność aksjologiczna, prywatność, irracjonalność i indywidualność. W drugim znaczeniu termin „Ja aksjologiczne” opisuje Ja już po solidaryzacji. Ja utożsamione z wartością, bądź też z wartościami, które są mu bliskie i w pewnym sensie zgodne z „apetytem” Ja aksjologicznego na pewien typ wartości. Dla opisanego takiej sytuacji filozof używa też terminu „Ja społeczne” [ŚLN 180].

<sup>7</sup>Warłam Szalamow, *Opowiadania kołymskie*, tłum. Juliusz Baczyński, Gdynia 1991.

<sup>8</sup>Podobnie wydaje się myśleć Emmanuel Lévinas. Pisze on: „Nie tylko istniejemy jako swoje cierpienie lub radość, ale też istniejemy poprzez cierpienia i radości. Rozkoszowanie się jest właśnie takim żywieniem się aktu swoja aktywnością. (...) Żyjemy aktami – i nawet samym aktem bycia, tak jak żyjemy ideami i uczuciami. To, co robię, i to, czym jestem, jest jednocześnie tym, czym żyję.” Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 119 i 121.

między wewnętrzną przestrzenią świadomości a Ja aksjologicznym jest fragment zawierający opis życia i n a w r ó c e n i a Szawła – Pawła [SOIC 203–205]. Opis wskazuje, że filozof nie ma na myśli „czystego” Ja aksjologicznego, lecz takie Ja, które powstało na skutek solidaryzacji egotycznej z wartościami, które okazały się nieprawdziwe. Szawel w oparciu o przeżycie niewiasty<sup>11</sup> do Jezusa z Nazaretu jako nosiciela zła skonstruował cały system relacji aksjologicznych z innymi ludźmi. Pytanie Jezusa: „Dlaczego mnie prześladujesz?” zachwiało całą agatologią Szawła. Szawel nie tyle zbłądził, co tkwił w złu. Zło zagarnęło go. Tischner bardzo mocno podkreśla tę różnicę.<sup>12</sup> Pytanie Jezusa sprawia, że Szawłowi „otwierają się oczy” i buntuje się przeciwko samemu sobie. Buntuje się w imię jakiegoś dobra, dobra, którego jeszcze nie ma. W imię jakiejś nadziei. Buntuje się przeciwko starymu Szawłowi. Odrzuca starą agatologię i przyjmuje nową. Szawel staje się Pawłem. Zmiana imienia oznacza, że p r z e m i a n a dotyczy tego, co f u n d a m e n t a l n e w człowieku.<sup>13</sup> Tischner pisze, że Ja aksjologiczne powiązane ze światem najdłużej „ociąga” się ze zmianą. Ale ta gruntowna przemiana narzuca potrzebę zastąpienia starej aksjologii nową.<sup>14</sup>

W świetle tego opisu widać, że zamieszkujące wewnętrzną przestrzeń świadomości przeżycia nadają charakter Ja aksjologicznemu, albo też, mówiąc inaczej, Ja aksjologiczne jest na służbie dominującego przeżycia. Ja aksjologiczne jest ogniwem łączącym centrum człowieka ze światem: „Ja,

<sup>11</sup> Tu staje się ono naczelną zasadą egzystencjalną – por. Józef Tischner, *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 18.

<sup>12</sup> Tischner mówi, że zło zagarnęło w Szawle to, co w nim najbardziej fundamentalnego [SOIC 208]. Twierdzenie to stanie się bardziej zrozumiałe po przedstawieniu struktury wewnętrznej przestrzeni świadomości w dalszej części artykułu.

<sup>13</sup> Tutaj warto zauważyć, że nawrócenie u Szawła ma inny charakter niż u Platona. Platonski kajdaniarz z VII księgi *Państwa* sam odkrywa, że naprawdę tkwi w iluzji. Zmiana, nawrócenie dokonuje się dzięki rozumowi, który wyzwala się z niewoli zmysłów i odkrywa prawdę. U Pawła natomiast nawrócenie dokonuje się dzięki spotkaniu z drugim w jego prawdzie.

<sup>14</sup> Nie ma racji Aleksander Bobko, który w interesującym skądinąd artykule stwierdza, że „późny” Tischner odrzuca myślenie o człowieku w kategoriach aksjologicznych. Ja aksjologiczne w *Sporze...* traci, co prawda, swą centralną pozycję, ale dalej jest ważnym pojęciem. Staje się funkcją wewnętrzną przestrzeni świadomości, zmienia się zależnie od sposobu pojmowania przez człowieka dobra. O takim stanowisku „późnego” Tischnera na temat Ja aksjologicznego świadczy na przykład następujący cytat: „Ja aksjologiczne, ukonstytuowane na aksjomacie »on jest zły«, traci znaczenie. Nowy aksjomat wymaga konstytucji nowej aksjologii i nowego Ja, albowiem »on jest dobry«” [SOIC 207]. Por. Aleksander Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 2001, nr 3 (550), s. 68.

o ile jest w świecie i o ile ów jego świat jest światem wartości, jest Ja aksjologicznym” [SOIC 182].

Tischner opisuje w *Sporze...* sytuację, gdy człowiek przyłgnął do fałszywego dobra i w oparciu o nie zbudował swoją hierarchię wartości, to jest Ja aksjologiczne. Oparcie o fałszywe dobro spowodowało, że Ja aksjologiczne zbłądziło. Takiej możliwości w *Świecie ludzkiej nadziei* filozof nie przewidywał.

Dla autora *Sporu o istnienie człowieka* agatologia jest bardziej podstawowa. To, co a g a t o l o g i c z n e – ujawnia i odsłania, jak jest naprawdę. Powiadania, jeśli jest coś, czego być nie powinno. Jest tu zawarty bunt przeciwko temu, jak jest, ale nie ma jeszcze momentu zobowiązania. Nie ma świadomości, że człowiek powinien coś z tym odkryciem zrobić. To, co agatologiczne: „dotyczy bycia w świetle dobra” [MWW 491]. To, co aksjologiczne – nabudowuje się na tym, co agatologiczne. Ono dopiero projektuje, jak temu, co się dzieje, zaradzić<sup>15</sup>, jak zlikwidować to, co w *Świecie ludzkiej nadziei* Tischner nazwał „białą plamą” [ŚLN 176]. „Teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, komu podać rękę, jak postąpić. Rdzeniem tego doświadczenia jest: »jeśli chcesz, możesz...«” [MWW 490]. Taką właśnie zależność między doświadczeniem aksjologicznym a doświadczeniem agatologicznym opisał już Tischner w *Myśleniu według wartości*.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Zakomponowany zestaw wartości mających zrealizować dobro Tischner nazywa też „przestrzenią preferencyjną” [SOIC 269] i „nowym polem uczestnictwa” [SOIC 314].

<sup>16</sup> Tischner tak o tym pisze: „Tak więc należy wyróżnić dwa rodzaje doświadczeń: doświadczenie agatologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Pierwsze jest bardziej podstawowe: odsłania »negatywną« stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówi nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest ułudą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego. W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania. Nie wiem jeszcze, co powinienem, jak powinienem, czy w ogóle coś powinienem. Mimo to już przeżywam jakiś bunt. Na początku myśli jest bunt (...) W buncie tym jest zawarta preferencja, już tkwią zarodki widzenia hierarchii. Preferencja jest warunkiem możliwości myśli. A potem, po doświadczeniu agatologicznym lub »nad« nim przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest: »jeśli chcesz, możesz...« (...) Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, zaś doświadczenie aksjologiczne doświadczeniem projektującym. D o ś w i a d c z e n i e a g a t o l o g i c z n e dotyczy bycia w świetle dobra, d o ś w i a d c z e n i e a k s j o l o g i c z n e dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe. Doświadczenie aksjologiczne i plynące stąd myślenie aksjologiczne nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii. Jako takie zakłada nadzieję, zakłada poczucie siły, zakłada istnienie »zmysłu rzeczywistości«, który odsłania to, jakie wartości są *hic et nunc* możliwe do zrealizowania” [MWW 490-491]. Ten sposób widzenia

Czyli w *Sporze o istnienie człowieka* rolę tego pierwotnego Ja aksjologicznego przejmuje agatologiczna przestrzeń świadomości. Przy czym Ja aksjologiczne miało jakąś strukturę, indywidualną i stałą dla danego człowieka przez całe życie. Strukturę, która powinna zostać wypełniona wartościami zgodnymi z charakterystyką aksjologiczną danej osoby. Agatologiczna przestrzeń świadomości natomiast to macierz, na której rodzi się człowiek. Nie ma ona struktury indywidualnej, a jedynie ogólną. Treść, jaka wypełni tę strukturę i stanie się jej naturą, zależy od tego przeżycia, które zwycięży w rywalizacji o zajęcie centralnego miejsca w wewnętrznej przestrzeni świadomości. Takie ustawienie problemu rdzenia osobowości przynosi w konsekwencji uznanie zmienności tego centrum.

Tischner wzbrania się przed utożsamieniem dobra z wartościami. Ostrzega wręcz przed taką możliwością. Píše o tym w następujący sposób: „Odkryciu wymiaru uczestnictwa w dobru zagraża uprzedmiotowienie w wartość. Od dłuższego już czasu utrzymuje się w filozofii dążenie do zastąpienia pojęcia dobra pojęciem wartości. Usiłuje się w ten sposób przybliżyć dobro doświadczeniu fenomenologicznemu. Czy jednak cel został osiągnięty? W istocie tym, co się osiąga, jest estetyzacja dobra” [SOIC 177].

## 6. CHARAKTERYSTYKA WEWNĘTRZNEJ PRZESTRZENI ŚWIADOMOŚCI

Myślę, że interesującym i wartościowym poznawczo będzie podsumowanie tych rozważań poprzez zbadanie, które z właściwości Ja aksjologicznego scharakteryzowanego w *Świecie ludzkiej nadziei* [ŚLN 162-182] opisują także naturę agatologicznej przestrzeni świadomości.

Agatologiczna przestrzeń świadomości jest strukturą, która w charakterystyce Tischnera nie wyróżnia się niczym i n d y w i d u a l n y m. Struktura ta określa „obszar”, który „domaga się” wypełnienia przeżyciami. Rywalizacja między przeżyciami podlega regułom „zasady ważności”. To, które okaże się najsilniejsze lub najważniejsze, nadaje charakter wewnętrznej przestrzeni świadomości.

togo, co aksjologiczne, i tego, co agatologiczne, powtarza Tischner w *Filozofii dramatu* [FD 58]. A w *Sporze...* pisze: „Wartości są tym, co pojawia się »w świetle«: są »przedmiotowe«, zakorzenione w sytuacji, dane nam do podziwu (piękno), do realizacji (moralność). »Dobro« jest tym, co pozostaje w cieniu, jest »nie z tego świata«, co jednak kieruje światłem wartości, co »mi świeci« – świeci dla »mojego dobra«” [SOIC 176].

Chociaż trzeba też zauważyć, że istnieje możliwość indywidualizacji agatologicznej przestrzeni świadomości od samego początku. Byłoby tak, gdyby będąca u jej podstawy miłość miała u każdego człowieka indywidualny charakter. Ale w tej sprawie Tischner się nie wypowiada.

I r r e a l n e to znaczy inne niż to, co realne. Zgodnie z tradycją kantowską to, co realne, istnieje w czasie. Wewnętrzna przestrzeń świadomości istnieje poza czasem. Ale trwając poza czasem, sama domaga się wypełnienia przeżyciami, które są śladem, pozostałością tego, co rozgrywa się w czasie.

P r y w a t y w n o ś ć oznacza tu pewnego rodzaju głód, pragnienie. Wewnętrzna przestrzeń świadomości jest „obszarem” żądnym wypełnienia, jest pustką, przestrzenią do zagospodarowania. Jest prawie idealnie pasywna. Wydaje się, że jej jedyną aktywnością jest mówienie „tak” lub „nie” temu przeżyciu, które aktualnie wdziera się w jej „obszar”, by nim zawiądnąć.

P o z y t y w n o ś ć agatologiczna charakteryzuje także wewnętrzną przestrzeń świadomości. W pierwszym oglądzie wydawać by się mogło, że wewnętrzna przestrzeń świadomości jest tylko i wyłącznie strukturą, czymś całkowicie neutralnym. Wypełniać mają ją przeżycia według zasady ważności. Ale przecież przestrzeń ta „chce” tych przeżyć, chce tych, które są według niej i dla niej dobre. Jest dobra, bo chce dobra. Możemy pójść krok dalej, odwołując się do przytoczonego już twierdzenia, iż „rdzeniem człowieka jest miłość i wszystko się wokół niej kręci” [SOIC 214]. Powołując się na nie, można powiedzieć, iż wewnętrzna przestrzeń świadomości jest pragnieniem miłowania. A miłość się w sobie nie zasklepia. Miłość chce miłować, i to, co miłe, i co uważa za dobre, piękne i prawdziwe.

Jak już była o tym mowa, według Tischnera rdzeń człowieka nie jest monadą. Jest otwarty na to, co niesie świat, a szczególnie na to, co wydaje mu się lepsze. Człowiek chce pozyskiwać dobro, a unikać zła. I dlatego sądzę, że skoro tworzy go miłość, to miłość p r a g n i e d o b r a. Pragnienie dobra jest w zamyśle Tischnera zasadą porządkującą wewnętrzną przestrzeń świadomości. Należy tu zauważyć, iż myślenie Tischnera na temat dobra bliskie jest poglądom Platona z *Ucztu*. Według tego greckiego filozofa wieczne pragnienie dobra jest czymś, co jest wspólne wszystkim ludziom.<sup>17</sup> Pragnienie dobra charakteryzujące wewnętrzną przestrzeń świadomości sprawia, że Tischner może powiedzieć, że ma ona c h a r a k t e r

<sup>17</sup> To platońskie stanowisko prezentują postaci dialogu *Uczta*, Sokrates i Diotyma: „– (...) Mój Sokratesie, jeśli ktoś pragnie dobra, czego on pragnie? – Posiąść je – powiedziałem.”



agatologiczny. A kto ma dobro, chce je powiększać. Dlatego pisze: „Dobro jest pragnieniem jeszcze większego dobra” [SOIC 88]. Ale należy również zauważyć, że człowiek nie od razu rozpoznaje, co jest dobrem prawdziwym. Błądzi, wiele razy gubi się, nim znajdzie to dobro najprawdziwsze i zarazem najbardziej podstawowe. Można za Platonem<sup>18</sup> twierdzić, że przechodzenie od jednego dobra do drugiego prowadzi szczebel po szczeblu do wzniesienia się ku absolutnemu dobru. Ale dla Tischnera, inaczej niż dla tego greckiego filozofa, wyjście poza subiektywizm i poza dobro niepełne, ku prawdziwemu dobru, wiedzie przez spotkanie z Drugim w wolności.

## 7. PROBLEM WOLNOŚCI

Biologicznie człowiek przynależy do świata naturalnego. Tak samo jak rośliny i zwierzęta podlega prawom narodzin, rozwoju, rozmnażania i śmierci. Ale jako istota rozumna i świadoma wyrasta ponad tę rzeczywistość. Przekracza ją i uczestniczy w innej rzeczywistości. Rzeczywistości, która jest poza fizyką. Tischner pisze o tym w następujących słowach: „człowiek jest, co prawda, częścią przyrody, ale jednocześnie jako osoba – podmiot dramatu dobra i zła – wykracza ponad przyrodę” [SOIC 309]. Przekracza ją, by wnieść się ku temu, co najbardziej fundamentalne, ku meta-fizyce.<sup>19</sup> Kluczową rolę na tej drodze odgrywa zagadnienie wolności.

– A jakże będzie temu, który posiędzie dobro?

– Tu już – powiedziałem – łatwiej znaleźć odpowiedź: będzie szczęśliwy.

– Naturalnie, bo szczęście polega na posiadaniu dobra i całkiem już nie potrzeba pytać, po co ktoś chce być szczęśliwy: owszem, odpowiedź jest już zdaje się skończona.

– Słusznie mówisz – powiedziałem.

– A to chcenie, ten popęd, ta miłość, uważasz, że jest wspólna wszystkim ludziom; uważasz, że wszyscy chcą zawsze dobro posiadać [podkreślenie ZD], i to jest miłość powszechna, czy jak mówisz?

– Tak mówię, że to jest wspólne wszystkim.” Platon, *Uczta*, w: tegoż, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki, Kęty 1999, t. 2, s. 69-70.

<sup>18</sup> Por. też: tamże, s. 77.

<sup>19</sup> Tischner odróżnia ontologię od metafizyki. „Ontologia to teoria »bytu jako bytu«, metafizyka to nauka o tym, co jest »ponad-fizyką«. I dlatego po przyjęciu takiego rozróżnienia może powiedzieć, iż: „Metafizyka tomizmu, niemal bez reszty pochłonięta przez ontologię, stanowi w gruncie rzeczy ciąg dalszy fizyki, choć na wyższym poziomie ogólności. Ma to swe następstwa: tak ukształtowane myślenie jest wrażliwe jedynie na całkiem określony typ doświadczeń, takich jak spostrzeżenie i w ogóle doświadczenie zewnętrzne” [MWW 304].

Czym jest wolność? Co to znaczy być wolnym? – pyta Józef Tischner.

Jak już wspominałem, mówienie o wolności w kategoriach bytu jako bytu odbiera jej sens. Tischner jest zdania, że posługiwanie się pojęciami z dziedziny ontologii – takimi jak: siła, przyczyna, skutek, byt, nicność – w odniesieniu do wolności niszczy ją. Wolność nie jest ani pragnieniem mocy, ani zrozumieniem konieczności.

Wolność ma bowiem według filozofa jakby dwie strony, czy też, mówiąc inaczej, dwa kierunki aktywności. Mam tu na myśli ukierunkowanie na działania zewnętrzne i ukierunkowanie na działania wewnętrzne. Zwykle te dwie formy aktywności występują łącznie i są ze sobą powiązane. Te dwa kierunki, albo ten „podwójny promień” [SOIC 298], jak pisze w *Sporze o istnienie człowieka* Tischner, to jakby dwie strony jednego aktu.

Aktywność skierowana na zewnątrz<sup>20</sup> jest oddziaływaniem na to, co inne, czyli jest to jakieś działanie, czyn. Ale myśliciel z Krakowa nie ten aspekt aktywności uważa za najważniejszy. Najistotniejsze jest to, co dzieje się we wnętrzu człowieka. Mówi o tym metaforycznie: „uczynek to szczyt góry lodowej, której właściwa część ukryta jest pod wodą” [SOIC 18]. Dlatego tej stronie wolności filozof nie poświęca wiele uwagi. W *Sporze o istnienie człowieka* koncentruje się na opisie aktywności ukierunkowanej do wewnątrz, bo według niego ten aspekt wolności jest bardziej podstawowy. Scena, czyli obszar, który wolność może przekształcać, Tischnera niewiele zajmuje.

Przewodnikiem po krainie wolności nie jest dla autora *Sporu o istnienie człowieka* ani Tomasz z Akwinu, ani Jean Paul Sartre. W zgłębianiu zawłości problemu wolności najważniejszym myślicielem jest dla Tischnera Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ten niemiecki filozof jest autorem wypowiedzi, które Tischner kilkakrotnie przywołuje: „jak substancją materii jest ciężar, tak substancją, istotą ducha jest wolność. (...) wszystkie właściwości ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkami do wolności, wszystkie jej tylko poszukują i ją wytwarzają. Filozofia spekulatywna [to jest filozofia Hegla – przyp. ZD] prowadzi do poznania, że jedynym prawdziwym znamieniem ducha jest wolność.” Oraz: „Na tym właśnie polega wolność, gdyż skoro jestem zależny, odnoszę siebie do czegoś zewnętrznego; jestem zaś wolny, gdy jestem u samego siebie.”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Józef Tischner mówi o ukierunkowaniu aktywności na likwidację „białych plam aksjologicznych” – por. ŚLN 176.

<sup>21</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, Warszawa 1958, s. 26-27 oraz SOIC 134, 161, 284, 312.

Podzielając pogląd Hegla, Tischner uważa, że wolność jest nie tyle jedną z cech charakteryzujących człowieka, ale podstawą człowieczeństwa<sup>22</sup>, czyli tym, na czym można siebie budować. Tylko to, co człowiek zbuduje w sposób wolny, czyli na fundamencie wolności – naprawdę jest jego. „To człowiek jako taki jest wolnością i wyrazem wolności” [SOIC 161]. A to oznacza, że agatologiczna przestrzeń świadomości jest przestrzenią wolności.

Komentując tę myśl, Tischner zauważa, że niemiecki filozof nie mówi nic o wyborze, ani o jakimś spektrum bardzo różnorodnych propozycji do wybrania, lecz podkreśla fakt bycia u siebie i potrzebę zgodności ze sobą. I ze względu na to możemy mówić albo o byciu wolnym albo o byciu znie-wolonym.

Na pewno wolny nie jest niewolnik. Nie-wolnik to ten, kto nie swoją wolę realizuje. Czyni to, co nakazują mu inni. Poprzez jego czyny prześwi-tuje nie jego porządek wartości. Można powiedzieć, że nie jest on sobą. Taką sytuację Martin Heidegger określa jako upadek w „się” („czyni się”, „mówi się”). Niewolnik żyje nieautentycznie.

Być wolnym to być sobą i realizować swoją wolę. Być wolnym to dzia-łać w zgodzie ze sobą. Wolne są te akty, które noszą silne p i ę t n o n a s z e j o s o b o w o ś c i. Możemy tu odnaleźć podobieństwo ze sposobem myśle-nia o wolności Henri Bergsona. W pracy *O bezpośrednich danych świadomo-ści* pisał on: „jesteśmy wolni, gdy nasze akty emanują z całej naszej osobo-wości, gdy ją wyrażają, gdy stanowią z nią to niemożliwe do zdefiniowa-nia podobieństwo, jakie znajdujemy między dziełem a artystą.”<sup>23</sup> Człowiek, wybierając w zgodzie ze sobą, siebie potwierdza. Można powiedzieć, że on jest z tych wyborów. Potwierdzając siebie w wyborach, człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem. W ten sposób człowiek rodzi siebie. Wolność człowieka nie jest więc zależna od nikogo poza nim samym. Pod-leganie innej woli jest możliwe tylko o tyle, o ile człowiek wyrazi na to zgodę.

Badając wolność<sup>24</sup> z perspektywy wnętrza człowieka, Tischner zasta-nawia się nad tym, co jest istotą wyboru, i dochodzi do wniosku, że w y-

<sup>22</sup> Widać w *Sporze...* ewolucję rozumienia wolności w stosunku do *Świata ludzkiej nadziei*. Wówczas Tischner definiował wolność jako jedną z wartości. Pisał wówczas o wolności w następujący sposób: „Wolność stała się wartością do osiągnięcia” [ŚLN 147].

<sup>23</sup> Henri Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. Karolina Bobrowska, Warszawa 1913, s. 113 oraz ŚLN 217.

<sup>24</sup> Poglądy Tischnera na temat wolności ulegały przeobrażeniom. W okresie gdy duchowa strona człowieka była wyznaczana przez Ja aksjologiczne, wolność rozumiał

bierać to przyswajać. Przyswajam to, co jeszcze nie jest moje, ale chcę, by moje było. Przyswajam sobie oczywiście tylko to, co jawi mi się jako dobre, bo tylko dobra chcę dla siebie.<sup>25</sup> „Dobro jest tym, co chcę mieć i czemu chcę się oddać” [SOIC 220]. Człowiek bytuje dla siebie i dlatego Tischner uważa, że trafnie i właściwie oddaje sytuację egzystencjalną czło-wieka heglowskie określenie: byt-dla-siebie. Poszukujemy możliwości re-alizacji wartości, które są nam już jakoś bliskie, które w pewien sposób są nasze. Są nasze, bo są zgodne z naszym pojmowaniem i przeżywaniem dobra. Są nasze nie dlatego, że je mamy, lecz że poprzez nie pragniemy osiągnąć dobro. Naszym zadaniem jest to pragnienie zaspokoić i sprawić, by dobro zaistniało. Na przykład postępując sprawiedliwie, czy też służąc prawdzie, bądź też dochowując wierności... Tischner pisze: „Wy-brać znaczy urodzić” [SOIC 310]. To znaczy stać się rodzicem samego siebie. Wolny jest akt, który wyłania się ze mnie i tylko ze mnie. Wybiera-jąc dobro, człowiek buduje siebie. Już w *Świecie ludzkiej nadziei* pisał Ti-schner, iż: „Wolność i serce<sup>26</sup> to tworzywo człowieczeństwa w człowieku” [ŚLN 100].

Charakteryzując wewnętrzną przestrzeń świadomości, Tischner twier-dzi, że człowiek żyje tym, co przeżywa. To znaczy pojmuje siebie zgodnie z treścią najsilniejszych przeżyć. Przeżycia to ślady, to pamięć wydarzeń, które kiedyś się rozegrały i pozostawiły w nas ślad.<sup>27</sup>

on jako w y z w a l a n i e s i ę. Czysty i doskonały moment startu nie jest człowiekowi dany. Dlatego o wolność trzeba się starać. Wolność pełna jest celem do osiągnięcia. W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner pisze, że człowiek jest w o l n o ś c i ą i kwestią podstawową jest to, jak tę wolność chce i potrafi on zagospodarować.

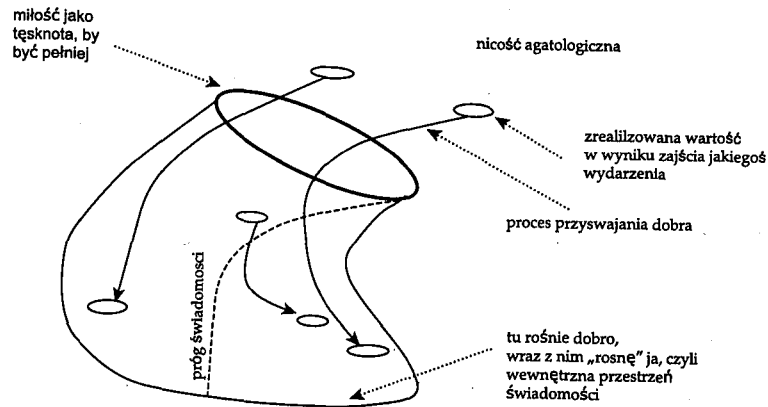
<sup>25</sup> Inny problem to to, czy dobro jest prawidłowo rozpoznane, czyli czy jest to prawdziwe dobro – ZD.

<sup>26</sup> „Serce” to w tradycji chrześcijańskiej (i nie tylko) najwyższa rozumna i myśląca funkcja duszy – przypomniał o tym Jan Andrzej Kłoczowski w *Drogach człowieka mistycznego*. Jan Andrzej Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 67.

<sup>27</sup> „Minione wydarzenia pozostawiają ślady w »duszy« człowieka. Jedne trwają obok drugich, inne nakładają się na siebie. Ślady wyciskane przez czas dają się odnaleźć w genezie konstytutywnej Ja” – tak pisał Józef Tischner w 1993 roku, kiedy idee zawarte w *Sporze o istnienie człowieka* zaczynały nabierać coraz konkretniejszych kształtów – por. Józef Tischner, *Porządek zbawienia, „Logos i Ethos”* 1993, nr 1, s. 35.

## 8. STRUKTURA WEWNĘTRZNEJ PRZESTRZENI ŚWIADOMOŚCI

Pisałem, że wewnętrzna przestrzeń świadomości jest czymś, co istnieje poza klasyczną trójwymiarową przestrzenią.<sup>28</sup> Wydaje mi się jednak, iż poznawczo płodne może być skonstruowanie jej modelu.<sup>29</sup> Myślę, że może nim być jakaś ograniczona po bokach i otwarta z jednej strony przestrzeń. Coś takiego jakby elastyczny wór. Zresztą sam Tischner również uważa, iż można próbować konstruować jakiś model wnętrza człowieka. Na przykład pisze on, że: „dusza jest rozległą jaskinią (...) Albo mówiąc inaczej: dusza jest przestrzenią, która wyłapuje głos Boga i zamienia go w echo” [PPB 93]. Mam oczywiście świadomość, iż model jest tylko pełną próbą przybliżenia jakiegoś aspektu lub aspektów omawianego zagadnienia. Analizując ten model, należy więc wydobywać z niego wszystkie możliwe treści i możliwe konsekwencje, pamiętając, że w ostateczności trzeba będzie go przekroczyć i porzucić.



<sup>28</sup> Problem ujęcia tego zagadnienia nie jest ani prosty, ani jednoznaczny. Świadczą o tym na przykład trudności, w jakie wikał się Henri Bergson. Opowiadał się on przeciwko wprowadzaniu kategorii przestrzeni do opisu wnętrza człowieka, a jednocześnie pisał o ją głębinowym i ja powierzchniowym.

<sup>29</sup> Bardzo ciekawą pracą na temat roli modeli w nauce i religii jest książka Iana G. Barboura: *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. Marek Krośniak, Kraków 1984.

Na poziomie realizacji właściwa rekonstrukcja opisanego przez Tischnera „procesu powstawania” dobra wygląda następująco. Spłot warunków wewnętrznych i zewnętrznych powoduje, że coś się wydarza. W wyniku tego wydarzenia powstaje jakaś konkretna wartość.<sup>30</sup> W świadomości śladem tego jest przeżycie. Wartość sprawia, że dobro „rośnie”, rośnie w przestrzeni dobra, to jest w przestrzeni agatologicznej. Powoduje to, że moje dobro jest rozbudowywane i wzbogacane. Staje się pełniejsze. „Powstanie dobra jest dobrym »wydarzeniem«” [SOIC 200].<sup>31</sup>

Ale można również spojrzeć na wolność od innej strony, to znaczy nie tyle twórczej, co odtwórczej. Pokazałem już, że według Tischnera człowiek w „pewien sposób” już jest. Na tym świecie jego zadanie polega na tym, by urodzić (odkryć, odnaleźć, uświadomić sobie, wydobyć z mroków...) swoje człowieczeństwo. „Paradoks człowieka na tym polega, że z jednej strony »już się narodził« (został zrodzony), a z drugiej – »sam rodzi siebie«”<sup>32</sup> [SOIC 280]. Rodzenie to bardzo ważny dla Tischnera termin. Pozwala on opisać zjawiska, które nie mieszczą się w kategorii zjawisk przyczynowo-skutkowych. R o d z e n i e oznacza sytuację wydobywania

<sup>30</sup> Pisze Tischner: „pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani tzw. »wartościowe przedmioty«, lecz wydarzenia. M. Heidegger odkrył w pojęciu wydarzenia głęboki metafizyczny sens” [MWW 495].

<sup>31</sup> Opisana przez Tischnera przemiana, narodziny nowego człowieka poprzez zmianę sposobu rozumienia dobra, nasuwa pytanie o tożsamość. Czy człowiek przed nawróceniem i po nawróceniu to ten sam człowiek? Jeśli tak, to co wobec tego jest źródłem tożsamości? Nasuwa się kilka możliwych odpowiedzi. Albo ciągłość zapewniana pamięć, w której trwają i złe, i dobre przeżycia. I ta pamięć jest poza wewnętrzną przestrzenią świadomości. Albo o tożsamości decyduje cielesność. Albo jest jakieś głębokie dobro, które trwało (chciało by się powiedzieć: d o b r z y ł o s i e) zawsze, tylko nie było przez człowieka odkryte, było nieuświadomione. Choć to dobro zawsze było. To odkrycie może być inspiracją do stwierdzenia, iż budowanie człowieczeństwa jest odkrywaniem dobra, które już jest. Czyli nowy człowiek jest bardziej człowiekiem, bo ma pełniejszy udział w dobru.

<sup>32</sup> To zdanie można rozumieć na dwa sposoby: 1. Człowieczeństwo, czyli ludzkie dobro już jest, tylko o tym nie wiemy. I rodzenie jest *de facto* odkrywaniem prawdy. 2. Człowieczeństwa w punkcie wyjścia jeszcze nie ma. Jest tylko jakiś zadatek, ogień, miłość, za Eckhartem można by go nazwać iskierką. Moje człowieczeństwo może się budować dzięki mojej woli dobra, która skłania mnie do realizowania wartości, których zacyzn stanowi moje Ja aksjologiczne. Im więcej wartości „urealniam”, tym moje dobro jest „mocniejsze” i trudniejsze do zniszczenia. Można sobie wyobrazić sytuację, że to nie moje dobro wypełnia przestrzeń, lecz ono ją tworzy. W świetle tej hipotezy okazuje się, że miłość to tylko „zasada” – dopiero dostarczenie „materiału”, to jest dobra, powoduje, że ona się tworzy. Zobacz też wątpliwości Tischnera odnośnie charakteru przestrzeni i szukanie wskazówek u Bergsona i Freuda – SOIC 278 i 313.

na wierzch czegoś, co już jakoś jest, rozświetlania czegoś, co choć istniało, pozostawało do tej pory niewidoczne. A tym, co jest naprawdę, choć niewidoczne, jest dla Józefa Tischnera dobro. Dobro już jakoś jest. Moje działanie pozwala mu w pełni zaistnieć. Świecić pełnym blaskiem. Choć odkrycie tego wymaga wysiłku. Człowiek według filozofa buduje siebie z dobra. Buduje w sposób wolny, bo tylko on jest autorem siebie, to znaczy o j c e m. To tylko jest moje, co jest przeze mnie wybrane dobrowolnie. Dziać w sposób wolny to brać siebie w posiadanie [ŚLN 217].

A to znaczy, że człowiek (w znaczeniu człowieczeństwa) nigdy nie jest. On się dopiero staje. Wybierając dobro, człowiek dopiero się stwarza. „Człowiek nie jest z natury taki, jak być powinien; dopiero drogą przeobrażenia dochodzi on do prawdy. Zasadą ogólną i spekulatywną jest właśnie to, że serce ludzkie nie jest tym, czym być powinno.”<sup>33</sup>

Wolność sprowadza dobro, ale też wolność jest sposobem zaistnienia dobra. Muszę chcieć dobra, by dobro zaistniało, nie ma dobra z przymusu. Aby być dobrym, muszę chcieć dobra i muszę chcieć być dobrym. Wolność przyswaja dobro osobie, w rezultacie tego osoba stała się nosicielem dobra, stała się dobra. „W człowieku dobro ma swój byt” [SOIC 293]. Ale to przecie jest wzajemne. Wolność też przyswaja osobę dobru, które jest przecie wcześniejsze niż ona. Dlatego Tischner może powiedzieć, że wolność „przyswaja osobę dobru i dobro osobie” [SOIC 316].

Dzięki wewnętrznemu „potwierdzaniu siebie” – potwierdzaniu, które s p l a t a się z każdym wyborem – człowiek może „stawać się” coraz bardziej człowiekiem. Stąd wypływają racje liberalizmu. Bo dla Tischnera liberalizm to nie kierunek myślenia sankcjonujący relatywizm moralny, lecz coś wprost przeciwnego. Według niego liberalizm jest ideą głoszącą podstawowość wolności dla sprawy człowieka. Nakłada on na ludzi wymagania, by we wszystkim, co robią, byli sobą. By wybory jednych spraw, a rezygnacje z innych były w zgodzie z Ja. Taki wybór to potwierdzanie siebie – dzięki temu człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem [SOIC 134-135].

<sup>33</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman, Warszawa 1959, t. 2, s. 313 oraz SOIC 169.

## Summary

Tischner's philosophical investigation concerns man.

The explanation of who a man is, is the most important thing for any person who wants to understand Tischner's philosophical theory.

In the course of his life he was changing his opinion about the essence of man. He published the most interesting and most mature description of inner life of man in his last philosophical book entitled *Contestation about the existence of man*.

In this article I have tried to sort out and describe Tischner's opinion about man's inner life. The man's inner life has been called a 'soul' by some philosophers. Tischner links man's inner life with the idea of goodness and freedom. Human inner life has a dynamic character. It is similar to the wind. The philosopher from Cracow thinks that its fundamental structure is neutral and longing in character. This structure longs for good. Therefore Tischner calls this structure agathological space of consciousness. In Tischner's opinion every act has two aspects: internal and external one. The internal side is more important because it determines who the man is. A man who does something in the world creates values. Values build up the internal good of man. Only a free act may be considered good. An act committed under pressure doesn't create any good. Human identity is connected with the kind of goodness which man loves most highly.

ZBYSZEK DYMARSKI, ukończył elektronikę na Politechnice Gdańskiej i filozofię na Papieskiej Akademii Teologicznej, napisał doktorat o problemie zła. Publikował między innymi w „Tytule”, „Logosie i Ethosie”, „Znaku”, „Filozofii w szkole”; naucza filozofii w gdańskich liceach i w Wyższej Szkole Finansów i Rachunkowości w Sopocie.

## W STRONĘ CZŁOWIEKA

ROZMOWA Z PROFESOREM ALEKSANDREM BOBKO

**ANNA SIWEK I MARIUSZ KAPCZYŃSKI:** Należał Pan do grona pierwszych studentów Papieskiej Akademii Teologicznej, był świadkiem jej powstawania. Miał Pan wtedy już za sobą doświadczenie studiów na AGH. Jak wyglądała wtedy struktura Papieskiego Wydziału Teologicznego, załączka PAT, jak przebiegały pierwsze spotkania z Tischnerem?

**PROFESOR ALEKSANDER BOBKO:** Przez pierwsze lata pobytu w Krakowie (studia rozpocząłem w 1979 roku) moim środowiskiem było AGH – filozofia na PAT była raczej dodatkiem. Formalnie zacząłem studiować filozofię w październiku 1980 roku, ale pierwsze dwa lata to były wyłącznie indywidualne spotkania z profesorami, zdawanie egzaminów, czytanie książek i samodzielna praca. Praktycznie na jakieś zajęcia zacząłem chodzić dopiero na wiosnę 1982 roku.

A jeśli chodzi o spotkanie z Tischnerem... Pamiętam, że pierwszy raz skojarzyłem go w 1980 roku, kiedy na zjeździe Solidarności głosił swe słynne kazania. A fizycznie pierwszy raz go widziałem w kościele przy miasteczku studenckim, w parafii Misjonarzy w Krakowie, gdzie na początku roku akademickiego został zaproszony do wygłoszenia prelekcji. Opowiadał wtedy właśnie o zjeździe Solidarności. Zrobił wtedy na mnie duże wrażenie. Zaraz potem dowiedziałem się od kolegi Pawła Sucha, który był w seminarium duchownym, że na Papieskim Wydziale Teologicznym organizowane są studia filozoficzne dla świeckich. Okazało się, że dyrektorem Instytutu Filozofii, który miał prowadzić te studia, był ksiądz Tischner. Bardzo mnie to zainteresowało, postanowiłem się na nie zapisać. Wte-

dy doszło do pierwszego spotkania. Nie pamiętam już dokładnie jego przebiegu. Ale dowiedziałem się, że mam donieść jakieś papiery, ustalić listę przedmiotów, itd. Wtedy ustalało się indywidualnie, jakie trzeba zdać egzaminy w ciągu pierwszego roku.

**A.S. I M.K.:** Zaczął Pan od razu chodzić na wykłady księdza Tischnera?

**A.B.:** Ja nie chodziłem na początku na wykłady Tischnera. Nie miałem czasu, poza tym uznałem, że nie ma sensu chodzić na wykłady i seminaria, które są przeznaczone dla bardziej zaawansowanych studentów.

Dopiero po dwóch latach, w czasie których indywidualnie zadawałem egzaminy, zacząłem w ogóle chodzić na wykłady. Pierwsze zajęcia filozoficzne odbyłem z księdzem rektorem Jaworskim – wtedy jeszcze nie był biskupem. Potem chodziłem na pierwsze seminarium filozoficzne, które prowadził – wtedy jeszcze doktor – Karol Tarnowski. Czytaliśmy na nim *Bojaźń i drżenie* Kierkegaarda. Chodziłem też na wykład z filozofii przyrody, pt. *Paradygmat wiary, paradygmat nauki*, do księdza Józefa Życińskiego. Ta problematyka początkowo bardziej mnie interesowała, z racji wykształcenia technicznego.

Wtedy zacząłem też uczęszczać na wykłady Tischnera. Prowadził wykład *Etyka a historia*, na UJ, w Collegium Witkowskiego. Mówił o etyce u Kanta i Schelera. Później – od kwietnia roku 1982 – zacząłem chodzić do niego na seminarium, wtedy czytaliśmy *Madytacje* Kartezjusza.

**A.S. I M.K.:** Świat akademicki mocno przesiąknięty był wtedy atmosferą polityczną. Czy udzielała się ona również Panu, czy PAT też jakoś na nią reagował?

**A.B.:** Specyfika mojego studiowania na PAT polegała na tym, że ja w gruncie rzeczy w tej niezwyklej atmosferze początkowo nie uczestniczyłem. Byłem wtedy po prostu czasowo ograniczony ze względu na studia na AGH. Przez półtora roku właściwie nie poznałem nikogo z ludzi studiujących na PAT. Wtedy moje studia to były tylko książki, spotkania i dyskusje z profesorami podczas egzaminów.

Przełom roku 1980/81 był w ogóle wyjątkowy – wielu kolegów angażowało się w politykę, organizowanie NZS itp. Ja wtedy zdecydowałem, że na razie powinienem się raczej uczyć, niż działać – stąd pomysł na dodatkowe studia filozoficzne.

W atmosferę PAT-u zacząłem bliżej wchodzić dopiero gdzieś w połowie roku 1982 i było to odkrycie niezwykle – wolna wymiana myśli w po-

nurej nocy stanu wojennego. Ja już nie pamiętam wielu nazwisk tych ludzi, którzy się wtedy przez PAT przewijali, (może warto byłoby kiedyś to odtworzyć) – zwalnianych z internowania, wyrzucanych z pracy – niektórzy z nich zaistnieli potem w pierwszych szeregach polityki.

**A.S. I.M.K.:** Pamięta Pan pierwsze filozoficzne lektury, które pokazały Panu, że filozofia jest tym, czym chciałby się Pan zająć naprawdę poważnie?

**A.B.:** Przyznam, że trudno by mi było. Z tego pierwszego okresu, a więc z lat 1980-82, nie pamiętam za bardzo swojego stanu ducha i emocji związanych z filozofią. Wtedy jednak bardziej żyłem studiami na AGH. PAT był trochę z boku, ja wtedy filozofię traktowałem chyba trochę jak przedmiot „techniczny”. Mnie ten początkowy tryb odpowiadał – szło się po prostu do profesora, on dawał książkę do przeczytania i trzeba się było tego nauczyć. I ja się tego uczyłem bez emocji, właściwie przez te dwa lata to było takie techniczne, książkowe uczenie się, poznawanie autorów itd. Ale z drugiej strony pozwoliło mi to zorientować się w filozoficznej materii. To, o co Państwo pytaacie, ten emocjonalny stosunek, pojawił się dopiero po jakimś czasie. Ważne na pewno było seminarium Tarnowskiego i czytanie *Bojaźni i drżenia*. To książeczka, która do dziś jest dla mnie ważna i ciepło o niej myślę. Potem była *Krytyka władzy sądzania* Kanta. I to były chyba te książki, które wyraźnie pokazały mi rzeczy ważne. To też był czas, w którym – wbrew naturalnym predyspozycjom skłaniającym mnie do specjalizowania się w kosmologii (studia techniczne na AGH) – zacząłem coraz bardziej zagłębiać się w filozofię człowieka. Ważne okazało się też seminarium Tischnera z *Krytyki sądzania* w roku 1982/83. Pierwszy referat, który przedstawiłem na seminarium, dotyczył analizy drugiego znamienia smaku. Ten referat dosyć mi się udał, wykazałem inne niż humaniści – bardziej techniczne podejście – i to nie najgorzej wypadło. Wtedy Tischner chyba pierwszy raz zwrócił na mnie uwagę. Pamiętam rozmowę z nim po seminarium, mówił, żebym się uczył niemieckiego, żebym głębiej wszedł w filozofię i że z tego może urodzić się coś poważnego.

**A.S. I.M.K.:** Czy wtedy zaczęła się Pana przygoda z filozofem z Królewca?

**A.B.:** Tak, właśnie w czasie tego seminarium Kant stawał mi się coraz bliższy. Wtedy razem z Tischnerem doszliśmy do wniosku – a może ja mu sam to zaproponowałem? – że Kant byłby dobrym tematem mojej pracy licencjackiej, a konkretnie *Krytyka władzy sądzania*. Piszac tę pracę, dopiero zaczynałem się uczyć niemieckiego.

**A.S. I.M.K.:** Wróćmy jeszcze na chwilę do początkowych lat PAT-u. Uczelnia dopiero się rozwijała, kształtowała administracyjne struktury, a Pan zdecydował się na kolejne filozoficzne studia...

**A.B.:** Studia na PAT nie dawały wtedy żadnego statusu studenta, rzeczy takich jak akademik czy odroczenie wojska. Ja w 1984 roku ożeniłem się, rok później urodziła nam się córka i trzeba było sobie jakoś organizować życie w Krakowie. W 1983 podjąłem decyzję, żeby studiować filozofię na UJ. To był okres ogromnego boomu na filozofię, czas, kiedy nic sensownego nie można było robić – ani interesów, ani sensownie działać w partiach czy stowarzyszeniach. Udało mi się jakoś dostać na UJ i tam zacząłem od nowa regularne studia. Po trzech nieco chaotycznych latach na PAT – a specjalnie się z tym nie obnosiłem, że tam studiuje – przeszedłem normalny kurs z ćwiczeniami i zadaniami domowymi. Z bardzo ciekawymi ludźmi – doktorami, a później profesorami: Włodzimierzem Galewiczem, Ryszardem Legutką, Justyną Miklaszewską, z prof. Wrońskim (logika) no i prof. Stróżewskim.

W 1984 roku, po skończeniu studiów na AGH, mając status studenta na UJ, kończyłem już studia na PAT. Wtedy nadszedł moment, że studia filozoficzne zaczęły się rozrastać. Przybyło studentów świeckich, był też moment pierwszej formalnej reformy Wydziału. Przez dwa pierwsze lata jego funkcjonowania i spontanicznej działalności wszystko wrzało – były dyskusje, istniało poczucie, że dzieje się coś ważnego. Natomiast musiał pojawić się moment weryfikacji, pytanie, czy to nie jest taki wielki balon, z którego praktycznie zejdzie powietrze i nic nie zostanie. Bo na Wydział było pozapisywanych mnóstwo ludzi, ale w sensie akademickim nie wynikało z tego prawie nic.

**A.S. I.M.K.:** Dlaczego tak słabo to funkcjonowało? Czy podjęto jakieś kroki, żeby to zmienić?

**A.B.:** Taka była specyfika tamtych czasów. Mówiłem już, że po wprowadzeniu stanu wojennego uprawianie filozofii dawało pewien komfort – poczucie azylu w „oazie wolności”, gdy wokół panowało zniewolenie. Sprawy akademickie – egzaminy, zaliczenia, które akurat ja traktowałem bardzo serio – dla wielu kolegów miały znaczenie drugorzędne. Jednak PAT był wyższą uczelnią i musiał przyjść moment jakiegoś „akademiczkiego bilansu”.

Pamiętam, chyba pod koniec 1983 roku, władze Instytutu, czy właściwie Wydziału, bo już zdążyła zaistnieć Papieska Akademia Teologiczna,

zorganizowały specjalne spotkanie ze studentami, na którym próbowano podsumować to, co się dokonało w Akademii. To zbilansowanie pod względami akademickimi niestety wypadło blado. Tischner, z właściwą sobie swadą, mówił, że niby jest duży ruch, jednak nie za wiele z niego wynika. Założeniem było kształcenie kompetentnych tłumaczy, ludzi, którzy by potrafili czytać i pisać teksty, natomiast po dwóch czy trzech latach działalności dorobek był żaden, a jedyne pisma, jakie powstały, to korespondencja do studentów. Więc to zebranie miało być apelem i próbą wpłynięcia na ludzi, żeby zaczęli zdawać egzaminy, zaliczenia, pisać prace. Okazało się, że z tym jest kłopot, bo dla wielu studia na PAT były, co prawda, niezwykłym, ale jedynie epizodem w życiu. Moja działalność była tu ewenementem, bo okazało się, że już na czwartym roku miałem pełny indeks wpisów i mogę robić licencjat. Chyba byłem drugim świeckim studentem, który zakończył studia i zrobił licencjat.

**A.S. I M.K.:** Jak wyglądały pierwsze, poważne naukowe kontakty z Tischnerem?

**A.B.:** Około 1983 roku, w okresie seminarium z Kanta, więz z Tischnerem zaczynała bardziej się zacieśniać. On mnie już znał, ale ciągle znał jako jednego z tłumów, który go cały czas otaczał. Tak na marginesie – druga „frakcję” na PAT stanowili studenci profesorów Hellera i Życińskiego. Były jakby dwa uzupełniające się obozy.

Staralem się Tischnerowi nie narzucać, nie było zresztą takiej potrzeby. Natomiast seminaria, kiedy był czytany Kant, a potem Hegel i Heideggera *List o humanizmie*, okazały się dla mnie niezwykle ważne. To było wejście w prawdziwą filozofię, w tischnerowskie myślenie.

Warto wspomnieć, że Tischner na początku namawiał mnie na pisanie pracy z Norwida, bo to był okres jego zainteresowania tym poetą, lubił nawet mówić, że stan wojenny był po to, żeby mógł odkryć Norwida. Nic jednak z jego namawiania nie wyszło, bo Norwid wymagał innej wrażliwości niż moja. Przez jakiś czas czytałem trochę poezji, ale ja nie mam poetyckiej wrażliwości, bardziej przekonywały mnie więc pisma Norwida pisane prozą, jednak po jakimś czasie powiedziałem Tischnerowi, że nic z tego nie będzie. Nie byłem odosobnionym przypadkiem – ksiądz Tischner niejednokrotnie proponował ludziom tematy prac w oparciu o to, czym sam się w danym okresie interesował. W ten sposób czasami „wrabiał ludzi” w tematy, z których nic nie wychodziło. Po historii z Norwidem zaproponowałem temat z Kanta i w 1985 roku napisałem pracę licencjacką. W tym samym roku nastąpiła reorganizacja Wy-

działu. Obrona licencjatu zbiegła się z pomysłem wprowadzenia ćwiczeń do wykładów, przez co studia mogły nabrać bardziej akademickiej struktury. Dzięki Tischnerowi zostałem asystentem, początkowo na pół etatu. Zatem lata 85/86 i 86/87 to był czas, kiedy kończyłem na UJ studia filozoficzne i równocześnie byłem asystentem na PAT.

**A.S. I M.K.:** Wcześniej zaczął Pan pracę akademicką. Jak wtedy rozwijało się środowisko naukowe i studenckie PAT?

**A.B.:** Prowadziłem ćwiczenia z filozofii człowieka i filozofii nowożytnej, do wykładów Tischnera i Tadeusza Gadacza, który wtedy był po doktoracie, podobnie jak ksiądz Roman Rożdżeński, prowadzący ćwiczenia z filozofii poznania. Dla mnie to były dwa lata solidnej pracy na ćwiczeniach, której specyfiką były kameralne grupy liczące 5-7 osób. Był to swoisty luksus.

Środowisko akademickie PAT kształtowało się. Wśród pracowników była większość księży – Tadeusz Gadacz, Włodek Skoczny, Wojtek Paluchowski, Roman Rożdżeński, ale ówczesne władze bardzo chciały w tę strukturę wciągać także świeckich – w ten sposób na Wydział trafiłem ja i Zbyszek Stawrowski. Spośród studentów tamtego okresu pamiętam z księży: Pawła Sucha, Joachima Piecucha, Jarka Jagiełło i Władka Zuziaka, a ze świeckich: Kasię Wojtkowską, Anię Karoń, Adama Workowskiego, Olka Bożka, Zbyszka Dymarskiego, Wieśka Wójcika, który zrobił doktorat u Hellera i pracuje na Śląsku. Była też grupa z kręgu gdańskich liberałów, Krzysiek Fronczek, Darek Śmiałowski.

Prac naukowych powstało w tym okresie niewiele – doktoraty robili wyłącznie księża. Świeckich doktoratów nie było w latach 80., zaś licencjaty można policzyć na palcach jednej ręki – ja, Zbyszek Stawrowski, Ania Karoń, Kasia Wojtkowska. Przez 5-7 lat działania Wydziału chyba tylko my – mówię o naszej „tischnerowskiej” grupie, bo powstawały pojedyncze licencjaty u Życińskiego czy Hellera. Dla mnie pierwszy okres istnienia PAT-u zamknął się wraz z moim wyjazdem do Niemiec w 1987 roku. Wyjechałem tam za pewną protekcją księdza Tischnera – to było stypendium GFPS, prywatnej organizacji założonej przez wielkiego przyjaciela Polaków, Georga Zieglera.

**A.S. I M.K.:** Jak układały się relacje z Tischnerem?

**A.B.:** Lata 85-87 był to dla mnie okres bardzo ważny – regularne seminaria, stosunkowo częste kontakty z Księdzem Profesorem. Tischner był wtedy bardzo zajęty, może jeszcze nie u szczytu popularności, ale jeśli chodzi



o Kraków, środowisko akademickie, to tu był już bardzo popularny. Spotkania z nim były z reguły krótkie, ale dla mnie bardzo kształtujące. On sam pracował wtedy nad *Filozofią dramatu*, czyli czymś tematycznie mi obcym. Jednak jego sposób obcowania z klasyką filozofii – warto w tym miejscu podkreślić, że Tischner zawsze zachęcał, żeby czytać klasyków, nie rozdrabniać się na teksty drugorzędne, tylko sięgać do źródeł – było czymś, co mnie w jakiś sposób na trwałe ukształtowało.

**A.S. i M.K.:** Jednak pracę doktorską poświęcił Pan Rickertowi, którego trudno zaklasyfikować do wielkich klasyków filozofii. Czy Tischner miał jakiś wpływ na wybór tematu doktoratu?

**A.B.:** Tak. Odwiedziłem kiedyś Księdza Profesora, rozmawialiśmy o temacie na pracę doktorską. Tischner popatrzył w pewnym momencie po tych swoich książkach na półce i wyciągnął książkę Rickerta *Der Gegenstand der Erkenntnis* – książkę, na której on sam trochę się uczył niemieckiego. Pożyczyłem ją od niego, mam jej ksero do dziś. Tischner wiedział, że Rickert wart jest przeczytania, mimo że nie należał do największych spośród filozofów. I jakoś mnie w to wrobił. W moim wypadku ten filozof „zaskoczył” od razu. Rickert mi się spodobał – jego filozofia okazała się bardzo kształtująca, zwłaszcza na etapie dopracowywania przeze mnie filozoficznego warsztatu. Ja tę książkę wziąłem ze sobą na stypendium do Niemiec. Po powrocie do Polski miałem przeczytanych dużo rzeczy i zebranych sporo materiałów do pracy o Rickercie, ale sam doktorat zacząłem pisać po wakacjach '89 roku. To był drugi etap kontaktów z Tischnerem. Byłem formalnie jego asystentem, miałem ćwiczenia do jego wykładów, ale na seminarium już chodziłem sporadycznie. Dojeżdżałem z Rzeszowa, w Krakowie bywałem więc o wiele rzadziej. Natomiast z samym Tischnerem miałem stały kontakt w sprawach doktoratu.

**A.S. i M.K.:** Tischner podrzucił więc temat, a czy sprawdził się jako promotor na dalszych etapach?

**A.B.:** Dla mnie był świetny. Tischner był znakomity dla osób, które potrafiły sobie same narzucić rytm pracy i on wtedy znakomicie pomagał, nie przeszkadzał. Istnieje zupełnie inny typ promotora, który wyznacza terminy, stawia wymogi i ingeruje w tekst – to ma swoje zalety. Tischner tego nie robił, pod tym względem współpraca układała się nam znakomicie. Zawsze uzyskiwałem od niego to, czego potrzebowałem. Zawsze znalazł chwilę czasu i to były ważne, kształtujące i pomocne rozmowy. Godzina raz

na parę miesięcy – to mi wystarczało. Dla mnie było to rozwiązanie znakomite. Natomiast widziałem ludzi, którym się to układało gorzej, którzy może oczekiwali, że książkę profesor poświęci im o wiele więcej czasu, albo okazywało się w pewnym momencie, że Tischner ich wrobił w temat, który był za trudny. Bywało też, że pisali teksty, które mu się zupełnie nie podobały i je krytykował. Tischner na pewno nie był modelowym wzorem promotora, czy profesora, który byłby bardzo zorganizowany i wymagający w sensie akademickim. Zresztą on sam miał świadomość własnej słabości jako profesora – rzemieślnika i zupełnie tego nie ukrywał. Są więc zapewne ludzie, którzy mało skorzystali na kontaktach z nim. Mnie akurat ten typ współpracy niezmiernie odpowiadał.

**A.S. i M.K.:** Widać, że Tischner w tych wszystkich relacjach zachowywał dystans.

**A.B.:** To prawda. Tischner długo był ze mną na dystans. Potem to się zmieniło, po doktoracie ta relacja stała się już bliższą. Kontakty z nim to był dla mnie zawsze zdrowy układ. Nigdy nie miałem kłopotu z Tischnerem. Uzyskiwałem od niego to, co mi było potrzebne, i on to chętnie dawał. Gdyby nie te zdrowe relacje, to na pewno w moim życiu wiele spraw potoczyłoby się inaczej. Osobowość Tischnera była taka, że on traktował ludzi naprawdę po partnersku. To było coś niesamowitego i warto się było tego od niego uczyć. Potrafił słuchać, podchodził do ludzi z wielkim wyczuciem, niezależnie od społecznego statusu partnera rozmowy. Jeśli ktoś nieznan, z ulicy, miał coś ciekawego do powiedzenia, to Tischner go poważnie słuchał i ustosunkowywał się do jego myśli. Bywały oczywiście momenty – ale to można by pewnie na palcach jednej ręki policzyć – że ktoś go zirytował czy znudził. Wtedy umiał być złośliwy, potrafił kogoś „zgasić”, zlekceważyć.

**A.S. i M.K.:** Pracę magisterską do kosza wyrzucić...

**A.B.:** Nie, takiego przypadku nie widziałem. Natomiast potrafił czasami dopieć drugiemu – robił to w atmosferze żartu, dowcipu, który dla zainteresowanego mógł być bolesny. Takie sytuacje bywały. On się niekiedy w ten sposób bronił. Miałem to szczęście, że mnie to nie spotkało. A jeśli chodzi o dystans, to myślę, że znałem miejsce w szeregu i miałem przy tym poczucie, że ten czas, który z nim spędzałem na rozmowie, to był czas intensywnie i dobrze wykorzystany. I temu wiele zawdzięczam.

**A.S. I M.K.:** Jak zorganizowane były seminaria Księdza Profesora?

**A.B.:** Na pewno z punktu widzenia warsztatu mogły czasami budzić zastrzeżenia, zwłaszcza w ocenie tzw. profesjonalnych filozofów – tacy przychodzili na przykład z UJ. Niektórzy z pewnym lekceważeniem wypowiadali się o tym seminarium, że to takie bajanie, a nie porządna praca. Trzeba powiedzieć – Państwo mogliście się również z tym spotkać – że podczas zajęć bywały bardzo różne momenty. Zdarzało się rzeczywiście i tak, że ksiądz Tischner opowiadał historyjki, dowcipy, ale dla mnie na seminariach czasami dochodziło do momentów niezwykłych, gdzie człowiekowi chodziły ciarki po plecach, bo coś ważnego się działo. To było niezwykle kształcające. Mnie taki typ pracy odpowiadał, co prawdopodobnie odbija się tym, że może sam nie mam warsztatu jak po szkole metodyków na KUL-u. Choć to chyba troszkę nadrobiłem studiami na UJ. Ale myślę, że profesor Stróżewski miał w gruncie rzeczy podobną mentalność i osobowość. Może nie opowiadał tylu dowcipów, ale z drugiej strony na przykład spóźniał się na zajęcia i wcześniej kończył... U Stróżewskiego może sama forma pracy była bardziej zorganizowana, przykładowo pisało się sprawozdania z seminarium. Tischner od czasu do czasu próbował dyscyplinować ludzi. Były więc czasem referaty związane z tekstem, ktoś miał poprowadzić w oparciu o ten fragment dyskusję, jakieś streszczenia się pisało. Elementy takie były, ale jako dodatek, margines. Trudno jest teraz oddać dynamikę tych seminariów, ale jedno jest pewne – Tischner miał swoją żywiołowość dochodzenia do kulminacyjnego punktu rozważań.

**A.S. i M.K.:** Czy to była atmosfera mozolnej pracy nad tekstem, czy raczej starcia intelektualnego, burzy? My pamiętamy go z jednej strony jako gawędziarza, któremu zdarzało się przyjść nieprzygotowanym, a z drugiej strony jako niezwykle uważnego i błyskotliwego prowadzącego.

**A.B.:** Było rzeczywiście jedno i drugie. Tischner dyskusje na seminarium dobrze kontrolował, udzielał głosu, jakoś tym sterował. Zawsze był tekst, poważna jego lektura i egzegeza. Seminarium miało oczywiście swoją dynamikę i dochodziło do dyskusji, spieć, różnic. On to potrafił świetnie robić – słuchać, mieć swoje zdanie, ale też akceptować, przyjmować do wiadomości inne punkty widzenia. W połowie lat 80., jeśli mówić o kwestiach merytorycznych, Tischner, czytając Kanta czy Husserla, miał tendencje do naciągania, interpretowania ich w kierunku filozofii dialogu – jakby chciał za wszelką cenę wykazać, że najważniejsze jest spotkanie i dialog. Przyznam się, że mnie to nie bardzo przekonywało. Zwłaszcza w sto-

sunku do Kanta. Bo Kant jest klasycznym filozofem monologu, albo inaczej – dialogu wewnętrznego. A Tischner mówił na przykład, że dobra wola rodzi się w dialogu. Tischner miewał także interpretacje, które zacieły nieco granice między etyką a estetyką. Nasze lekkie spory merytoryczne dotyczyły zbyt swobodnego interpretowania tekstu, czy narzucania własnych koncepcji na tekst. Ale to było bardzo kształcające. Później gdy czytaliśmy Husserla, Heideggera – których Tischner znał bardzo dobrze – seminarium było już bardzo techniczne – komentarze i dyskusje były skoncentrowane przede wszystkim na tekście.

**A.S. I M.K.:** Czy wydarzenia z zewnątrz, spoza uczelni, jakoś rzutowały na tematy, omawiane zagadnienia? Czy na seminariach pojawiały się na przykład jakieś sprawy polityczne?

**A.B.:** Próbuję sobie przypomnieć. Musiały być takie historie, bo jednak Tischner był zaangażowany. Opowiadał, że się spotykał z Wałęsą, kiedy ten wyszedł z internowania. Dla mnie to były sprawy drugoplanowe, polityką się wtedy specjalnie nie interesowałem, ale Tischner lubił podkreślać, że na zewnątrz są zamieszki, rzeczywistość bez sensu, a my tutaj robimy coś ważnego. Ironizował wtedy, czasami nawet na granicy przyzwoitości. Patrzył chyba na to trochę z greckiego, mocno filozoficznego dystansu.

**A.S. I M.K.:** To, co działo się za oknem, docierało chyba do „jaskini filozofów”. Pojawiało się przecież sporo mocno dyskutowanych filozoficznych tematów związanych z ówczesnymi nastrojami, choćby zagadnienia związane z kwestią wolności.

**A.B.:** Na pewno taka atmosfera była na PAT – czuło się, co jest na zewnątrz: zniewolenie, restrykcje, godzina policyjna, wyjazdy do innego miasta wymagały pozwolenia, nie mówiąc o procesach politycznych. Panowała bardzo silna atmosfera przygnębienia, złamania. To było widać w frustracji środowiska akademickiego na AGH – dużo się wtedy piło alkoholu, było sporo agresji – przykładowo w pierwszym okresie po wprowadzeniu stanu wojennego studenci sami zdemolowali w okropny sposób zamieszkiwane przez siebie akademiki. Wielu moich kolegów żyło wtedy tym, żeby wyjechać z kraju, uciec. Nawet chodziły pogłoski, że będzie tydzień otwartych granic i że będzie można wyjeżdżać. Miałem kolegów, którzy niemalże mieli walizki spakowane i czekali na sygnał, że „już można”.

Specyfika tego czasu sprzyjała uprawianiu filozofii, zajmowaniu się czymś tak teoretycznym, to dawało komfort. Poza tym na PAT była wtedy bardzo familijna atmosfera. Co roku odbywały się opłatki, na których bywali znaczący ludzie. Zwłaszcza Tischner i Życiński – oni pisali wtedy ważne odnoszące się do polityki teksty w „Tygodniku Powszechnym”. Życiński pisał *Listy do Nikodema*, polemizował z Janem Dobraczyńskim. Było wiele takich rzeczy, których dzisiaj dokładnie nie pamiętam. Wtedy może były ważniejsze, niż mi się teraz wydaje. We mnie pozostało z pewnością poczucie, że filozofia daje pewien komfort dystansu. To zostało do dzisiaj. Natomiast kwestie szczegółowe (na przykład Tischnerowska koncepcja pracy), które wtedy omawialiśmy, są już dzisiaj bardziej odległe. Ale familijna atmosfera na uczelni, pełne ciepła spotkania opłatkowe na ul. św. Katarzyny w latach 1985-87, rozdziły głębokie więzi emocjonalne, ludzkie. To był fajny czas, można powiedzieć, że dane mi było znaleźć się na wyspie nadziei w okresie, kiedy Polskę zalewał ocean bezsensu.

**A.S. I M.K.:** Lata 90. to już okres poważnych zmian w Polsce. Jak kształtowało się w tamtym czasie Pana życie akademickie i kontakty z profesorem Tischnerem?

**A.B.:** Na początku 1989 roku wróciłem z Niemiec po spędzonych tam prawie 2 latach. To, co się działo przed „Okrągłym Stołem”, obserwowałem z oddalenia – wróciłem do Polski w przededniu obrad. Nie rozumiałem wszystkiego z tych wydarzeń. Ten okres 90/91, czyli czas przed doktoratem, to była kontynuacja relacji z Tischnerem z lat 80., byłem przede wszystkim skupiony na pracy. Pierwszy okres przemian w Polsce obserwowałem raczej przez telewizję, gazety niż przez kontakty międzyludzkie. Wtedy zaczęła się ta druga faza Tischnera, kiedy już wychodził na pierwszą linię jako komentator wydarzeń w Polsce. Już nie był tylko postacią znaną w kręgach akademickich, ale zaczynał być powszechnie rozpoznawany. To był okres, kiedy bardziej żył sprawami bieżącymi w Polsce niż samą filozofią. I nasze dyskusje, poza doktoratem, już nie dotyczyły filozofii. Miałem wtedy poczucie, że filozoficznie Tischnera już wyeksploatowałem, że to, czego się od niego mogłem nauczyć, to już się nauczyłem. Książkę Profesor wydał wtedy *Filozofię dramatu*, książkę, która na mnie nie zrobiła większego wrażenia. Czytałem ją ze studentami, ale bez emocjonalnego zaangażowania i przekonania, że jest tam coś ważnego dla mnie. Ale ten początek lat 90. to był okres bardzo już serdecznej osobistej relacji z Tischnerem, chociaż spotkania były rzadkie, bo był rozchwytywany.

**A.S. I M.K.:** Ale można było mieć żal do nauczyciela, że oto zamiast zajmować się filozofią, woli występy w telewizji...

**A.B.:** Nie miałem takiego poczucia – przeciwnie, uważałem, że to, co robi, jest ważne. Filozofia, choć daje poczucie dystansu do rzeczywistości, nie może oznaczać odwracania się od niej. Tischner zawsze podkreślał, że filozofia rodzi się z bólu, odpowiada na ludzkie kłopoty i troski. Byłoby więc czymś dziwnym, gdyby w momencie, kiedy w Polsce zaczęło się coś poważnie dziać po marazmie lat 80., zamknięto się na nową rzeczywistość. Ze strony Tischnera nastąpiło otwarcie i było ono czymś naturalnym i właściwym.

**A.S. I M.K.:** Czy w związku z tym nie ponosili większej straty studenci, uczniowie? Tischner miał dla nich coraz mniej czasu...

**A.B.:** Trochę tak. Ale to nie był mój kłopot. Ja już byłem po doktoracie, zacząłem swoją drogę. To raczej państwo straciliście Tischnera, odczuliście bardziej jego nieobecność. Ja już wtedy miałem poczucie, że wziąłem od niego wszystko, co mogłem, że, powiedzmy – filozoficznie go wyeksploatowałem. Nie chodziłem na wykłady, seminaria – nie było już takiej potrzeby. Wystarczały rozmowy. Bywały różne okazje do ich odbycia, najczęściej bardzo krótkie. Byliśmy w na tyle dobrych relacjach, że – jeśli była taka potrzeba – mogłem się po prostu umówić z nim na spotkanie i porozmawiać. To już jednak najczęściej były rozmowy niefilozoficzne – ciągle do omówienia były aktualne wydarzenia i wystąpienia Tischnera. Jego zaangażowanie z jednej strony było dla mnie czymś jak najbardziej naturalnym i właściwym, z drugiej – niewątpliwie zaczęły się rozchodzić nasze drogi, jeśli idzie zarówno o ocenę sytuacji w Polsce, jak i sympatie polityczne. Na początku lat 90. te drogi zaczęły się rozchodzić wręcz dramatycznie. Co nie wpłynęło jednak na popsucie relacji czysto osobistych. On nie traktował poważnie moich uszczypliwych uwag czy krytyki na swój temat. To najczęściej kończyło się po prostu żartem. Ale różnice narastały, był to zresztą również czas, gdy Tischner stawał się coraz bardziej postacią kontrowersyjną – jego postawy były zaskakujące dla niektórych ludzi, wielu go po prostu skreślało. Dla osób z kręgów pravicowych – z którymi byłem blisko – Tischner coraz mocniej stawał się postacią dwuznaczną.

**A.S. I M.K.:** Czy Pan również dał się wciągnąć w nurt nowych politycznych wydarzeń?

**A.B.:** Po doktoracie zacząłem bardziej interesować się polityką, a nawet działać na forum lokalnym. W Rzeszowie prowadziłem m. in. kluby dyskusyjne, organizowałem kampanie wyborcze do samorządów, wreszcie w latach 1998-2002 byłem radnym i członkiem Zarządu Miasta Rzeszowa. W tym czasie udało mi się dwa razy zaprosić Tischnera do Rzeszowa. Pierwsze spotkanie odbyło się na Uniwersytecie Rzeszowskim w 1992 roku. Drugie, duże spotkanie odbyło się w filharmonii – to był czas największych emocji zarówno w polityce, jak i w Kościele. Spotkanie wypadło świetnie. Tischner miał taką osobowość, że o ile w wypowiedziach prasowych, radiowych czy telewizyjnych mógł kogoś irytować, denerwować, to w bezpośrednim kontakcie najczęściej potrafił urokiem i dowcipem zjednać sobie nawet najbardziej zagorzałych przeciwników.

**A.S. I M.K.:** Czy te najgorętsze wydarzenia polityczne przekładały się jakoś na filozofię uprawianą przez najbliższych uczniów Tischnera? Czy próbowaliście jakoś filozoficznie zagospodarować pojawiające się na horyzoncie nowe przestrzenie polityczne?

**A.B.:** W latach 80. upadek komunizmu wydawał się czymś niewyobrażalnym, dlatego pytanie, „co będzie, jak upadnie komunizm?“, można by porównać do myślenia w rodzaju: „co będziemy robić, jak zamieszkamy na Księżycu?“ Nie stawialiśmy takich pytań. Dzisiaj wiem, że to był ogromny błąd. Choć na gruncie filozoficznym antycypacja pewnych problemów, na przykład związanych z wolnością, oczywiście była. Ale to były kwestie teoretyczne, myśmy sobie nie zdawali sprawy z tego, że mogą się pojawić praktyczne problemy, kłopoty z zagospodarowaniem wolności. Patrząc z dystansu, widać, że z jednej strony te kłopoty nie były zaskoczeniem, bo teoretycznie te kwestie rozważaliśmy, przewidywaliśmy je. A z drugiej strony widać niezaradność wobec praktycznej sfery tych problemów. Stąd też dorobek Tischnera z tamtego czasu nieco się zestarzał – w tej chwili z jego konkretnych pomysłów trudno byłoby korzystać.

**A.S. I M.K.:** Tischner przez cały ten ówczesny okres działalności udzielał się w komentowaniu bieżących spraw, sporów, przez co w konsekwencji napisał jedynie dwie książki – myślimy o zwartych filozoficznie dziełach – *Filozofię dramatu* i *Spór o istnienie człowieka*. Reszta jest tak naprawdę zbiorem rozmaitych publikacji i rozrzuconych tekstów.

**A.B.:** Z tym związany jest wielki kłopot. Wydanie filozoficznych dzieł Tischnera przysparza bardzo wielu trudności. Właściwie nie wiadomo,

jak to sensownie zrobić. Najczęściej było tak, że Tischner pisał teksty na potrzeby chwili. Poza tym miał charakter polemisty – lubił spierać się na konkretny temat z konkretnym przeciwnikiem, moim zdaniem wchodził czasem w drugorzędne, zupełnie niepotrzebne polemiki. Wiele z nich szybko traciło znaczenie, choć są i takie – mam na myśli polemiki z tomistami – do których warto wracać po 30 latach.

**A.S. i M.K.:** Te polemiki nasiliły się szczególnie w latach 90.?

**A.B.:** Tak. Dużo się wtedy działo. Myślę, że w tych latach ujawnił się szczególnie dystans Tischnera do wielu spraw w Kościele. Funkcjonował w nim, ale na pewnych szczególnych warunkach. Miał nonszalanski stosunek do hierarchii, do kleryckiej obyczajowości. Choć z drugiej strony był ciepły, rozumiał prostych ludzi, umiał pisać teksty ważne zarówno dla kleryków, jak i księży. Jego troska o Kościół była jednak zupełnie niestandardowa – inna od trosk hierarchii, z której się często po prostu wyśmiewał. Nie krył się z tym zupełnie, czym zjednywał sobie wielu nieprzyjaciół. Był niesforny, sprawiał kłopoty, często nie traktowano go poważnie. Ale on miał ogromny dar rozmawiania z ludźmi, którzy mają kłopoty z Kościołem – poplątanych, po przejściach. Jakoś przyciągał do siebie tych połamańców życiowych, szczególnie tych zabłąkanych, będących na bakier z Kościołem. Potrafił ich rozumieć, był dla nich nad wyraz wyrozumiały. Miał przy tym Tischner szacunek dla tradycyjnej pobożności.

Ciekawe, że Kościół poszedł wyraźnie tym Tischnerowskim śladem, na tyle daleko, że ta otwartość Tischnera w tej chwili nie wyróżniałaby się jako szczególnie. W kościołach widać zmiany, nie słyszy się już na przykład długich, „grzmiących“ kazań. Ale kto wie? Może dzisiaj to Tischner zacząłby grzmieć?

W latach 90., kiedy zaczęły powstawać pierwsze polityczne podziały, okazało się, że Tischner ma przyjaźnie i dobre kontakty z ludźmi, którzy w Kościele zaczęli upatrywać źródła głównych zagrożeń dla rodzącego się nowego porządku. To była swoista fobia, że Polska stanie się krajem wyznaniowym. Nie była to może obawa całkowicie wyssana z palca, ale jednak ogromnie przesadzona. Zwłaszcza z dzisiejszego punktu widzenia jest oczywiste, że realne zagrożenia leżały zupełnie gdzie indziej. Jednak, o ile Tischner był człowiekiem otwartym i spolegliwym, to w tym momencie jakby się zamknął – części ludzi z prawicy zupełnie nie chciał słuchać, nie chciał ich zrozumieć, zakładał z góry ich złą wolę. Zabrakło mu wyrozumiałości. Potrafił być przy tym niesprawiedliwy w ocenach, nawiasem

mówiąc, dość powierzchownych. Było to trochę zaskakujące i odmienne od tego, czego się zwykle od niego oczekiwało. (...)

Wywiad jest fragmentem przygotowywanej publikacji – rozmów z uczniami księdza Tischnera na temat jego życia, filozofii i intelektualnej spuścizny.

### Summary

This text is a part of the publication that is being prepared. The book will consist of interviews with students of polish priest – professor Józef Tischner. The main subjects of interviews are: life, philosophy and intellectual legacy of this polish philosopher. Collected interviews illustrate the outlooks of Tischner's academic successors and show the influence of Tischner on polish philosophy.

ALEKSANDER BOBKO, filozof, dr hab., profesor Uniwersytetu Rzeszowskiego, prodziekan Wydziału Socjologicznego UR. Pod jego redakcją ukazał się wybór pism filozoficznych Józefa Tischnera *O człowieku*.

ANNA SIWEK, absolwentka i doktorantka Wydziału Filozoficznego PAT, asystent w Zakładzie Filozofii Polityki ISP PAN, pracuje w Collegium Civitas w Warszawie.

MARIUSZ KAPCZYŃSKI, doktorant w Katedrze Filozofii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT. Publikował w „Logosie i Etosie”, „Znaku” i „Studiach z filozofii polityki – Civitas”.

MAGDALENA KOZAK

## O TISCHNERZE PO RAZ PIĄTY...

*Nie byłoby tej rozmowy i tego uznania, gdyby ci, którzy ze sobą rozmawiają, nie zblizali się ku sobie, wychodząc z głębi horyzontu dobra i zła. Jedynie dzięki takim horyzontom może zaistnieć Ja jako Ja aksjologiczne – Ja jako wartość.<sup>1</sup>*

Już po raz piąty na Dniach Tischnerowskich w Krakowie zebrali się naukowcy, publicyści, duchowni, studenci, przyjaciele, znajomi i uczniowie ks. prof. Józefa Tischnera, aby i tym razem zastanawiać się i dyskutować o kondycji człowieka w kontekście myśli krakowskiego filozofa. Imprezę, która odbyła się w dniach 4-7 maja, jak co roku zorganizowały cztery krakowskie instytucje: Papiaska Akademia Teologiczna, Uniwersytet Jagielloński, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna i Wydawnictwo Znak, tym razem wybierając za temat przewodni zagadnienie „człowieka wobec wartości”.

Cały cykl rozpoczął się w kościele św. Anny Mszą Świętą w intencji patrona Dni, koncelebrowaną przez JE ks. kard. Franciszka Macharskiego, oraz przeglądem filmów na temat *Myśli ks. prof. Józefa Tischnera dotyczącej Kościoła* w sali im. St. Wyspiańskiego w PWST.

<sup>1</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 112.

Kolejny dzień był dniem konferencji naukowych i, jak co roku, skupił w auli Collegium Novum UJ przede wszystkich profesorów–prelegentów i studentów–słuchaczy. Obrady podzielono na dwie sesje. Pierwszą, przedpołudniową, poprowadził dziekan Wydziału Filozoficznego PAT – ks. prof. Władysław Zuziak, a swoje referaty zaprezentowali: prof. Jacek Filek (UJ), prof. Elżbieta Wolicka-Wolszleger (KUL), a dyskusję poprowadził prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP (PAT), przepraszając za nieobecność jednego z prelegentów – prof. Włodzimierza Galewicza (UJ).

Po obiedzie sesja naukowa ruszyła na nowo, pod przewodnictwem ks. dr Jarosława Jagiełły (PAT). Swoje odczyty przedstawił prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP, prof. Karol Tarnowski (PAT) i prof. Adam Węgrzecki (AE), a dyskusji przewodniczył prof. Aleksander Bobko (UR, PAT).

Niewątpliwie, tym razem najliczniejsze głosy skupiły się wokół odczytu prof. Filka pt. *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka*; odczytu, który przywołał obecne w myśli dialogików „gorące” pytanie: co pierwsze – wartość czy relacja. Profesor Filek twierdził, że człowiek jest istotą cały czas zagadywaną, ciągle zapytywaną i wzywaną przez wartości. Ale one zawsze oscylują jakby wokół człowieka, obok niego, zawsze gdzieś za lub przed człowiekiem. Tym, co pierwotne i decydujące, jest wejście w relację z drugim człowiekiem, bo dopiero w tym horyzoncie wartości mogą się odsłaniać. Profesor Filek stwierdził, że wartości są późniejsze od relacji i nie mogą mnie doprowadzić do Innego, mogą go jedynie zasłonić. Wartości nie ustalają wzajemności Ja–Ty; relacja Ja–Ty jest relacją bezpośrednią, nie zapośredniczoną poprzez wartość. Oznacza to, że przestrzeń wartości zostaje przeciwstawiona przestrzeni człowieka, a wrażliwość na wartość nie oznacza wrażliwości na Drugiego – jak twierdzi profesor. Idąc więc dalej: myślenie według wartości nie jest myśleniem według Drugiego. Po odczycie prof. Filka uczestnicy konferencji zadali sobie pytanie, czy taka separacja człowieka i wartości jest do końca słuszna i uprawniona. Jeżeli wartości nie przejawiają się przez człowieka, nie są w nim, jeżeli człowiek nie jest wartością, to czym jest? A idąc dalej: Z kim (z czym) wchodzę w relację w wydarzeniu spotkania, jeśli człowiek nie jest wartością? Pytano: Czy zakres aksjologii nie pokrywa się w jakiejś części z zakresem filozofii człowieka i filozofii dialogu? Wydaje się, że dr Zbigniew Stawrowski (Collegium Civitas) zaproponował ciekawe rozwiązanie problemu: Może właśnie filozofia dialogu jest fenomenologią wartości? Może Drugi jawi mi się w spotkaniu, w relacji, jako wartość absolutna i w tym sensie relacja i wartość (człowieka) stają się sobie bliskie? Bo czy można radykalnie oddzielić od siebie wymiar wartości od wymiaru człowieka? Czy moje odniesienie do wartości może być tylko relacją podmiotowo-

przedmiotową, niejako wyabstrahowaną od przestrzeni obcowania z innym człowiekiem?

Na koniec swojej prezentacji profesor Filek zaproponował ważny, żeby nie powiedzieć: fundamentalny dla dialogików, postulat: Dość filozofii Ja, dość filozofii „pierwszej osoby”. Właściwym paradygmatem jest Ty! Taka perspektywa otwiera drogę do życia pojętego jako fenomen dialogiczny, tam życie jawi się jako coś dane za kogoś lub komuś, coś, co dokonuje się przede wszystkim w przestrzeni międzyludzkiego dialogu, obcowania z Innym. „Jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. I poprzez siebie jesteśmy tam, gdzie jesteśmy. Tak rozwijamy nasz dramat – na dobre i na złe”<sup>2</sup> – pisał ks. Tischner. Niestety, brakło już czasu na dalszą dyskusję w tym kierunku...

Popołudniowe odczyty prelegentów skoncentrowały się wokół tego, co być może najważniejsze dla wizji człowieka wobec wartości w ujęciu ks. Tischnera: wokół agatologii. Profesor Jan Andrzej Kłoczowski OP zaprezentował swój referat pt. *Mówić o Bogu: Sacrum czy Dobro?*, nawiązując do największych filozofów religii: Rudolfa Otto i Mircei Eliadego. Bóg jest bardziej *Sacrum* czy bardziej Dobrem? A czy można w przypadku Boga oddzielić jedno od drugiego? Dla Otto *sacrum* oznaczało wartość, kategorię *a priori*. Dla Eliadego *sacrum* było opozycją do *profanum*, miało się do *profanum* tak jak byt do niebytu. To, co jest, co istnieje, to *sacrum*; *sacrum* jest tym, co istnieje n a p r a d e. Dla fenomenologów, dla filozofów dialogu ważniejsze od ontologicznego pytania – czy Bóg jest? – wydaje się jednak pytanie o sposób przejawiania i objawiania się Boga: Jaki Bóg jest? Profesor Kłoczowski przywołał także teologię negatywną, która chcąc uniknąć jakichkolwiek definicji twierdzących na temat Boga, które już z samej swej natury zawsze będą niewystarczające do oddania istoty boskości, jej doskonałości, zwraca się często z pytaniem: czego być nie powinno. Jaki Bóg na pewno nie jest? Bóg na pewno nie jest niedobry... „Tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne dobro. Absolutne dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się istnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. (...) Bóg jest absolutnym Dobrem”<sup>3</sup> – przypominał Tischner w swoich tekstach.

Profesor Karol Tarnowski w swoim *Myśleniu według nadziei zbawienia* zadał kluczowe pytanie: Co jest źródłowe dla człowieka w filozofii ks. Tischnera? Padła odpowiedź: odnajdywanie się w przestrzeni dobra i zła. Profesor Tarnowski w duchu tischnerowskim podkreślał fenomenalny cha-

<sup>2</sup> Tamże, s. 113.

<sup>3</sup> Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 270.

rakter dobra i zła, które w swej istocie nie dają się zdialektyzować ani zrelatywizować. Dobro jest tym, co dane pierwotnie. Ono musi istnieć, i to dodatkowo jako to, co pierwsze, żeby mogło pojawić się zło, które zawsze jest zaprzeczeniem tego, co już jest. Profesor Tarnowski skupił się na transcendentnym charakterze dobra, które zawsze jest ponad wszystkim innym, zawsze jest nie do uchwycenia i nie do ogarnięcia. Jak pisał Tischner: „Dobro? Jest niepojmowalne, a jednak ujmujące; niewidzialne, a jednak widzące; nieobecne, a jednak kogoś uobecniające...”<sup>4</sup>

Spotkania kolejnego dnia odbyły się w atmosferze dwóch paneli dyskusyjnych. Przed południem w auli im. J. Tischnera (UJ) w dyskusji zorganizowanej przez Instytut Myśli Józefa Tischnera pt. *Cierpienie i miłosierdzie w myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera* uczestniczyli prof. Tadeusz Gadacz (Collegium Civitas), prof. Karol Tarnowski i ks. prof. Tomasz Węclawski (UAM, PAN), a debatę poprowadziła dr Anna Karoń-Ostrowska. Jaki jest sens cierpienia? – pytano. Profesor Gadacz zasugerował, że może żadna mowa nie jest w stanie udźwignąć tego ciężaru, więc lepiej byłoby milczeć. Są przecież wybory, w których obliczu należy zamilknąć, jeżeli nie potrafimy ich zrozumieć. Tym tropem zdawał się podążać także prof. Tarnowski, twierdząc, że mówienie o cierpieniu jest szczytem ryzyka, jak pisał Marcel: wskazuje ono, że świat jest tłem złamanym. Profesor Gadacz podkreślił różnicę horyzontów, w których cierpienie ujmowali Jan Paweł II i ks. Tischner. Dla pierwszego cierpienie oznaczało doznawanie zła, dla drugiego – cierpienie było ceną, jaką płacimy za miłość. Nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, ale znajdujemy o sens miłości. O ile Papież podkreślał wartość cierpienia jako takiego, możliwość ofiarowania go za coś lub za kogoś, to Tischner odrzucał cierpienie samo w sobie pojęte jako wartość; twierdził, że cierpienie trzeba zwalczać.

Przywołane zostało zagadnienie milczenia, które w ostatnich chwilach życia, zarówno dla ks. Tischnera, jak i dla Jana Pawła II, okazało się przejawem największego bólu i cierpienia. Filozof, duszpasterz, kaznodzieja, wykładowca, któremu ciężka choroba odebrała głos, i Papież, komunikujący się z wiernymi na audycjach, pielgrzymkach właśnie za pomocą donośnego głosu nagle... musieli zamilknąć. To ich milczenie stało się dla milionów ludzi wyrazem bólu i studium największego cierpienia.

Powrócił więc w dyskusji filozofów motyw milczenia w obliczu cierpienia jako najbardziej przejmującej formy dialogu. Jak zauważył profesor Gadacz w duchu Emmanuela Lévinasa: milczenie też może mówić, potrafi wyrazić jeszcze więcej niż zwykle słowa. Niema twarz, poorana cierpie-

niem choroby, gesty, mimika, oczy... to także język, język milczenia, może nawet bardziej „słyszalny” niż codzienne słowa. „Mowa wypowiada się nawet przez milczenie, którego ciężar świadczy właśnie o wymykaniu się Innego”<sup>5</sup> – pisał francuski dialogik. Jak wiele jest w stanie „powiedzieć” twarz, która nie może już mówić... Wszyscy to pamiętamy z okna na placu św. Piotra. Jak podsumował ks. Węclawski: „W chwili gdy Tischner i Jan Paweł II zamilkli – stali się nam bliżsi. Milczenie zbliża.”

Popołudniowy panel dyskusyjny został zorganizowany przez PWST, a tegoroczna „Jaskinia filozofów” prowadzona przez dr Adama Workowskiego (PAT) dotyczyła relacji między religią a nauką. W dyskusji głos zabrali filozofowie przyrody, kosmolodzy, biolodzy, genetycy, wśród nich przede wszystkim: dr hab. Barbara Chyrowicz SSpS (KUL), ks. prof. Michał Heller (PAT), prof. Łukasz Turski (UKSW, PAN), prof. Jan Woleński (UJ). Debata dotyczyła współczesnych, najbardziej kontrowersyjnych problemów z pogranicza etyki i biologii.

Wydarzeniem wyjątkowym tegorocznych Dni Tischnerowskich okazało się spotkanie z ks. abp Józefem Zycińskim, który przedstawił wykład z cyklu *Colloquia Tischneriana* pt. *Horyzont wartości jako przestrzeń dialogu Kościoła z kulturą współczesną*. Ksiądz Arcybiskup w niezwykle przyjaznej i sympatycznej atmosferze, odbiegającej od sztywnych kanonów akademickiego wykładu, sprecyzował, uznane przez niego za najpoważniejsze, problemy współczesnej Polski, wynikające z pokomunistycznych pozostałości w kraju. Zaakcentował problem tzw. „podwójnej moralności” nadal obecnej (a może dopiero teraz widocznej?) w mentalności Polaków czy choćby problem wyzysku człowieka dla osiągnięcia swoich zamierzeń.

Nie zabrakło także wydarzeń artystycznych; jak co roku studenci PWST przygotowali w sali im. St. Wyspiańskiego program artystyczny pt. *Słowo – to rzecz wielka*.

Na zakończenie całej imprezy Wydawnictwo Znak przygotowało w swoich ogrodach majówkę. W duchu tischnerowskim – „Taniec jest urzeczywistnianiem wspólnoty w wyzwaniu piękna”<sup>6</sup> – zaprezentowano występy artystyczne jazzowej formacji oraz muzyków z Łopusznej, a na deser przygotowano poczęstunek tamtejszego Koła Gospodyń Wiejskich. Najważniejszym punktem programu było jednak wręczenie Nagrody Miesięcznika i Wydawnictwa Znak im. Księdza Józefa Tischnera ufundowanej przez Ergo Hestię. Nagroda w trzech kategoriach przyznawana jest przez jury w składzie: ks. Adam Boniecki (przewodniczą-

<sup>4</sup> Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 228.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 302.



cy), Jarosław Gowin, Leszek Kołakowski, Krzysztof Michalski, Henryk Woźniakowski, abp Józef Zyciński, Łukasz Tischner. W kategorii: książka religijna lub filozoficzna, będąca kontynuacją myśli Józefa Tischnera, nagroda tym razem przypadła ks. Wacławowi Hryniewiczowi za *Dlaczego głoszę nadzieję?* (Verbinum) oraz za *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia* (Znak). W kategorii: publicystyka lub eseistyka na tematy społeczne doceniono Mirosławę Grabowską za *Podział postkomunistyczny* (Scholar). I wreszcie w kategorii: inicjatywy duszpasterskie i społeczne nagrodzono ks. Manfreda Deselaersa działającego na rzecz pojednania niemiecko-polskiego i chrześcijańsko-żydowskiego w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Każdy z laureatów nagrody miesięcznika otrzymał 15 tys. zł i statuetkę.

Jak co roku, zostało także wręczone stypendium im. Księdza Józefa Tischnera przyznawane przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Tym razem wiedeński Instytut docenił działalność historyka mieszkającego w Stanach Zjednoczonych – Mikołaja Kunickiego.

Widząc tak tłumnie przybywających słuchaczy i dyskutantów, trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że Dni Tischnerowskie są wydarzeniem potrzebnym i oczekiwanym. To być może najlepsza okazja, żeby w duchu dialogicznego myślenia razem dyskutować, wymieniać swoje poglądy, konfrontować swoje wnioski. Te Dni realizują, być może w najpełniejszej formie, właśnie to, co dla ks. Tischnera było najważniejsze: prawdziwe spotkanie i autentyczny dialog. To właśnie tutaj, podczas sporów i wzajemnych przekonywań, kształtuje się co roku niezwykła przestrzeń dialogiczna w obcowaniu z drugim człowiekiem. Może właśnie w ten sposób kolejne pokolenia uczniów Tischnera realizują w praktyce intencje i zamiary swojego nauczyciela: wychodzą poza siebie, w stronę innych, ku drugiemu, pytają i pozwalają być zapytanymi, w duchu jego słów: „Związek, jaki powstaje między zapytanym a pytającym, nazywamy związkiem dialogicznym. Pytający i zapytany przynależą do siebie (...) Ja-zapytany wiem dzięki pytaniu, które do mnie doszło, że inny człowiek jest przy mnie obecny, ale wiem również, że i ja jestem przy nim.”<sup>7</sup> Właśnie podczas tych Dni uczniowie Tischnera, poszukując nowych rozwiązań odwiecznych problemów i przecierając kolejne szlaki w swoich wędrówkach, podążają tropem owego „myślenia według wartości”. Jak czytamy: „Wszelkiemu myśleniu chodzi o osiągnięcie prawdy lub co najmniej o zbliżenie się do niej – prawda jest żywołem wszelkiego myślenia.”<sup>8</sup> Ta prawda jakoś się wydarza między

uczestnikami Dni Tischnerowskich – co roku na nowo, co roku inaczej, ale zawsze jakoś zadomawia się między nimi. Ona domaga się odkrywania w samym wydarzeniu spotkania uczestników tych konferencji. „Myślenie według wartości jest, jak stąd widać, przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym”<sup>9</sup> – jak pisał Tischner. Coś się musi wydarzyć, musi dojść do jakiegoś spotkania, jakiejś konfrontacji, ażeby myślenie według wartości mogło ujrzeć światło dzienne. Dni Tischnerowskie naocznie pokazują, że musi zostać stworzona jakaś przestrzeń wzajemnych obcowań, przestrzeń międzyludzka, aby mogło zrodzić się w niej myślenie według prawdy. „Myślenie to swobodna odpowiedź ducha na to, co daje do myślenia, i na to, co umożliwia i kieruje poszukiwaniem. Nic jednak tak nie daje do myślenia, jak spotkanie z drugim.”<sup>10</sup> Myślenie według wartości może się dokonywać jedynie w przestrzeni dialogicznej – to chyba najważniejszy wniosek, jaki narzuca się obserwatorom i uczestnikom Dni Tischnerowskich. Być może niemożliwym jest myślenie i mówienie o wartościach (i według wartości) inaczej, jak tylko poprzez i w rozmowie z innym człowiekiem. Horyzont aksjologiczny wydaje się być ściśle związany z przestrzenią dialogiczną; one się niejako przenikają. Dlatego też te Dni mają sens tylko dlatego, że ciągle i nieustająco uczestniczą w nich ludzie; ci, którzy chcą rozmawiać i którzy chcą słuchać. Wartość spotkania potwierdza się w wartości dialogu. I oby tak było jak najdłużej, w duchu Tischnerowskiego nawołania: „Obecność tego, co aprioryczne, skłania m.in. do powtarzania spotkań.”<sup>11</sup>

## Resumé

Les institutions cracoviennes: L'Académie Pontificale de Théologie de Cracovie, L'Université Jagellonne, L'École Supérieure d'Art Dramatique et maison d'édition Znak de 4 à 7 mai 2005 comme chaque année ont organisé Le Cinquièmes Jours de Tischner. *L'homme en face de valeurs dans la pensée de Tischner* c'était le sujet principal de conversations ces rencontres. Pendant ces jours avaient lieu des conférences scientifiques et des débats. Les participants ont regardé la revue de films sur Tischner et ils ont eu une rencontre avec archevêque Zycinski. Le programme artistique *Le mot – c'est une chose importante* était présenté par actrice très connue Anna Polony. À la fin on a organisé un pique-nique dans

<sup>7</sup> Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 90.

<sup>8</sup> Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 462.

<sup>9</sup> Tamże, s. 491.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

les jardins de Znak où on a attribué le prix de la Revue Mensuelle et de la maison d'édition Znak et on a attribué encore la bourse de L'Institut des Sciences de l'Homme à Vienne.

MAGDALENA KOZAK, doktorantka Wydziału Filozoficznego PAT, przygotowuje pracę dotyczącą koncepcji tożsamości we współczesnej metafizyce francuskiej, w myśli Lévinasa i Ricoeura.

## Z WARSZTATU MŁODYCH

ANNA SIWEK

### PRZYJAŹŃ JAKO ANTIDOTUM NA KŁAMSTWO

*Prawa*, późne dzieło Platona, stanowią intrygujące źródło wiedzy na temat modelowego ustroju państwa stworzonego przez filozofa. Dialog w całości poświęcony jest procesowi konstruowania prawa. Ten główny wątek przeplata się z zasadniczą kwestią teorii politycznych, a mianowicie z koncepcją władzy i jej relacji w stosunku do obywateli. Wnikliwa lektura *Praw* skłania do modyfikacji stereotypowego interpretowania myśli Platona w zakresie charakteru relacji władza–obywatele. Tradycyjne spojrzenie na tę kwestię, wywodzące się ze interpretacji *Państwa*, każe widzieć we władzy elitę wtajemniczonych mędrców, którzy nie licząc się z obywatelami, realizują w praktyce ideał sprawiedliwego państwa. To z kolei wiąże się z nieograniczonymi możliwościami sięgania przez przedstawicieli władzy po dowolne środki, prowadzące do celu. Jak wiadomo, do środków takich należało kłamstwo. Asymetria to najodpowiedniejsze pojęcie obrazujące związek władzy z tymi, którzy są owej władzy poddani.

Wydaje się, że w *Prawach* Platon odchodzi od niesymetrycznej relacji pomiędzy tymi podmiotami. Albowiem zaczynają one podlegać jednemu autorytetowi, którym jest prawo. Żadna zbrodnia, żadne oszustwo, którego może dopuścić się władza, nie może być tolerowane w imię sprawiedliwości! Zasady społecznego funkcjonowania państwa zyskują nowy wymiar. W *Prawach* pojawia się pojęcie przyjaźni jako podstawowej więzi łączącej władzę z obywatelami, jak również samych obywateli.

Logika przyjaźni włączona w proces stanowienia prawa otwiera myśl Platona na możliwość zaistnienia w państwie przestrzeni publicznego dyskursu. I chociaż filozof nie wypowiada wprost poglądu głoszącego konieczność i możliwość istnienia dialogicznej relacji władza–obywatel, to prezentowane przez niego uwagi pozwalają na taką interpretację.

W jakimś sensie Platon, wskazując na obyczajowość jako na źródło prawa oraz na konieczność stosowania w prawie rzetelnie uzasadnionej łagodnej perswazji, odchodzi od zasady, którą kierował się, modelując ustrój na stronach *Państwa*. Zasada ta, ujmując rzecz najprościej, brzmi: cel uświęca środki. Osiągnięcie sprawiedliwości, będącej fundamentalną zasadą państwa, uzasadniało posługiwanie się kłamstwem jako narzędziem politycznym. Platon umiejętnie połączył pragmatyczne myślenie o polityce z równoczesną negatywną oceną samego zjawiska, jakim jest kłamstwo, przez co stał się w powszechnym odbiorze prekursorem poglądu ustanawiającego oddzielne standardy etyczne dla sfery politycznej i prywatnej.

Wątek przyjaźni pojawiający się w *Prawach* wskazuje na ewolucję w myśli filozofa, która prowadzi do nowego spojrzenia na obecność kłamstwa w teorii politycznej Platona. Państwo, mając na celu urzeczywistnienie sprawiedliwości, nie może sięgać po dowolne sposoby jej realizacji. Miejsce przemocy, podstępów oraz kłamstwa zajmuje dbałość o formę, o jasność przekazu, czyli o percepcję prawa. Państwo nie przymusza, lecz nakłania i uczy przyswajania określonych treści. To z kolei wyklucza atmosferę strachu, grozy i represji.

Argumentem za prawdziwością przedstawionej oceny projektowanego przez Platona państwa jest nieobecność na stronach *Praw* kłamstwa jako narzędzia władzy politycznej oraz jako sposobu bycia człowieka.

Pojęcie kłamstwa jest w *Prawach* zaledwie wzmiankowane w sześciu fragmentach dzieła. I na dodatek w dwóch przypadkach nie wprost. Dlaczego tak się dzieje? Co sprawiło, że Platon przestał widzieć w kłamstwie instrument władzy? Kluczem do odpowiedzi jest fenomen przyjaźni. Poniższe analizy stanowią częściową prezentację tego tematu.

Fundamentalną cechą wyróżniającą sprawujących władzę jest stosunek do prawa. „Bo jeżeli w którymś państwie prawo jest zależne od rządu, a samo władzy nie posiada, dla takiego państwa widzę zgubę gotową. A w którym prawo panuje nad rządem, a rządzący są sługami prawa, dla takiego widzę ocalenie i wszystkie dobra, jakie bogowie państwu zsyłają.”<sup>1</sup>

Prawo posiada autorytet, któremu podlegają wszyscy, a więc także i sprawujący władzę. Zadaniem władzy jest służba w imieniu prawa i dla prawa. Prawo nie stanowi instrumentu władzy, jest za to stałym punktem odniesienia dla poczynań władzy. Tak więc raczej we władzy należy postrzegać instrument prawa. Taka perspektywa nie pozwala na postępowanie zgodnie z własnymi interesami bądź jakiejś wąskiej grupy społecznej. Oczywiście celem władzy staje się wspólne dobro oraz służba obywatelom.

Służba prawom, które nie służą obywatelom, czyli nie czynią ich lepszymi, a przez to nie wprowadzają do państwa sprawiedliwości, jest patologią władzy. W dobrze ustanowionym państwie droga do sprawiedliwości wiedzie zawsze poprzez ludzi. Władza nie może realizować ideału sprawiedliwości, widząc w obywatelach anonimową masę, której celem istnienia jest budowanie szczęśliwego świata. Służba prawom wytyczać ma wzajemne relacje władzy i obywateli.

Prawo ustanawia porządek, który ma na celu wprowadzenie przyjaznych stosunków pomiędzy obywatelami. Zgoda i pokój stanowią dobra, ze względu na które prawodawca powinien tworzyć przepisy regulujące relacje pomiędzy jednostkami. „Czy nie ze względu na to, co najlepsze, powinien by każdy ustanawiać prawa (...) ? A przecież to, co najlepsze, to ani wojna, ani rozterka – niech bóg broni od tej potrzeby – tylko pokój i przyjazne stosunki wzajemne.”<sup>2</sup> Zasada ta odnosi się również do relacji z wrogami zewnętrznymi, lecz Platona bardziej interesują stosunki wewnątrz państwowe. A największym wrogiem dla ludzi mogą być oni sami dla siebie. Należy to rozumieć dwojako. Po pierwsze, że drugi człowiek może stać się wrogiem – czy to w rodzinie, czy w życiu publicznym. I tutaj prawodawca musi brać przykład z sędziego, który rozstrzygając spory rodzinne, kieruje się zawsze wolą zaprowadzenia zgody. Albowiem „obywatele (...) a to przecież rodzina i dzieci tego samego państwa”<sup>3</sup>. Po drugie zaś, kryje się tutaj konflikt wewnętrzny, toczący się we wnętrzu każdego człowieka. Walka pomiędzy uleganiem sobie a panowaniem nad sobą jest doświadczeniem powszechnym. Zdaniem Platona, prawo powinno pomagać człowiekowi w przezwyciężaniu własnych słabości oraz powinno wskazywać drogę ku dzielności. Prawa układane z myślą o dzielności przynoszą ludziom szczęście.

Oznacza to, że wprowadzenie przyjaznych stosunków w państwie rozgrywa się na trzech płaszczyznach. Możemy mówić o relacji z innymi państwami bądź relacjach wzajemnych pomiędzy obywatelami oraz o relacji

<sup>1</sup>Platon, *Prawa*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, s. 417.

<sup>2</sup>Tamże, s. 344.

<sup>3</sup>Tamże, s. 343.

jednostki do samej siebie. We wszystkich tych przypadkach czynnikiem decydującym o zgodzie, pokoju i przyjaźni jest prawo. „Mówiliśmy, że prawodawca powinien trzy rzeczy mieć na oku, kiedy prawa układa: żeby państwo, które organizuje, było wolne, żeby w nim panowała przyjaźń i żeby miało rozum.”<sup>4</sup>

Okolicznością sprzyjającą budowaniu podwalin państwa jest wspólne pochodzenie obywateli. Wtedy, na wzór pszczelego roju, obywatele stanowią naturalną wspólnotę – są to „przyjaciele wśród przyjaciół (...) Bo to są ludzie mówiący jednym językiem i nawykli do tych samych praw, więc wiąże ich pewna przyjaźń, mają wspólne obrzędy i wszystkie takie rzeczy, a praw innych i ustrojów odmiennych niż ojczyste nie przyjmują łatwo.”<sup>5</sup> Jednakże jest to sytuacja wzorcowa, nie mająca wiele wspólnego z rzeczywistym stanem rzeczy. Najczęściej prawodawcy scalają grupy ludzi, które za sprawą różnych wypadków zostały rozproszone. Jedną z przyczyn owego rozbicia narodów jest wojna domowa, którą Platon uznaje za najgorszą z możliwych wojen. Groza wojny domowej polega na słabości państwa. Słabością państwa, jego klęską, jest sprzeniewierzenie się sprawiedliwości – „gdzie się (...) wielu i niesprawiedliwych zejdzie i zadadzą gwałt sprawiedliwym, którzy są w mniejszości, i zaczną im narzucać niewolę, to jeśli zwyciężą, można o takim państwie słusznie powiedzieć, że uległo samemu sobie i to dla niego hańba, a jeśli poniosą klęskę, tam państwo jest górą i jest dobre”<sup>6</sup>. Państwo jest tutaj personifikowane, albowiem w nim, podobnie jak w człowieku, toczy się walka o panowanie nad sobą. A panować nad sobą oznacza nie tylko nie ulegać swoim słabościom, ale również żyć w przyjaźni z innymi. Państwo nie potrafiące zachować wewnętrznej przyjaźni, podobnie jak człowiek będący w takiej sytuacji, ponosi tragiczną klęskę.

Przyjaźń, która wedle Platona ma stać się podstawowym spoiwem w państwie, nie jest przez filozofa traktowana jako element zdobiący państwo. Stanowi zasadniczy rys powstającego ustroju. A także nie stoi w sprzeczności z postulowanym przez Platona oczyszczaniem państwa przy stanowieniu nowego porządku prawnego.

Jakie oczyszczanie państwa Platon ma na myśli? Chodzi o pozbycie się z państwa tych ludzi, którzy swoją obecnością przyczyniają się do jego choroby. Intencją Platona jest wyodrębnienie jednostek miernych, źle wychowanych, odrzucających sprawiedliwość i pozbawionych dzielno-

<sup>4</sup>Tamże, s. 406.

<sup>5</sup>Tamże, s. 411.

<sup>6</sup>Tamże, s. 343.

ści. Prawodawca na wzór pasterza czy hodowcy bydła powinien oddzielić jednostki wartościowe od tych pozbawionych wartości oraz powinien zastosować wobec nich odpowiedni rodzaj czystki. Tych do wyboru prawodawca ma kilka rodzajów – łagodniejsze i surowsze. Gdy mowa o założycielu państwa, a nie o dyktatorze, to dobre skutki dla państwa przyniosłoby zastosowanie chociażby łagodniejszych czystek. Jednak jedynie osoba sprawująca apodyktyczną władzę mogłaby dokonać właściwej oceny obywateli. Właściwej, tzn. najlepszej, ponieważ podlegającej najsurowszemu czystkom. „Bo przeczyszczenie najlepsze jest bolesne; podobnie jak lekarstwo tego rodzaju: to, które prowadzi do poskramiania przez wymierzanie sprawiedliwych kar, a jako kres kary wyznacza śmierć lub wygnanie. Ono się umie pozbywać największych grzeszników, którzy są nieuleczalni, a stanowią największą szkodę państwa.”<sup>7</sup>

Platon, zasłaniając się teoretycznym charakterem swoich rozważań, nie wdaje się w szczegółowe omówienie i wskazywanie konkretnych typów ludzkich, które należałoby poddać karom. Zachowuje przywilej intelektualisty, który jedynie wskazuje na konieczność wprowadzenia skutecznej procedury. Postawa ta łagodzi opór, jaki może się rodzić w czytającym, a wręcz skłania do zastanowienia, czy wskazana przez filozofa droga nie jest słuszna. O ile słowa o zadaniu śmierci bądź wygnaniu mogą budzić niechęć, to wydaje się, że sformułowanie – „bo tu u nas, jakby się do jednego zbiornika zlewały z różnych stron liczne źródła jakiegokolwiek i potoki; więc my musimy uważnie patrzeć i pilnować tego, żeby zbierająca się woda była jak najczystsza; trzeba tę jedną wyczerpywać, a drugą odprowadzać kanałami i odwracać w inną stronę. Trud i niebezpieczeństwo grozi przy każdym zakładaniu państwa”<sup>8</sup> – skłania ku refleksji, że państwo ustanowione na złych fundamentach nie może liczyć na pomyślność. Ponieważ fundamenty stanowią obywatele, to ich prawość nie może budzić zastrzeżeń.

Przyjaźń pojawia się w *Prawach* jako główne uzasadnienie konkretnych przepisów prawnych. Warto omówić kilka z nich, by ukazać intencje Platona, widzącego w przyjaźni podstawową regułę życia obywatelskiego.

Platon uznaje za wzorcowe państwo, w którym obowiązuje zasada jednolitości. Wyraża ją stare przysłowie mówiące, „że istotnie wspólne są dobra przyjaciół”<sup>9</sup>. Do dóbr tych należą: pieniądze, dzieci i kobiety. Także własność prywatna, przez którą Platon rozumie samego człowieka – „tak żeby

<sup>7</sup>Tamże, s. 432.

<sup>8</sup>Tamże.

<sup>9</sup>Tamże, s. 435.

nawet to, co z natury jest własnością prywatną, jak oczy, uszy i ręce, stało się jakoś także własnością wspólną, tak żeby się ludziom zdawało, że jednako-wo widzą i to samo słyszą, i tak samo działają, i chwalą, i ganią każdy to samo, i wszyscy jak najbardziej tym samym się cieszą i tym samym smucą.<sup>10</sup> Trudno wyobrazić sobie bardziej jednolity organizm państwowy. Trudno także oprzeć się niechęci wobec tak totalnego zjednoczenia ludzi. Zapewne dla Platona stanowiłoby to dowód na akcentowanie indywidualizmu i jego wynoszenie ponad dobro wspólne. Zapewne również uznałby, że opór wobec powyższych reguł świadczy o niedocenianiu rangi przyjaźni.

Ustalenie wspólnoty dóbr rodzi konsekwencje w postaci określonych zasad odnoszenia się ludzi do obowiązków. Ziemia w państwie powinna zostać tak podzielona, aby każdy mógł o nią dbać, pamiętając, że stanowi ona własność całego państwa. Dbałość ta, będąc wyjątkową – albowiem „ziemia to ojczyzna, więc niech ją każdy szanuje i koło niej chodzi, więcej niż dzieci koło matki, bo to przecież bogini, a więc i pani ludzi śmiertelnych”<sup>11</sup> – nie zwalnia ludzi od odpowiedzialności. Platon zdaje się wierzyć, że ludzie są w stanie troszczyć się o dobra nie będące wyłącznie ich własnością, z równie mocną determinacją, z jaką by dbali o dobra będące wyłącznie w ich posiadaniu. Gospodarz ziemi, która została mu przydzielona na stałe, posiada obowiązek wskazania swojego następcy, który przyjmie wszystkie zobowiązania wobec państwa, bogów i innych ludzi.

Również dbałość o przyrost naturalny stanowi konsekwencję wspólnoty dóbr. Idealny stan liczebny państwa musi być kontrolowany przez najwyższe władze, te bowiem czuwają nad stabilnością ustroju. W przypadku, gdy liczba narodzin przekracza określony limit – tutaj Platon podaje liczbę 5040. gospodarstw – musi nastąpić ingerencja państwa w postaci kar i nagród. Gdyby jednakże okazały się one nieskuteczne, państwo powinno sięgnąć po sprawdzony sposób reagowania, czyli po wydanie wyroku wydalającego z kraju. Jak Platon, orędownik przyjaźni, komentuje to rozwiązanie? „Przyjaciele wyprawiają tam po dobremu przyjaciół, których będą uważali, że najwięcej się do tego nadają.”<sup>12</sup>

Wskazanie na wspólnotę majątku jako na rys państwa najbardziej wartościowego wiąże się u Platona z krytyką bogactwa. To bogactwo stanowi w oczach filozofa główny powód waśni i konfliktów pomiędzy obywatelami. Przyczyną jego konfliktogenności jest pobudzanie chciwości, a więc jednej z najgorszych cech charakteru. Platon krytykuje ludzką chciwość,

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 436.

uważając, że zabija ona ludzka duchowość. Niemożliwe jest pogodzenie bogactwa z dzielnością – oczekiwanie na taką okoliczność jest złudzeniem. Albowiem żądza posiadania pcha ludzi ku szukaniu coraz to większej liczby źródeł dochodu. Chociażby płynących ze sprzedaży ziemi, która, jak wspomniano wyżej, powinna być uprawiana wyłącznie ze względu na jej wartość samą w sobie. Innym źródłem dochodu może być lichwa czy posag. Duża ilość źródeł dochodu nie idzie w parze z dużą ilością wydatków na cele szlachetne, ze względu na częste skąpstwo ludzi bogatych. Platon uważa, że jest to niewspółmierne do wydatków na zbożne cele, jakich dokonują ludzie dzielni – oni mając mniej, przeznaczają na nie więcej niż bogaci. Nadmierne bogactwo oznacza nieumiejętność zachowania równowagi pomiędzy bogactwem a ubóstwem – taką równowagę potrafią zachować tylko ludzie dzielni.

Ze względu na nieprzystawalność bogactwa i dzielności, a w konsekwencji szczęścia, Platon konkluduje: „u nas prawodawstwo miało na oku to, żeby ludzie byli najszczęśliwsi i jak najbardziej sobie przyjaźni nawzajem. A obywatele nigdy nie potrafią ze sobą żyć w przyjaźni, gdzie wiele pomiędzy nimi pretensji prawnych i wiele krzywd, tylko tam, gdzie tych rzeczy najmniej i są najmniejsze.”<sup>13</sup> Warunkiem przyjaźni pomiędzy obywatelami jest w tym przypadku ograniczanie bogactwa – mniejszy stan posiadania budzi mniej zawiści, a posiadanie w odpowiednich proporcjach uspokaja żądzę posiadania. Widać to na przykładzie regulacji prawnej stanu ubóstwa. Wartość jednej działki ziemi stanowi miarę. Prawo przewiduje maksymalnie czterokrotność tej wartości jako możliwą granicę bogactwa. Wszelkie odstępstwo od tej miary ma być karane grzywną i utratą majątku, a nieuchronność kary gwarantuje porządek.

Oznacza to, że celem prawodawstwa jest ustanowienie państwa najlepszego i najszczęśliwszego dla ludzi, nie zaś najbogatszego, ponieważ w bogactwie widzi filozof głównie źródło niezgody. „Dlatego mówiliśmy nieraz, że troskę o pieniądze należy stawiać na samym końcu co do godności. Są przecież wszystkiego trzy rzeczy, o które się każdy człowiek troszczy poważnie, a ostatnią i trzecią pośród nich jest słusznie pojmowana troska o pieniądze. Troska o ciało stoi pośrodku, a na pierwszym miejscu troska o duszę. Tak i teraz ten ustrój, któryśmy przeszli, jeżeli się trzyma tej skali wartości, to ma słuszne prawa (...) Prawodawca powinien sobie często powtarzać to: Czego ja chcę właściwie. Czy osiągnę to, co chcę osiągnąć, czy też chybiam celu.”<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Tamże, s. 438.

<sup>14</sup> Tamże, s. 439.

Kolejną regulacją prawną sprzyjającą klimatowi przyjaźni w państwie są prawa religijne. Opierają się one na tradycji, a dotyczą sposobu sprawowania kultu. Zaden prawodawca, zdaniem Platona, nie może nie uwzględnić obyczajowości religijnej ludzi, a ta ma znaleźć swoje odbicie w przepisach. Dlatego też cały kraj oraz jego części muszą zostać oddane poszczególnym bóstwom, którym następnie w wyznaczonych terminach należy oddawać cześć, składając ofiary. Święta, a więc dni gromadzenia się wiernych, pełnią rolę czynnika scalającego – „mogliby się przy sposobności ofiar ze sobą zaprzyjaźnić i oswoić, i zapoznać, bo nie ma dla państwa dobra większego jak to, żeby się ludzie ze sobą znali”<sup>15</sup>. Platon chce wykorzystać naturalną pobożność ludzi do pobudzenia wśród nich ducha przyjaźni. Prawodawca rozumiejący ten związek, i dający mu wyraz w prawie, oddaje państwu nieocenioną przysługę. Stwarza przestrzeń przyjaźni.

Podobną przestrzeń dla rozwoju przyjaźni obywatelskiej stwarza prawodawca, tworząc przepis dotyczący publicznych stołówek. Instytucja stołówek, czyli miejsca wspólnego spożywania posiłków, została powołana w okolicznościach wojny, kiedy ubóstwo stało się powszechnym. Nie została jednakże ujęta w prawie i stała się zwyczajowym nawykiem, zaniebýwanym przez prawodawców. Ponieważ „wszystko, cokolwiek się w państwie dzieje według prawa i zgodnie z planem, pociąga za sobą wszelkie dobre skutki, a wiele wśród rzeczy bezplanowych albo źle uporządkowanych rozkłada się i psuje inne rzeczy dobrze uporządkowane”<sup>16</sup>, należy również i ten zwyczaj uprawomocnić. Przynosi on bowiem pozytywne skutki. I chociaż Platon nie mówi wprost, że to przyjaźń jest skutkiem spotkania się ludzi przy wspólnym stole, można się domyślać, że taka jest jego intencja.

Do stołówek powinni uczęszczać zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Platon krytykuje obumarcie zwyczaju zbierania się kobiet w miejscu publicznym, jakim są stołówki. Uważa, że dla dobra państwa należy ustanowić wspólne dla przedstawicieli oby płci miejsca spożywania posiłków. Co złego przyniosło zaniedbanie tego zwyczaju? Platon daje w tym miejscu wyraz stereotypom dotyczącym kobiet. „Bo to przeoczenie i nieporządek zostawiony u kobiet nie stanowi tylko połowy, jakby się wydawać mogło. Jeżeli chodzi o dzielność, to natura kobieca, o ile jest od naszej gorsza, o tyle nas przewyższa ilością, a nie stanowi drugiej połowy.”<sup>17</sup> Tak więc, troska o kobiety wynika z ich liczebności! Kobiety, choć gorsze od

mężczyzn w kwestii dzielności, stanowią pokaźną grupę w państwie. Nie pada żaden inny argument przemawiający za ustanowieniem powyższego przepisu. Trudno wnioskować, jaka intencja stoi za tą propozycją. Niemniej jednak przyznać trzeba, że Platon wykazuje pewną intuicję dotyczącą oceny nowego prawa przez same kobiety. Intuicja ta kieruje się w dwie strony.

Najpierw filozof zauważa, że ze względu na panującą obyczajowość przepis taki mógłby się spotkać z niechęcią, przede wszystkim ze strony kobiet. „Jakżeby się ktoś nie naraził na śmiech, gdyby próbował zmuszać kobiety, żeby się przypatrywały, jak się publicznie wydaje potrawy i napoje. Bo nie ma rzeczy dla kobiet cięższej niż ta. Kobiety przywykły żyć w głębi domu i w półmroku jego wnętrza, a jak się je zacznie gwałtem wyprowadzać na światło, będą się temu opierały całą siłą i okażą się o wiele silniejsze od prawodawcy.”<sup>18</sup> Platon daje tu wyraz przekonaniu, że najtrudniejsze dla kobiet w przebywaniu w miejscu publicznym byłoby pozabawienie ich roli gospodyń. Zapewne ma rację, zauważając, że propozycja zmiany roli może w pierwszym odruchu wzbudzić obawy i niechęć. Lecz zastanawia, dlaczego filozof nie przyznał prawa do decydowania samym kobietom. Wypowiadając się w imieniu prawodawców, z jednej strony wykazuje wrażliwość, a z drugiej nie ma odwagi zaproponowania swobodnego wyboru kobietom.

Drugi kierunek intuicji Platona zmierza w tajemniczą stronę, dającą się jedynie nieprecyzyjnie interpretować. Powyższy fragment wypowiedzi Gościa z Aten kończy się zdaniem: „Więc ta plec gdzie indziej, jak powiedziałem, nie zniosłaby, żeby ktoś nawet wypowiedział słuszną myśl, toby podniosła wielki krzyk, ale tutaj – kto wie? może.”<sup>19</sup> Być może Platon nie jest pewien oporu kobiet wobec omawianego przepisu. Być może nakaz wzbudziłby niechęć, z racji wyżej przedstawionej, ale samo prawo przyzwalające na uczestnictwo we wspólnych posiłkach już nie. Kryłoby się za taką interpretacją przekonanie, że prawo stwarza możliwości ludziom, zaś skorzystanie z nich pozostaje poza jego gestią. Słowa: „kto wie? może” sugerują, że to może być właściwe odczytanie intencji Platona.

Przyznać trzeba, że to może być w dalszym ciągu rozważań nad regułami prawnymi Platon jasno wypowiada się przeciwko pomijaniu kobiet w stanowieniu prawa. „I nasz postulat w tej sprawie nie wygaśnie, nie przestaniemy żądać, żeby wychowanie i inne rzeczy jak najbardziej dzieli-

<sup>15</sup> Tamże, s. 434.

<sup>16</sup> Tamże, s. 466.

<sup>17</sup> Tamże, s. 466-467.

<sup>18</sup> Tamże, s. 467.

<sup>19</sup> Tamże.

ła płeć żeńska z nami, z płcią męską.”<sup>20</sup> Oznacza to również wyjście Platona z ówczesnego zwyczaju przypisywania kobietom ról związanych wyłącznie z dbałością o dom i o rodzinę. Nie stawia on oporu przed dopuszczeniem kobiet do nauk ćwiczących sprawność ciała, słuchu oraz do nauki sztuki walki. Odwagą promieniują słowa filozofa: „Prawodawca to powinien być człowiek cały, a nie pół człowieka. Płeć żeńską zostawił, niech się bawi i wyrzuca pieniądze, żyjąc jak się zdarzy, a zajął się mężczyznami i zostawił państwu po prostu połowę całkowicie szczęśliwego życia, zamiast go był zostawił dwa razy tyle.”<sup>21</sup> Widać, że Platon w tym fragmencie nie wyklucza kobiet z grupy ludzi, których udziałem może stać się szczęście. Jeżeli celem państwa jest uczynienie ludzi lepszymi i szczęśliwymi, to jedynie włączając w to kobiety, co równocześnie przyczynia się do wytworzenia przyjaznych relacji z dotychczas uprzywilejowanymi mężczyznami.

Wypracowaniu ducha przyjaźni w państwie sprzyja etos urzędnika państwowego. Etos opiera się na założeniu, że celem pracy urzędników jest wytworzenie więzi pomiędzy obywatelami a państwem. Urzędnicy wzbudzają sympatię do państwa, co wymaga określenia sposobu ich działalności. Urzędnicy muszą być wybierani spośród reprezentantów ludu i wszystkich innych klas – to rodzi bowiem przekonanie, że państwo stanowi dobro wspólne. Każdy urzędnik ponosi odpowiedzialność za swoją pracę, co znajduje wyraz w obciążeniu ich karami finansowymi w przypadku zaniedbywania obowiązków. Początkiem pracy urzędnika jest prowadzenie życia w ciężkich warunkach na wsi – tutaj Platon postuluje nakaz spania i spożywania posiłków wspólnego z rolnikami, pod groźbą hańby. Dodatkowo urzędnik powinien zaznać losu żołnierza, stąd nakaz czynnego udziału w polowaniach oraz wojennych manewrach. Wszelkie wygody, w tym służby, zostają urzędnikom odmówione. W tym zakazie kryje się najważniejsza zasada, która określa etos urzędniczy: „Każdy człowiek powinien myśleć o wszystkich innych ludziach i pamiętać, że kto służyć nie potrafi, z tego i pan nie będzie godny pochwały. I że należy się raczej tym chlubić, że się dobrze służyło, niż tym, że się rządziło dobrze. Służyć należy naprzód prawom, bo to jest służba boża; potem starszym służyć winni młodzi i tym, którzy chwalebnie żyli.”<sup>22</sup> W oczywisty sposób wskazuje Platon na służebny charakter pracy urzędników. Poddani surowej kontroli, przebywający wśród ludzi, mogą godnie reprezentować pań-

stwo, jak również stanowić dla obywateli wsparcie i pomoc. Więż przyjaźni, wyuczonej, lecz nie zbędnej do rzetelnego i uczciwego pełnienia obowiązków, stanowi naturalną cechę urzędnika.

Można mieć zastrzeżenia do niektórych pomysłów Platona, jest on bowiem niezwykle surowy w kwestiach codziennego trybu funkcjonowania urzędników. Przykładem zakaz oddawania się długiemu odpoczynkowi. Platon przemawia jak zdesperowany wizjoner – żał mu każdej chwili, która nie jest poświęcona budowaniu i umacnianiu struktur państwa. Oto słowa filozofa: „Bo długi sen ani ciałom, ani duszom naszym nie sprzyja, zgodnie z naturą, ani zajęciom w tych wszystkich dziedzinach. Przecież każdy, kto śpi, nic nie jest wart, nie więcej gdyby nie żył. Więc kto z nas najbardziej lubi żyć, i myśleć, ten czuwa jak najdłużej, przestrzega tylko ilości snu potrzebnej mu do zdrowia.”<sup>23</sup> Urzędnicy wpisują się w typ ludzi kochających żyć i z tego powodu nie powinni sypiać w nocy! Dzięki tej praktyce budzą w sobie złość, niechęć i bezwzględność wobec przestępców, a ze względu na gotowość do poświęcenia „budzą przywiązanie i cześć ludzi sprawiedliwych i rozważnych i przynoszą pożytek sobie samym i całemu państwu”<sup>24</sup>. Można także uznać tę wypowiedź za głos wskazujący, że służba państwu, obywatelom, nie jest luksusem i wymaga wielu wyrzeczeń. Trudno odmówić Platonowi racji w tym względzie, a szacunek, jakim obdarza urzędników, świadczy o docenianiu ich roli.

Analiza funkcji przyjaźni nie może pominąć wątku niewolników. Platon wielokrotnie ogłasza znaczenie i wartość nie do przecenienia przyjaźni, lecz zarazem wyklucza możliwość jej zaistnienia w relacji pan–niewolnik. Dlaczego tak zdecydowanie odmawia możliwości pojawienia się jej? „Bo niewolnicy i panowie nigdy się nie mogą stać przyjaciółmi ani ludzie poważni i typy liche, chociaż się im odda równie zaszczytne tytuły. Dla ludzi nierównych zrównanie mogłoby się stać nierównością, gdyby w nim miary nie było. Przez jedno i drugie pełno jest rozterek wewnętrznych w państwach.”<sup>25</sup> Nie jest możliwe zrównanie w przyjaźni panów i niewolników ze względu na ich fundamentalną nierówność. Tkwi ona w zajmowanej pozycji tak mocno, że sztucznie nadana równość, czyli z ustanowienia prawnego, jawi się Platonowi jako niesprawiedliwość. Podobnie wygląda relacja człowieka dzielnego do człowieka słabego charakteru. Zrównanie ich byłoby występkiem przeciwko rozumowi!

<sup>20</sup> Tamże, s. 486.

<sup>21</sup> Tamże, s. 487.

<sup>22</sup> Tamże, s. 452.

<sup>23</sup> Tamże, s. 488.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 447-448.



Nie ma w niewolnikach niczego, co zbliżałoby ich do panów – wartość życia sługi mierzona jest jego służebnością. Platońska pochwała służby innym znajduje tutaj wyraz, choć oznacza wykluczenie licznej grupy ludzi. Grupy ludzi – nie można ich, jak wiadomo, określić mianem obywateli. Nie oznacza to jednak, że Platon nie dostrzega potrzeby godnego traktowania służących. Ma on świadomość, że wierni i oddani niewolnicy są skarbem. „Bo nieraz już bywało, niewolnicy więcej walczyli pod każdym względem niż bracia i niż synowie, uratowali swoich panów i mienie, i całe ich domy.”<sup>26</sup> Platon zdaje sobie również sprawę z funkcjonowania wśród obywateli skrajnych poglądów na temat niewolników – od chwalaących po negujące jakkolwiek ich wartość i godność. Patrząc na niewolników z perspektywy pana, dla którego ich posiadanie jest dodatkowym obciążeniem, przedstawia kilka wskazówek dla właścicieli. Przede wszystkim niewolnik nie powinien pochodzić z kraju pana, dzięki temu nie będzie znał języka, którym się on posługuje. Ponadto, w stosunku do niewolnika należy stosować wyłącznie ton rozkazujący, a wszelkie spoufalanie się z nim i rozpieszczanie może przysporzyć wyłącznie kłopotów. Nie jest jednakże niewolnik zabawką w rękę pana. „A traktowanie takich ludzi wymaga, żeby żadnych wybryków w stosunku do nich nie dopuszczać, a krzywdzić ich, jeśli można, jeszcze mniej niż równych sobie. Bo człowieka, który nie na niby, ale istotnie czci sprawiedliwość i naprawdę widzi niesprawiedliwości, poznać można po jego stosunku do tych, których mu krzywdzić łatwo. Kto by się w stosunku do charakterów i zachowań się swoich niewolników nie splamił nigdy żadną bezbożnością, ten by miał najlepsze warunki do tego, żeby z jego siewu sprawiedliwość wyrosła.”<sup>27</sup>

Trudno niekrytycznie komentować powyższą postawę. Platon wypowiada piękne słowa o szacunku dla sprawiedliwości, wykazuje się szlachetnością wobec słabszych, lecz nie dostrzega głównego problemu związanego z niewolnictwem. Jest nim sam fakt jego istnienia! Niewolnictwo wpisane w antyczną kulturę pozostaje zjawiskiem naturalnym, a godne traktowanie sług może stanowić dla pana powód do dumy. Można pocieszać się pragnieniem Platona, by poprzez próbę zrównania niewolnika z panem nie uczynić mu krzywdy. Lecz zasmuca brak wnikliwości filozofa, która pozwoliłaby mu na przyjęcie postawy prekursora abolicjonizmu. Nie wydaje się bowiem, by ruch ten stał w sprzeczności z tak cenną dla Platona sprawiedliwością.

<sup>26</sup> Tamże, s. 463.

<sup>27</sup> Tamże, s. 464.

Przyjaźń stanowi dla Platona zasadniczą cechę państwa. Określa relacje pomiędzy obywatelami, a także obecna jest w stosunkach obywatel – państwo. Przyjaźni mogą być ludzie wobec siebie, ale przyjazne mogą być również struktury państwa, w tym ustanowione prawo. Prawo owocuje przyjaźnią w życiu obywateli, kiedy wyrasta z tradycji i obyczajów; kiedy jego przepisy są należycie uargumentowane i zawierają czytelną intencję prawodawcy, a tą jest zawsze chęć uczynienia ludzi lepszymi. Również równość, którą wnosi prawo, należy uznać za źródło przyjaźni – równość wszystkich ludzi wobec prawa, które stanowi autorytet dla wszystkich obywateli, nie wyłączając sprawujących władzę.

Przyjaźń jest tutaj rozumiana jako sposób nastawienia i odnoszenia się, a także jako klimat panujący w państwie. Wszelkie rozwiązania instytucjonalne opierają się na przyjaźni jako na otwartym celu stanowienia państwa. Zaś szczegółowość, drobiazgowość wręcz, w regulowaniu całości życia ludzkiego nie stoi w opozycji względem ducha przyjaźni. To właśnie z myślą o jej rozkwicie kolejne dziedziny życia muszą zostać skodyfikowane.

Dzięki duchowi przyjaźni możliwy jest dialog. Dialog rozgrywa się podobnie jak przyjaźń, na poziomie międzyludzkich relacji, jak i na poziomie relacji państwo – obywatel. Dialog nie jest wprost propagowany przez Platona – to słowo nie pada na stronach *Praw*. Jest on raczej konsekwencją przyjaznych stosunków panujących w państwie. Przejawia się w sposobie stanowienia i w treści stanowionych praw. Obywatele mogą utożsamiać się z państwem, odnajdując w prawach bliskie im postawy oraz wartości. Państwo dbające poprzez rządzących o obecność tych czynników w regulacjach prawnych w jakimś sensie wchodzi z obywatelami w dialog. Przyjmuje rolę nauczyciela, instancji pouczającej obywateli, co dobre, a co złe. Wskazywanie na właściwy sposób życia nie kwestionuje różnorodności postaw ludzkich – więcej, zawiera element ich poszanowania.

W świetle powyższych uwag warto nawiązać do pytania o zjawisko kłamstwa, rozumianego zarówno jako narzędzie polityczne, jak i jako sposób bycia człowieka.

Przyjrzyjmy się kontekstowi, w którym kłamstwo jest przywoływane w *Prawach*. W czterech fragmentach na pięć jest to natura człowieka.

Pierwszy fragment, pochodzący z II Księgi, pozwala domyślać się, że Platon przywołuje kłamstwo. Mowa w nim o „czarodziejskich formułkach: Mam wrażenie, że nasz tok myśli kołuje i po raz trzeci albo czwarty do tego samego wraca: że wychowanie to jest pociąganie i prowadzenie dzieci do

tej słuszności, która w prawie znajduje wyraz, do tego, co ludzie najprzywzwoitsi i najstarsi, zgodnie z prawem, za istotnie słuszne uważają, ponieważ mają doświadczenie. Więc żeby się dusza dziecka nie przyzwyczajała cieszyć i przykrości doznawać wprost przeciwne, niż nakazuje prawo i ci, którzy prawa słuchają, ale żeby w swoich radościach i przykrościach szła tym samym torem, którym idzie starzec, dlatego te utwory, które nazywamy pieśniami, są dziś w istocie rzeczy formułkami czarodziejskimi. Obmyślane są bardzo poważnie w ten sposób, żeby wywołać tę zgodność, o której mówimy. Ale ponieważ dusze młodych ludzi nie mogą znieść powagi, więc one się nazywają zabawkami i śpiewkami i tak się je też wykonywa.<sup>28</sup>

Fragment dotyczy pieśni mających na celu wywołanie określonej reakcji u słuchaczy, którymi są dzieci. Celem pieśni jest nakłonienie słuchających do podążania za duchem prawa, albowiem jest to element kształtujący duszę. Intencja ta jest wiadoma twórcom i propagatorom pieśni, natomiast sami słuchacze nie mają o niej wiedzy. Nazwanie pieśni *f o r m u ł k a m i c z a r o d z i e j s k i m i* i wzbudza podejrzenie, czy nie zachodzi tutaj manipulacja odczuciami i myślami słuchaczy. Bo skoro nie wiedzą oni, czego tak naprawdę słuchają – sądzą, że po prostu lekkich utworów sprawujących im przyjemność – to znaczy, że są świadomie wprowadzani w błąd. A świadome wprowadzenie w błąd to nic innego jak kłamstwo.

W drugim fragmencie Platon wypowiada już słowo „kłamstwo: Zatem prawodawca, z którego byłby choć jaki taki pożytek, nawet gdyby się rzeczy tak nie miały naprawdę, jak nam to w tej chwili wynikało z rozważania, jeżeliby w ogóle wobec młodzieży ryzykował jakieś kłamstwo dla dobrego celu, czy mógłby kiedykolwiek wpaść na kłamstwo bardziej pożyteczne niż to i mogące lepiej ludzi nakłaniać, żeby nie pod przymusem, ale z dobrej woli pełnili wszelką sprawiedliwość.”<sup>29</sup> Jest to jedyny fragment z *Praw*, w którym Platon mówi o kłamstwie jako narzędziu politycznym. I podobnie jak w *Państwie* uznaje kłamstwo prowadzące do dobrego celu za pożyteczne i dopuszczalne. Kłamstwo działa w sposób wyrafinowany, albowiem nie posługuje się przymusem, lecz wpływa na wolę człowieka, która zawsze wygląda sprawiedliwości. To ma stanowić, w oczach Platona, argument przemawiający za dopuszczalnością kłamstwa. O ile służy ono dobremu celowi, o tyle jest na nie przyzwolenie. Platon podchodzi tutaj do kłamstwa instrumentalnie i jest to wątek łączący *Prawa* z *Państwem*. Jednakże względu na fakt, że takie rozumienie kłamstwa wzmiankowane jest tylko raz, należy ów związek potraktować symbolicznie.

<sup>28</sup> Tamże, s. 370.

<sup>29</sup> Tamże, s. 373.

Warto dodać, że za instrumentalnym rozumieniem kłamstwa kryje się u Platona przekonanie, że ludzie mają skłonność do nieufnego podejścia do prawdy, chociaż z natury uważają ją za największe dobro. Przykładem wiara w bajkę o hoplitach, którzy wyrosli z zasianych zębów. Zdaniem filozofa, przywiązanie ludzi do tej historii świadczy o możliwości przekazywania im dowolnych treści. Tę okoliczność powinni wykorzystywać prawodawcy – „przykład dla prawodawcy, że w dusze młodych ludzi można wmówić wszystko, co kto tylko zechce, i nie trzeba się na nic innego oglądać, a tylko tego szukać, jaką sugestią można by spowodować największe dobro państwa”<sup>30</sup>. Twórcy prawa mają odwoływać się do wskazanej przez Platona prawidłowości w imię dobra państwa. Z tej perspektywy dobro państwa staje się wartością nadrzędną, zatem każdy sposób jej urzeczywistniania jest dozwolony. Również wmawianie ludziom określonych treści; być może samo wmawianie nie jest równoznaczne z wypowiedaniem kłamstw, lecz łączy się jakąś formą przemocy, a ta zawsze stanowi dla człowieka element odpychający. Oczywiście, wyłącznie dla takiego człowieka, który posiada świadomość sytuacji, w jakiej się znalazł – młodzi słuchacze pieśni i podań takowej nie mają.

W trzecim fragmencie dotyczącym kłamstwa pojawia się wątek prawdy jako najważniejszego dobra duszy ludzkiej. „Otóż prawda uchodzi za dobro największe ze wszystkich u bogów i u ludzi. Niechby ją miał w sobie zaraz od początku człowiek, który chce mieć życie święte i szczęśliwe, aby jak najwięcej czasu przeżył w prawdzie. Żeby mu wierzyć można było. A nie można wierzyć temu, co lubi fałsz umyślny. Kto lubi fałsz mimowolny, ten jest głupi. Jedno i drugie nie do pozazdroszczenia. Bo nie ma przyjaciół ani kłamca, ani głupiec.”<sup>31</sup> Pojawiają się tutaj dwa aspekty związane z prawdą: po pierwsze, co powiedziano wcześniej, stanowi ona wartość czyniącą życie ludzkie szczęśliwym, świętym i dobrym. Po drugie zaś, życie w prawdzie czyni człowieka wiarygodnym, zasługującym na przyjaźń. Warto zauważyć rozróżnienie Platona na kłamcę świadomego, który skazany jest na brak wiarygodności, oraz na kłamcę nieświadomego, któremu można zarzucić głupotę. I chociaż oba te typy różnią się stanem świadomości, łączy je osamotnienie, na które są skazani sięgający po kłamstwo. Oznacza to, że ocena kłamstwa pozostaje negatywna, również w przypadku nieświadomego jego stosowania.

Czwarty fragment, wnoszący wiedzę o kłamstwie, pochodzi z III Księgi *Praw* i opisuje genezę ustrojów politycznych u zarania dziejów. Platon odwołuje się do mitów i podań, w których zarysowany jest obraz ówczes-

<sup>30</sup> Tamże, s. 374.

<sup>31</sup> Tamże, s. 428.

śnie panującego porządku. Świat po katastrofalnym potopie zmienił oblicze: zniknęły państwa, miasta, ocalała zaledwie garstka pasterzy. Odbudowa ładu trwała długo, lecz zakończyła się ustanowieniem pozaprawnego porządku, opierającego się na rolnictwie, które dostarczało podstawowych dóbr, pozwalających na przeżycie. Stan ten Platon podsumowuje następującymi słowami: „Jeżeli we współżyciu ludzi ani bogactwo nie bierze udziału, ani bieda, wtedy się chyba najlepsze wytwarzają charaktery. Bo ani się tam zbrodnicza zuchwałość nie wkrada, ani objawy zawiści i zazdrości. Więc, oni byli dobrzy dzięki temu i dzięki naiwności, o której się tyle mówi. Bo cokolwiek usłyszeli o dobru i złu, to w naiwności swojej brali za świętą prawdę i wierzyli, i słuchali. Kłamstwa podejrzewać nie umiał nikt; tacy mądrzy nie byli, jak dziś. O bogach i o ludziach co się im mówiło, to brali za prawdę i żyli według tego.”<sup>32</sup>

Kłamstwo pierwotnie nie istniało w świadomości ludzi, którzy kierowali się naiwnością i prostolinijnością. Nie istniało, albowiem nikt nie podejrzewał jego istnienia! Oznacza to, że kłamstwo nie jest elementem pierwotnie wpisanym w struktury myślenia człowieka. Być może ludzie byli okłamywani, lecz nie mieli takiej świadomości. Platon w omawianym fragmencie wypowiada się w imieniu ewentualnych odbiorców kłamstwa, nie zaś ich sprawców. Lecz można wnosić, że ludzie nie dopuszczający kłamstwa jako sposobu komunikowania się ze sobą nie byłiby również w stanie klamać. Ich naiwność i łatwowierność po prostu nie pozwoliłaby na to. Widać, jak daleką drogę przeszła ludzkość w tym względzie. Obecnie wydaje się, że doszukiwanie się intencji okłamania bierze prymat nad wiarą w prawdomówność.

Piąty fragment poświęcony kłamstwu, choć nie wprost, jest zarazem ostatnim, który opiera się na wizji natury człowieka i tego, co dla niego najtrafniejsze. W V Księdze Platon przedstawia początki nowopowstającego państwa i kieruje uwagę prawodawców na to, iż warunkiem dobrze ustanowionego ładu jest danie obywatelom możliwości swobodnego pielęgnowania obyczajów religijnych. „Gdzie ludzie nie mogą swoich obyczajów nawzajem oglądać w jasnym świetle, tylko one toną w ciemności, tam nigdy nikt ani czci należnej słusznie nie dostąpi, ani miejsca w rządzie, ani sprawiedliwości, która mu się należy. A trzeba, żeby każdy obywatel w każdym państwie na każdym kroku do tego zmierzał, żeby się ani sam komukolwiek fałszywym nie wydawał, tylko zawsze prostym i prawdziwym, ani też żeby go ktoś inny, kto by był taki, w błąd nie wprowadzał.”<sup>33</sup> Zdanie to, pełniące

<sup>32</sup> Tamże, s. 386-387.

<sup>33</sup> Tamże, s. 434-435.

funkcję reguły, zawiera kilka wątków. Po pierwsze, skrytość obyczajów religijnych jest niesłuszna – ludzie powinni mieć możliwość pokazania własnej religijności, a także możliwość obserwowania jej u innych. Taka jawność umożliwiała wzajemny szacunek, daje prawo do uczestnictwa w sprawach publicznych oraz stwarza możliwość dochodzenia sprawiedliwości. Są to elementy scalające społeczeństwo i nie trudno tutaj dostrzec, że także przyjaźń może zaistnieć w przedstawionych okolicznościach. Po drugie, Platon zawarł tutaj ważną wskazówkę dotyczącą postawy wzajemnej obywateli, do których należy zaliczyć także tych sprawujących władzę. Człowiek powinien starać się przyjmować postawę jednoznaczna, czytelną i autentyczną. Należy to rozumieć jako wezwanie filozofa do życia w prawdzie własnego egzystowania. Kryje się za tym także prawo każdego do objawiania indywidualnej prawdy o sobie. Jak również prawo do poznawania i odczytywania postaw innych ludzi bez podejrzania o manipulację. Platon zdaje się odrzucać wszelkie gry kreujące wizerunki ludzi. Intencją każdego powinna być chęć objawienia się innym prawdziwie oraz pragnienie doświadczania innych w ich prawdzie. Warunkiem zaistnienia prawdziwości istnienia człowieka jest prawo do kultuwowania własnych obyczajów religijnych, a więc pewna forma wolności religijnej. Pełna wolność religijna nie jest przez Platona nigdzie postulowana, albowiem wiadomo, że opowiadał się on, zgodnie ze znaną mu religijnością, za kultem tradycją uświęconych bogów.

Szósty i ostatni fragment *Praw*, w którym pojawia się kłamstwo, dotyczy kar wymierzanych kłamcy majątkowemu. Ze względu na wrażliwość Platona na ograniczenie bogactwa w państwie jako elementu destabilizującego je kara jest niezwykle surowa. Temu, kto dla zysku złamał prawo, posiadając większy majątek niż zezwala prawo, należy się wykluczenie ze wspólnoty politycznej oraz upokorzenie publiczne poprzez podanie jego nazwiska do wiecznej wiadomości współobywateli. Tak surowe konsekwencje wobec kłamcy podkreślają negatywny wpływ kłamstwa na porządek publiczny. Zgorszenie wywołałby człowiek starający się o przywilej władzy, u którego odkryto by nieprawdziwe zeznanie majątkowe. Przykład ten stanowi dowód dbałości Platona o przejrzystość i uczciwość sfery politycznej. Jak również daje się interpretować jako zabieg mający przyczynić się do panującej pomiędzy obywatelami przyjaźni. Jak wiadomo, wśród oszukujących się takowej nie ma.

Analiza przedstawionych ustępów dotyczących bezpośrednio bądź pośrednio kłamstwa pozwala przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie postawione we wstępie: Dlaczego Platon w tak niewielu fragmentach przywołuje kłamstwo? Wydaje się, że wynika to z ducha całego tekstu *Praw*. Filozof

zdaje się udowadniać, że dobrze ustanowione prawa wykluczają kłamstwo jako konieczną postawę obywatela i wobec obywatela. Skupienie się na prawidłowym ich stworzeniu, uwzględniające całość istotnych dla człowieka elementów życia, takich jak: obyczaje, religia, rodzina i cel życia, sprzyja stworzeniu wzorcowej wspólnoty. Identyfikacja z państwem, odnalezienie w jego strukturach siebie samego nie skłaniają do sięgania po kłamstwo.

Przyjaźń, która stanowi naczelną zasadę państwową, choć nie jest zadekretowana, obliuguje do szczerości postaw. Dotyczy to także, a może przede wszystkim, rządzących. Szczerość, prawdziwość, autentyczność, jawność stanowią elementy wypełniające relacje w państwie. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie intencja ojców założycieli, dla których państwo to dobro wspólne wszystkich obywateli. To konstrukcja państwa oraz zdrowy rozsądek wymagają takiego traktowania państwa oraz własnych zobowiązań życiowych.

Za sprawą ustanowionych praw oraz zasady przyjaźni otwiera się w państwie przestrzeń dyskursu politycznego. Ludzie posiadający wsparcie ze strony państwa, a takim jest niewątpliwie prawo opierające się na bliskich im wartościach, mogą prowadzić dialog. Elementem dialogu są bowiem zarówno słowa, jak i postawy, które ludzie wobec siebie przyjmują. Szacunek dla innych, uznanie i docenienie ich zdolności, autentyczność własnego życia stanowią formę dialogu.

Nie przeszkadza wizji Platońskiej postulatywny charakter rozważań. Pozostaje ona wielkim projektem zbudowania gmachu państwa wedle reguł dobra, sprawiedliwości i prawdy. Gmachu, bez którego nie sposób wyobrazić sobie życia ludzi. Platon, korzystając z przywileju intelektualisty, rysuje pociągający obraz, którego realizacja pozostaje kwestią otwartą.

### Summary

An article contains analysis of a notion of friendship included in Plato's political thought on the ground of *Laws*. The friendship as a rule of political life defines relations among members of political community, also between authorities and citizens. A new Plato's understanding of lie and lying as an political instrument is a consequence of making friendship a great aspect of politics. Lie and lying becomes superfluous and are excluded from political activity of authorities. The friendship not only excludes lies, lying and liars out of the political sphere, but also becomes a foundation of new project.

ANNA SIWEK – ur. 1973, absolwentka i doktorantka Wydziału Filozoficznego PAT, asystent w Zakładzie Filozofii Polityki ISP PAN, pracuje w Collegium Civitas w Warszawie.

MAŁGORZATA MOTYKA

## CZŁOWIEK WOBEC DOŚWIADCZENIA DOBRA

W *Filozofii dramatu*, pierwszym z dwóch tomów prezentujących oryginalną koncepcję filozoficzną Józefa Tischnera, czytamy, że „dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom. Filozofia, która przyznaje się do stosowania metody fenomenologicznej, jest niejako z góry skazana na przyznanie pierwszeństwa badaniom zła przed badaniami dobra.”<sup>1</sup> Tej diagnozie Tischner pozostaje wierny. Stąd też, o ile w pierwszym tomie dominują analizy zła przenikającego konkretne dramaty międzyludzkie, to w *Sporze o istnienie człowieka*, drugim ze wspomnianych dwóch tomów, rozważania o dobru stanowią znakomitą część dzieła. Kształtują się one w horyzoncie XX-wiecznych prób możliwie adekwatnego mówienia o człowieku, czerpiąc istotną inspirację z myśli dialogicznej.

Jak pod wpływem tej inspiracji Tischner zapytuje o człowieka? Jak postrzega specyfikę rzeczywistości ludzkiej? Jak opisuje przestrzeń, w której między człowiekiem a człowiekiem „zachodzi coś, czego nie da się znaleźć nigdzie w naturze”<sup>2</sup>?

Krakowski myśliciel rozważa ethos człowieka, środowisko, przestrzeń umożliwiającą bycie po ludzku wśród ludzi. W przestrzeni międzyludz-

<sup>1</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 250-251.

<sup>2</sup>M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 128.

kich odniesień zdaje się być najbardziej widoczna specyfika ludzkiej rzeczywistości.

Można by drogę rozwoju myśli etycznej Tischnera rozpatrywać liniowo, jako przechodzenie od zagadnienia wartości, Ja aksjologicznego, do problematyki agatologicznej. Ale możliwa jest też interpretacja tej drogi jako swoistej wędrówki po spirali (swoistego schodzenia w głąb), jako zapytywanie o warunki możliwości człowieka, o warunki możliwości narodzin człowieka w człowieku. Odkrywanie ich pozwala rozważać rzeczywistość na nich ufundowaną. Stąd nie tyle doświadczenie agatologiczne staje w opozycji do doświadczenia aksjologicznego, co raczej „każdorazowe” doświadczenie agatologiczne weryfikuje dotychczasową przestrzeń aksjologiczną. Doświadczenie dobra rodzi pragnienie jeszcze większego dobra, stwarza projekt nowej przestrzeni aksjologicznej.

Człowiek jest bytem, w którego zachowaniach można odczytać obecność innej logiki niż logika bytu. Logika dobra to właściwa przestrzeń dla spraw ludzkich, w tej przestrzeni człowiek się rodzi. Dopiero horyzont dobra odsłania właściwą człowiekowi „władzę początku”. „Každy człowiek–osoba jest »początkiem« i zarazem »ma władzę początków«. Człowiek może wciąż zaczynać od nowa. Zaczynanie od nowa nie oznacza jednak zupełnego zerwania z tym, co było. Tożsamość ontologiczna pozostaje, zmianie ulega tożsamość dramatyczna, agatologiczna. (...) ontologiczna trwałość zostaje przeciwstawiona agatologicznej inności.”<sup>3</sup> Tischner podkreśla: początek jest początkiem dobra, a końcem zła.

Logika dobra to logika narodzin człowieka w człowieku. Człowiek rodzi się w swym człowieczeństwie. Autor *Sporu*... sięga po metaforę rodzenia, by opisać zjawiska, które nie mieszczą się w kategoriach przyczynowości. „Rodzenie nie jest »ontologiczne«, choć owoc rodzenia jest i jest bytem. W urodzeniu to, co niejawne, staje się jawne. Urodzenie jest wydobywaniem na jaw. Wydobywanie na jaw ma następstwa »ontologiczne«. W wyniku urodzenia można powiedzieć: mamy dziecko. A także: jestem matką, jestem ojcem. Słowo »mieć« wskazuje na jakieś dobro, »jestem« stanowi określenie bytu. Doświadczenie agatologiczne stało się podłożem świadomości pozycjonalnej, ustanawiającej sens bytu.”<sup>4</sup> Człowiek „rodzi siebie” w przestrzeni agatologicznej. Człowieczeństwo człowieka wyrasta z przestrzeni międzyludzkiego doświadczenia dobra, ze sfery Pomędzy. Dobroć ludzkiej woli może być urzeczywistniana tylko wspólnie z drugim. Warunkiem możliwości tego urzeczywistnienia jest otwarcie etycznego

<sup>3</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 307.

<sup>4</sup>Tamże, s. 276.

horyzontu istnienia. Odsłania się paradoks człowieka: z jednej strony – już został „zrodzony”, a z drugiej – „sam rodzi siebie”. Aby w człowieku mógł „rodzić się człowiek”, potrzeba, by zarówno jego zewnętrzna międzyludzka przestrzeń obcowania z innymi, jak i jego wewnętrzna przestrzeń świadomości były przestrzenią agatologiczno-aksjologiczną. „Jestem bytem-dla-siebie. Jako bycie-dla-siebie chcę siebie. Nie byłbym jednak byciem-dla-siebie i nie chciałbym siebie, gdyby nie intuicja tego dobra, jakie może mnie stanowić. Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział.”<sup>5</sup> Człowiek z nadziei na dobro czerpie perspektywę dla siebie. Człowiek rodzi się z doświadczenia dobra.

W analizach prowadzonych przez Tischnera dobro jawi się jako obszar, w którym możliwe jest pomyślenie bycia-dla-siebie jako bycia-dla-innego. To perspektywa, która kwestionuje wyłączność tylko takiej ofiary, która znaczyłaby całkowitą utratę siebie bez nadziei odzyskania siebie. Rozważanie starotestamentalnych opisów prowadzi do spostrzeżeń: „Bycie-przeciwko-sobie-dla-innego odsłania swą drugą stronę i okazuje się byciem-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego.”<sup>6</sup> Rozważanie nowotestamentalnego przesłania owocuje intuicją: Inny nie pragnie mnie jako ofiary. Inny pragnie mnie jako partnera w miłości. Tischner opisuje inspirowaną objawieniem Boga Trójjedynego relacyjną rzeczywistość międzyludzką. Trójca Święta w swej najgłębszej rzeczywistości daje się pojmować jako Trójosobowa Wspólnota Miłości. Tę prawdę objawia Wcielenie Chrystusa. Udział w Dobru, przebóstwienie, daje się pomyśleć jako otwarcie na wcielenie miłości, jako podjęcie jego urzeczywistnienia.

Jak to otwarcie i podjęcie się przejawia? Poprzez dążenie do „adekwatnej” odpowiedzi na niepowtarzalne zagadnięcie, poprzez konkretyzację, wcielanie wartości, poprzez spotkanie na płaszczyźnie nadziei istotnych. W rozważaniach prowadzonych przez Tischnera prześwituje intuicja, która jeszcze nie znalazła swego wyrazu nie budzącego „zgorszenia” filozoficznej publiczności. Spotkanie z Innym, relacja dialogiczna jako... otwarte na społeczność. W relacji dialogicznej zanurzonej w przestrzeni Dobra... już jest społeczność (intuicja z wnętrza Trójcy Świętej), rodzi się, zawiązuje się „tkanka społeczna”. To, co jest istotą więzi społecznych, znajduje swe pierwsze konkretyzacje w przestrzeni dialogicznej. Jeśli nie ma doświadczenia tych konkretyzacji w przestrzeni dialogicznej, jeśli przestrzeń spotkania nie jest przestrzenią otwartą na dobro, aktywność człowieka w przestrzeni społecznej jest pozbawiona istotnego, specyficznego

<sup>5</sup>Tamże, s. 271.

<sup>6</sup>Tamże, s. 262.

ludzkiego wymiaru. Dobro, doświadczenie agatologiczne, które stwarza przestrzeń aksjologiczną, weryfikując, przeorientowując już istniejącą, tym samym stwarza fundament odniesienia społecznego, grunt dla społeczności. Konkretyzacja, wcielanie wartości odczuwanych w tej przestrzeni aksjologicznej, „od razu” ma znaczenie społeczne. Można i trzeba zapytać: Jaki ma charakter tworzona przez ten rzeczywistość? Do czego daje dostęp? Jakie i jak otwiera horyzonty? Z odpowiedzią zapewne będzie współbrzmiał pochodzący z innego dzieła opis: „Człowiek przez to, że »wytwarza rzeczywistość, która ujawnia lub ucieleśnia w sobie wartości dobra, piękna, prawdziwości i prawa«, przez to, że pozostaje w swym życiu »na służbie realizowania wartości w rzeczywistości przez siebie wytwarzanej (...): staje się człowiekiem pośredniczącym pomiędzy tym, co jest tylko «przyrodą», a tym, co on jeno w przybliżeniu, jakby w odbłasku może przeczować w ujawnionych i ucieleśnionych przez siebie wartościach«. Będąca wytworem ducha ludzkiego rzeczywistość »dopiero odsłania mu [tj. człowiekowi] perspektywy na zupełnie nowe wymiary bytu.«<sup>7</sup>

Zywe, autentyczne poczucie wartości zakorzenia się w „całościowym” otwarciu na wydarzenie dobra, na powierzenie się Innego, na konstytutywne zagadnięcie.

W rozważaniach prowadzonych na kartach „Sporu...” zwracają uwagę dwa aspekty doświadczenia dobra: doświadczenie nawrócenia oraz doświadczenie logiki dobra.

Jaka jest dynamika nawrócenia? Oto dokonuje się otwarcie na powierzenie się Innego. Inny otwiera horyzont tego, co fundamentalnie dobre. W spotkaniu odkrywam dobro, które może zostać przeze mnie ocalone.<sup>8</sup> Dobro ucieleśnione w Innym, drugim człowieku, narusza dotychczasową pewność mojej przestrzeni aksjologicznej, niejako weryfikuje tę przestrzeń i tworzy nowe jej zręby. To dzięki doświadczeniu drugiego człowieka następuje zmiana „starego człowieka” w „nowego”.<sup>9</sup> Doświadczenie dobra jawi się jako nieodłącznie związane z wejściem w bliskość, z doświadczeniem bliskości, zadzierzgnięciem więzi. Szawel przeżywa nawrócenie w spotkaniu z Chrystusem. Dzisiaj przeżycie nawrócenia dokonuje się w doświadczeniu spotkania z nawróconym człowiekiem; człowiekiem, który jest świadkiem dobra; człowiekiem, w którego zachowaniu logika dobra ma pierwszeństwo przed logiką bytu.

<sup>7</sup>J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Kraków 1996, s. 43 (cytaty w przytoczonym fragmencie pochodzą z: R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 39).

<sup>8</sup>Por. J. Tischner, *Spór...*, dz. cyt., s. 202-205, 208-209.

<sup>9</sup>Tamże, s. 306.

Jak można by scharakteryzować doświadczenie logiki dobra? Doświadczenie dobra rodzi pragnienie jeszcze większego dobra. „Przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu: ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu. (...) I jeszcze jeden znamieny rys: gdy działa byt, niszczy inne byty lub przesuwają je z miejsca na miejsce. Gdy działa dobro, oszczędza inne dobra. Stąd płynie respekt dla wolności.”<sup>10</sup> W doświadczeniu agatologicznym ugruntowane jest poczucie wartości. Człowiek urzeczywistniający wartość uczestniczy w narodzinach dobra. Urzeczywistnianie, konkretyzacja, wcielanie wartości, która ocala człowieka, to wkraczanie w przestrzeń dynamiki dobra, czynienie dobra, przebywanie w przestrzeni dynamiki dobra. To otwarcie perspektywy spodziewania się więcej niż jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, która jest perspektywą nadziei. To otwarcie na nową jakość bytu, twórczość, rodzenie dobra. Dlaczego nieczynienie dobra jawi się jako coś złego? Nieczynienie dobra pozbawia człowieka doświadczenia logiki dobra, pozbawia go doświadczenia pragnienia, nadziei jeszcze większego dobra.

Wraz z początkiem XX wieku możemy dostrzec kształtowanie się nowego paradygmatu myślowego, paradygmatu drugiej osoby. Jego wstępną artykulację stanowi filozofia dialogu. Nowość tego paradygmatu nie ma charakteru czysto intelektualnego, lecz charakter duchowy.<sup>11</sup> Dobro jest rzeczywistością duchową. Namysł nad dobrem będzie zatem stanowił istotną składową nowego paradygmatu. Rozważania Tischnera nad ontologią i agatologią człowieka zdają się podkreślać: nie wolno zamykać oczu, nie wolno zamykać umysłu na rzeczywistość dobra! Rzeczywistość dobra to przestrzeń spotkania, to przestrzeń dialogu, to przestrzeń przekraczania progów, których, jak się wydaje, „z racji zasadniczych nie da się w ogóle przekroczyć”.<sup>12</sup>

Na co porywa się Tischner? Jaki próg pragnie przekroczyć? Jaką przepaść pragnie zakopać? Co daje się pomyśleć, gdy czytamy *Spór o istnienie człowieka*?

Zbigniew Stawrowski w artykule *Między miłością a sprawiedliwością* pisze: „Jeśli sięgniemy do najgłębszych źródeł Tischnerowskiej filozofii dramatu, do tego, co pełni w niej rolę absolutu, okaże się, że w jego ujęciu relacje społeczne i polityczne nie mają w tym źródle zakorzenienia. Racjo-

<sup>10</sup>Tamże, s. 286-287.

<sup>11</sup>Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 7-8.

<sup>12</sup>Por. A. Hernas, *Tischner i Lévinas. Księżdz z rabinem spór o człowieka*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2 (17), s. 234.

nalność, której podlega pole relacji osobowych, to agatologia – »logika« dobra. Rzecz jednak w tym, że ma ona różne oblicza: dają się w niej wyodrębnić przynajmniej dwa różne wymiary (...), które często wchodzą ze sobą w konflikt: »logika« miłości i »logika« sprawiedliwości. Dla Tischnera »logika« dobra to ostatecznie »logika« miłości w jej różnych przejawach (...). To »logika« dialogiczna, »logika« etycznej relacji »Ja-Ty« (...) Natomiast drugą racjonalność porządku relacji osobowych nazwać możemy »logiką« polilogiczną, »logiką« – a być może »logikami« – politycznych relacji »Ja-My«, »Ja-Wy«, »My-Oni«, w której mój związek z bliźnim zostaje zapośredniczony i umiarkowany koniecznością uwzględnienia obecności innych osób.”<sup>13</sup> Stawrowski podkreśla, że w zasadniczą strukturę filozofii dramatu owe polilogiczne relacje nie zostały wkomponowane. W prowadzonych przez Tischnera analizach brak uwzględnienia swoistej racjonalności relacji społecznych oraz uznania, że nie są one bynajmniej drugorzędne w stosunku do posiadającej absolutny status relacji dialogicznej. Autor *Sporu...* nie odnosi się też w tej kwestii do rozważań Emmanuela Lévinasa, którego myśl dobrze znał i komentował. Lévinas dostrzeżga, że fenomen obecności drugiego i nieskończonej odpowiedzialności, która pojawia się jako horyzont spotkania Ja-Ty, nigdy nie jest pozbawiony odniesień społecznych. Dostrzeżoną odmienność logiki spotkania Ja-Ty i logiki społecznej wyraża w pojęciu sprawiedliwości. W jego ujęciu sprawiedliwość jest powściągnięciem przez Ja jego gotowości oddania wszystkiego Drugiemu, powściągnięciem dokonującym się ze względu na Trzeciego.

Zapytajmy jednak: czy jest to powściągnięcie, jeśli niesie ocalenie w konkretnej sytuacji, jeśli jest otwarciem nowych wymiarów ludzkiego bytowania, jeśli „rodzi” ludzką rzeczywistość, moje człowieczeństwo? Jak człowiek mógłby realizować swoje bycie tylko wobec Innego w hipotetycznej sytuacji, gdy winien jest mu wszystko? Wejście w przestrzeń doświadczenia dobra, przyjęcie przez człowieka logiki dobra ma „od razu” znaczenie społeczne, „od razu” przenika zarówno jego zewnętrzną, międzyludzką przestrzeń obcowania z innymi, jak i jego wewnętrzną przestrzeń świadomości. Funduje, „ożywia” przestrzeń aksjologiczną, która „od razu” ma znaczenie społeczne. Trzeba nam zmierzyć się z pytaniami: czy „uwzględnianie obecności innych osób” może naruszyć logikę dobra, sprawić, by było ono „mniejszym dobrem”? W doświadczeniu dobra Inny staje się bliski. Czy otwarcie się na powierzenie się Innego, drugiego człowie-

<sup>13</sup> Z. Stawrowski, *Między miłością a sprawiedliwością*, „Logos i Ethos” 2001, nr 1 (10), s. 38.

ka, czy ocalanie dobroci drugiego nie jest zarazem ocalaniem w przestrzeni społecznej? Czy nie jest wydarzeniem społecznym? Czy ślepięcie na drugiego człowieka nie jest „od razu” rzeczywistością o wymiarze społecznym? „Ślepiąc na człowieka, staramy się przynajmniej pamiętać o »zasadach postępowania« wobec niego. Wierność wobec zasad ma nam zastąpić wierność, jaką winniśmy człowiekowi.”<sup>14</sup> Wierność człowiekowi jawi się jako fundament przestrzeni społecznej. Przestrzeń społeczna nie może istnieć, tętnić życiem, bez wierności człowiekowi przewyższającej sprawiedliwość.

Jak można by wyrazić radykalizm perspektywy Tischnera? Otwarcie się na powierzenie się Innego, wierność więzi, która wyrasta ze wzajemnego powiernictwa nadziei, stanowią pierwszorzędną wydarzenie w przestrzeni społecznej. To wydarzenie fundujące relacje społeczne. To więź, której obecność w przestrzeni społecznej jest nie do zastąpienia, której autentyczność jest niezbywalna. Podjęcie perspektywy otwartości na doświadczenie drugiego człowieka staje się „nawróceniem”, wejściem w przestrzeń dynamiki dobra, w której rodzi się człowiek, w której wyrasta autentyczna wspólnota. Doświadczenie dobra jawi się zatem jako konstytutywne dla przestrzeni społecznej. Wydarzenie dobra jest zarazem narodzinami społeczności.

### Résumé

La pensée éthique de Józef Tischner s'inscrit dans la perspective ouverte par le paradigme de « la deuxième personne ». Ce paradigme vient lui-même de la philosophie du dialogue. Sa nouveauté est qu'il n'est pas de caractère purement intellectuel, mais qu'il a un caractère spirituel. Le « bien » est une réalité spirituelle. La réflexion sur le bien sera l'élément constitutif de ce nouveau paradigme.

Dans „La philosophie du drame” dominant les analyses du mal pénétrant le concret des drames inter-humains. Dans „La controverse sur l'existence de l'homme” (en revanche), les considérations sur le bien constituent la partie essentielle de l'oeuvre.

Comment Tischner voit-il la spécificité de la réalité humaine? En ceci que dans le comportement de l'homme, on peut apercevoir la présence d'une autre logique que la logique de l'être. La logique du « bien » définit un espace propre aux expériences humaines. Seul l'horizon du « bien » dévoile ce qui est propre à l'homme, à savoir „le pouvoir du début”. L'homme peut continuellement commencer de nouveau. Son identité ontologique reste le même, par contre son

<sup>14</sup> J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2000, s. 366.



identité dramatique, agathologique, change. Tischner souligne: le début signifie le début du bien et la fin du mal. La logique du bien est la logique de la naissance de l'homme dans l'homme. L'homme accouche de lui-même dans l'espace agathologique. L'humanité de l'homme croît dans l'espace de l'expérience interhumaine du bien.

Tischner présente la réalité relationnelle de l'homme comme inspirée par la révélation de la Trinité. Dans ses considérations exposées ci-dessus commence à percer l'intuition suivante: la rencontre avec Autrui, la relation dialogique de l'homme à l'Autre sont finalement ouvertes sur la communauté.

Les liens sociaux trouvent ainsi leurs premières concrétisations dans l'espace dialogique. S'il n'y a pas d'expérience de ces concrétisations dans l'espace dialogique, si l'espace de la rencontre n'est pas un espace ouvert sur le bien, l'activité de l'homme dans l'espace social est dépourvue de l'essentiel, sa dimension humaine spécifique.

Dans les considérations conduites sur les pages de *La controverse...*, l'attention est portée sur deux aspects de l'expérience du bien: l'expérience de la conversion, et l'expérience de la logique du bien. L'Autre ouvre l'horizon du bien, qui peut être sauvé par moi. L'expérience du bien accouche du désir de l'encore plus grand bien, et ainsi ouvre la perspective de l'espoir.

L'auteur polémique avec l'interprétation de la philosophie du drame présentée par Zbigniew Stawrowski dans l'article *Entre l'amour et la justice*.

Stawrowski porte l'attention sur le fait que la structure de la philosophie du drame ne respecte pas de rationalité spécifique aux relations sociales.

Comment pourrait-on rendre compréhensible le radicalisme de la pensée éthique de Józef Tischner? La fidélité au lien qui croît de la confiance réciproque dans la relation dialogique devient un événement de premier ordre dans l'espace social. L'événement du bien est en même temps la naissance de la communauté.

MAŁGORZATA MOTYKA – matematyk, filozof, doktorantka w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii UJ, nauczycielka matematyki w XXIX LO w Krakowie.  
E-mail: motyczanka@op.pl

MAGDALENA KOZAK, PIOTR DUCHLIŃSKI

## INTENCJONALNOŚĆ A DIALOGICZNOŚĆ. KONFLIKT POZORNY CZY RZECZYWISTY?

### POSTAWIENIE PROBLEMU

Józef Tischner znany jest z wprowadzonego przez siebie podziału na scenę i dramat. Są to dwie rzeczywistości, w których porusza się człowiek. W *Filozofii dramatu* argumentował, że scena, czyli świat, jest przedmiotem doświadczenia intencjonalnego, którego celem jest obiektywizacja i uprzedmiotowienie rezultatów poznawczych. Świat dramatu ma inną strukturę, jest miejscem spotkania drugiego człowieka. Drugi człowiek jak argumentował Tischner, nie może być przedmiotem obiektywizującego nastawienia intencjonalnego. Intencjonalność zakłada nie tylko obiektywizację, ale niesie ze sobą uprzedmiotowienie. Tymczasem człowieka pod żadnym pozorem nie można uprzedmiotowić. W związku z tym wprowadza on kategorię odniesienia dialogicznego, która nie posiada charakteru intencjonalnego. Tischner nie przedstawił wyczerpującej argumentacji za wprowadzonym przez siebie podziałem ani też nie poddał epistemologicznej analizie odniesienia dialogicznego. Rozróżnienie wprowadzone przez Tischnera ma jednak ważne konsekwencje dla etyki oraz antropologii. Jeśli bowiem przyjąlibyśmy za obowiązujący podział na świadomość aktywno zorganizowaną, czyli intencjonalną i tetyczną, oraz przedaktową nieintencjonalną, doświadczenie drugiego człowieka zgodnie z założeniem

Tischnera miałyby charakter nieświadomy i peryferyczny. Czy zatem takie doświadczenie mogłoby w ogóle być możliwe?

Stawiając ten problem, chcemy przedyskutować słuszność postawionej przez Tischnera tezy o dychotomicznym podziale odniesień podmiotowych na odniesienia do świata i do człowieka. Szczególnie będzie nas tutaj interesował problem moralnych o d p o d m i o t o w y c h odniesień do człowieka. Chcemy najpierw w krótkim zarysie przedstawić problem intencjonalności i obiektywności, następnie zaś przyjrzymy się krytyce intencjonalności dokonanej przez dialogików. W ostatniej części będziemy argumentować za intencjonalnością odniesień moralnych do drugiego człowieka.

### INTENCJONALNOŚĆ I OBIEKTYWNOŚĆ

Problem teorii intencjonalności w filozofii współczesnej został postawiony na nowo przez F. Brentano.<sup>1</sup> Patrząc na ten problem od strony historycznej, z pierwszymi koncepcjami intencjonalności spotykamy się już u starożytnych Greków oraz w średniowieczu. Zresztą sam Brentano przyznaje, iż wprowadzając na warsztat filozoficzny pojęcie intencjonalności, nawiązuje do znamienitych przodków ze scholastyki, takich jak św. Tomasz czy W. Ockham. Klasyczny już tekst dotyczący intencjonalności znajdujemy w *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, w którym wyróżnia Brentano dwie klasy fenomenów: fizyczne i psychiczne. Szukając kryterium demarkacji wprowadzonego przez siebie podziału, przyjmuje za nie właśnie intencjonalność.<sup>2</sup> Własność intencjonalności przysługuje zjawiskom psychicznym, zjawiskom fizycznym zaś – byt fenomenalny. Z teorią intencjonalności Brentana związany jest szereg problemów, których tutaj nie będziemy dyskutować. Niemniej jednak zapoczątkowane przez niego badania nad intencjonalnością umysłu doprowadziły do interesującej debaty, która rozgorzała na przełomie XIX i XX wieku, a dotyczyła przedmiotu poznania. Do rozstrzygnięć Brentanowskich nawiązywał będzie K. Twardowski w swojej koncepcji przedmiotu, a także Meinong, dla którego problemy z intencjonalnością staną się przyczyną zbudowania szerokiej koncepcji przedmiotu, uwzględniającej istnienie bytów sprzecznych. Teorie te jednak nie rozwiązały kwestii intencjonalności, ale poruszyły istotnie

z nią związane problemy, już nie tylko *stricte* epistemologiczne, lecz także semantyczne oraz logiczne.<sup>3</sup>

Kategoria intencjonalności stała się naczelną ideą, wokół której koncentrowały się analizy fenomenologów. Zwłaszcza E. Husserl, twórca fenomenologii, poświęcił zagadnieniu intencjonalności szereg analiz, w których doszedł do wniosku, iż jest ona cechą diagnostyczną wszystkich aktów świadomych. Można powiedzieć, że idea intencjonalności ukształtowała cały program badawczy fenomenologii, stając się twardym rdzeniem tego programu. Zgodnie z analizami fenomenologów intencjonalność jest diagnostyczną cechą umysłu, która polega na tym, że każdy akt świadomości jest skierowany na jakiś przedmiot.<sup>4</sup> Trzeba tutaj podkreślić, iż fenomenologowie traktowali kategorię intencjonalności jako indyferentną wobec kwestii egzystencji przedmiotu. Przedmiot aktu intencjonalnego nie musi być przedmiotem realnym, istniejącym w czasie i przestrzeni, może być nim również przedmiot intencjonalny oraz idealny.<sup>5</sup>

Intencjonalność nie jest statyczną własnością umysłu, lecz dynamiczną. Dynamizm intencjonalności polega na tym, że przenika ona w sensie epistemicznym wszystkie k o g n i t y w n e f u n k c j e podmiotu, począwszy od najbardziej prostych spostrzeżeń zmysłowych, po czynności związane z operacjami syntezy oraz konstytucji genetycznej. Jest ona syntetyczną siłą, która spaja wszystkie funkcje świadomego umysłu. Relacje poznawcze mają przede wszystkim charakter intencjonalny, nie zaś przyczynowy. Cała debata fenomenologów z naturalizmem oraz psychologizmem polegała na tym, aby uwolnić poznanie od jego determinacji w schemacie kauzalnym.<sup>6</sup> Poznanie nie jest uwarunkowane przyczynowo, nie opiera się na zależnościach kauzalnych ze światem fizycznym, lecz jest związkiem wzajemnie przenikających i konstytuujących się sensów przedmiotowych.<sup>7</sup>

Intencjonalność sprawia, iż umysł może odnosić się do świata na wiele możliwych modalności epistemicznych. Intencjonalność jest bowiem cechą plastyczną, która dopasowuje się do różnego rodzaju doświadczanych dziedzin przedmiotowych. Z tym że stwierdzenia „dopasowuje” nie należy rozumieć, jakoby intencjonalność stanowiła typ poznania biernego, polegającego na kopiowaniu. Plastyczność intencjonalności polega na tym,

<sup>3</sup> K. Wieczorek, *Spory o przedmiot poznania*, Katowice 2004.

<sup>4</sup> S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 256-257.

<sup>5</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1962.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 14-54.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 381-406.

<sup>1</sup> A. Chrudzinski, *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia” 1997, nr 28-29, s. 71-94.

<sup>2</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, Hamburg 1924, s. 124.

że może ona realizować się w aktach o różnego rodzaju modalnościach epistemologicznych, które *a priori* ulegają stopniowej dywergencji, w miarę jak zmieniają się dziedziny możliwego doświadczenia.

W okresie, kiedy kiełkowała fenomenologia, priorytet wiodły nauki szczegółowe, zwłaszcza zaś przyrodoznawstwo i niesiony przez nie naturalistyczny schemat eksplanacyjny rzeczywistości. Fenomenologia nie tyle zaprotestowała przeciwko niesionemu przez nauki przyrodnicze schematowi eksplanacyjnemu, co zakwestionowała powszechną obowiązywalność wynikającej z tego koncepcji obiektywności. Obiektywność przyrodoznawstwa sprowadza się do metody intersubiektywnego przekazywania wyników doświadczeń. Chodzi tutaj o doświadczenie zmysłowe, które przez przyrodoznawstwo postrzegane jest jako jedyny i powszechnie obowiązujący w nauce typ doświadczenia. W związku z tak lansowaną koncepcją obiektywności pod koniec XIX i na początku XX wieku zabrakło miejsca dla filozofii i specyficznego dla niej modusu obiektywności. Dla filozofii pozostawała albo ucieczka w historycyzm sprowadzający się do skrupulatnego studiowania klasyków idealizmu niemieckiego, albo też przyjęcie drugiej skrajności, jaką był w tamtym czasie psychologizm. Nie rozwiązał on jednak ani problemów, z którymi borykała się filozofia końca XIX wieku, ani też nie doprowadził do wykrystalizowania się lepszej epistemicznej koncepcji obiektywności niż ta, która była propagowana przez epistemologię nauk przyrodniczych.<sup>8</sup> *De facto* obiektywność psychologistów była tak naprawdę obiektywnością nauk przyrodniczych, tylko usilnie aplikowaną do analizy zjawisk psychicznych danych w doświadczeniu wewnętrznym. Fenomenologowie poprzez analizę intencjonalnych struktur umysłu starali się pokazać, iż obiektywność postulowana przez nauki przyrodnicze, po pierwsze, nie jest jedyną obiektywnością, a po drugie, nie odpowiada ambicjom maksymalistycznym fenomenologicznie pojętej filozofii. Nie istnieje bowiem tylko jedna dostępna człowiekowi obiektywność warunkowana procedurami eksplanacyjnymi nauk szczegółowych.<sup>9</sup>

Obiektywność, zdaniem fenomenologów, gwarantowana jest z jednej strony intencjonalną dynamiką umysłu – z drugiej zaś – wielością doświadczeń, w których ujawniają się szczególnego rodzaju dziedziny przedmiotowe. Chodzi tutaj o takie dziedziny, jak na przykład wartości etycznych czy estetycznych znaczeń, tworów logicznych, doświadczenia religijne-

go. Obiektywność przyrodoznawstwa nie jest jedną uprawomocnioną obiektywnością, może ona co najwyżej obowiązywać na poziomie doświadczenia zewnętrznego oraz uogólnień indukcyjnych. Przeprowadzony przez Husserla i jego uczniów morfologiczny opis intencjonalności umysłu oraz różnego rodzaju dziedziny przedmiotowych odsłonił niemożliwość ich naturalistycznej redukcji do eksplanacyjnego schematu postulowanego przez nauki przyrodnicze. Redukcja do nauk matematyczno-fizycznych ze względu na bogactwo treściowe dziedzin przedmiotowych jest niewykonalna. Stąd też fenomenologia poszukiwała takich doświadczeń intencjonalnych, których nie da się zredukować do niczego już bardziej pierwotnego.

Dla Husserla taką niepowątpiewalną oraz nieredukowalną sferą była czysta świadomość. Wynik intencjonalnych analiz twórcy fenomenologii nie został zaakceptowany przez wszystkich jego uczniów. Ci nastawieni bardziej realistycznie zarzucili Husserłowi idealizm transcendentálny i przeszli na pozycje względem niego krytyczne. Poszukiwanie obszarów doświadczeń nieredukowalnych do naturalistycznych schematów eksplanacyjnych stało się jednym z głównych zadań programu badawczego fenomenologii. To właśnie intencjonalność ludzkiego umysłu świadomego była tą cechą, która nie pozwalała na zastosowanie wobec niego żadnych schematów redukcyjnych. Decydowała tym samym o niepowtarzalności człowieka, jako jedynego w przyrodzie indywiduum, którego ze światem nie łączą związki kauzalnych relacji, lecz związki motywacyjne między ukonstytuowanymi sensami przedmiotowymi. Fenomenologia pokazała, że człowiek istnieje w pewnej enklawie, która gwarantuje mu unikalność oraz zabezpiecza go przed redukcjonizmem płynącym ze strony nauki. Intencjonalność i obiektywność ma dla fenomenologów charakter maksymalistyczny i odpowiada metodologicznym postulatami co do koncepcji filozofii, czyli takiej koncepcji, która w punkcie wyjścia jest „bez skreśleń oraz granic”.

Husserl i jego spadkobiercy skierowali ostrze swojej krytyki wobec obiektywności niesionej przez naukę. Eksploatacja intencjonalnych struktur umysłu podmiotu pozwoliła im na wypracowanie takiej koncepcji obiektywności, która jest epistemologicznie pojemniejsza, w takim znaczeniu, że z jednej strony obejmuje ona tę postulowaną przez nauki szczegółowe, z drugiej zaś ją radykalnie transcenduje poprzez ukazanie jej nowych wariantów, będących konsekwencją modalnych odniesień intencjonalnych do różnych dziedzin przedmiotowych.

<sup>8</sup> Tenże, *Dążenia fenomenologów*, w: tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 269-290.

<sup>9</sup> S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 257-258.

Ks. prof. Tischner napisał, że „rysem znamionym fenomenologii Husserla było to, że od samego początku starała się być raczej inspiracją niż systemem. System jest, być może, zwieńczeniem filozofii, ale końcem filozofowania.”<sup>10</sup> Niewątpliwie, fenomenologia Husserla stała się inspiracją dla kolejnych filozofów XX wieku, jednak ta inspiracja potoczyła się różnymi torami – wielokrotnie torami krytyki i polemiki. Pierwszy spór z myślą Husserla dotyczył grupy jego uczniów z Getyngi, którzy zarzucali swojemu mistrzowi idealizm (metafizyczny) związany z ideą redukcji transcendentnej. W wyniku zastosowania tej redukcji Husserl uzyskał świat sensów, tzn. wszystko, co istnieje, posiada swój sens i tylko poprzez ten sens świadomość może dotrzeć do przedmiotu. Tutaj niewątpliwie należałoby wspomnieć o dziele wybitnego ucznia Husserla, Romana Ingardena, dziele zatytułowanym *Spór o istnienie świata*, które powstało pod wpływem tej właśnie polemiki.

Druga dyskusja, rozgrywająca się między Husserlem a Martinem Heideggerem, dotyczyła przede wszystkim konstrukcji Ja transcendentalnego.<sup>11</sup> Koncentrowała się także wokół interpretacji głównego hasła Husserla: „z powrotem do rzeczy samej” oraz wizji samej filozofii. Dla Heideggera to, co najbardziej źródłowe, to bycie bytu, a zrozumienie tego bycia wymaga odrzucenia dotychczasowej greckiej metafizyki i rezygnację z nauk szczegółowych. Trzeba porzucić Husserlowską wizję filozofii jako nauki ścisłej, bo ona nie wyjaśni bycia.

Nas jednak najbardziej interesuje trzecia z tych dyskusji z Husserlem, której autorem stał się francuski myśliciel Emmanuel Lévinas. Niewątpliwie myśl Husserla była cały czas obecna w filozofii Lévinasa, sam o niej pisał: „Można powiedzieć, że fenomenologia dostarczyła nam sposobu bycia świadomymi, skąd jesteśmy w świecie, to *sich besinnen*, która polega na odnalezieniu źródła sensu w naszym życiu.”<sup>12</sup> Lévinas wcześniej zainteresował się fenomenologią i poglądami samego Husserla, który w 1927 roku nie był jeszcze we Francji powszechnie znany. Z czasem to zainteresowanie pogłębiało się – Lévinas zaczął uczęszczać na wykłady Husserla we Fryburgu, przetłumaczył jego *Medytacje kartezjańskie*, aż wreszcie wydał

<sup>10</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 35.

<sup>11</sup> Tamże, s. 15.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *De la phénoménologie à l'éthique*, „Esprit”, lipiec 1997, s. 121.

książkę będącą analizą pojęcia intuicji u Husserla pt. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.<sup>13</sup>

Myśl Husserla odegrała bardzo znaczącą rolę w filozofii Lévinasa: podstawowe hasło: „z powrotem do rzeczy samej” skierowało Lévinasa na drogę „powrotu do źródeł”. Dla Husserla pierwotne było doświadczenie świata, dla Lévinasa – spotkanie drugiego człowieka. Moje spotkanie ze światem dokonuje się w oparciu o moje doświadczenie drugiego człowieka. Doświadczenie świata jest niejako ufundowane na doświadczeniu przez podmiot siebie i innych ludzi.

Ale Lévinas idzie w tych analizach jeszcze dalej: aby doświadczyć siebie, muszę wpięrow doświadczyć Innego. To właśnie w doświadczeniu bliźniego, jego obecności, w mojej relacji z nim, doświadczam samego siebie: Ja poprzez (dzięki) Ty. Zarówno doświadczenie świata, jak i siebie samego zawdzięczam spotkaniu drugiego człowieka.

Husserl uważał, że obecność przedmiotu dociera do podmiotu poprzez poznającą świadomość. Świadomość źródłowo prezentująca była dla Husserla przede wszystkim s p o s t r z e ż e n i e m, w którym przedmiot poznania jest obecny i jawi się poznającej świadomości. Spostrzeżenie to ma charakter aktowo-refleksyjny i rejestruje to, co zostaje mu objawione (co mu się jawi). W spostrzeżeniu treść zostaje uprzedmiotowiona, a w refleksji, którą Husserl określa jako wewnętrzne spostrzeżenie, przedmiotem stają się przeżyte treści.<sup>14</sup> Dlatego też Lévinas będzie podważał znaczenie samego aktu spostrzeżenia, widząc w nim wyraźną tendencję do uprzedmiotowienia. Kluczową jednak rolę w akcie poznawania przedmiotu przez poznającą świadomość podmiotu odgrywa i n t e n c j o n a l n o ś ć.<sup>15</sup> Jak tłumaczył Husserl, świadomość ma zawsze charakter intencjonalny, co oznacza, że każdy akt świadomości jest zawsze na coś ukierunkowany. Myślenie jest zawsze myśleniem o czymś, pragnienie jest zawsze pragnieniem czegoś, widzenie i słuchanie ma zawsze swój obiekt. Mówiąc inaczej, ś w i a d o m o ś ć z a w s z e u s t a n a w i a s e n s p r e d m i o t u (przedmiotowy), bo ten przedmiot zawsze jawi się świadomości jako coś przychodzącego z zewnątrz, jako coś obcego i nieznanego, co dociera do świadomości za pośrednictwem spostrzeżenia zewnętrznego.

W metafizyce Lévinasa pojęcie „intencjonalności” jest ważnym terminem, do którego często odnosi się on wprost lub którego echo odbija się

<sup>13</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. XVII.

<sup>14</sup> M. Maciejczak, *Świadomość intencjonalna w „Badaniach logicznych” Husserla*, „Przeгляд Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, R. VIII, nr 4 (32), s. 82.

<sup>15</sup> Tamże, s. 73.

w podtekście jego analiz. Przede wszystkim – Lévinas wychodzi z założenia, że prawdziwa metafizyka rozgrywa się między ludźmi – w relacji Ja–Inny. Metafizyka nie jest ontologią, „metafizyka zwraca się ku »gdzie indziej«, ku »inaczej«, ku »innemu«”<sup>16</sup>. Ponieważ metafizyka dotyczy więzi międzyludzkich, więc jest ona tożsama z etyką. „Opisując relację metafizyczną jako relację bezinteresowną, wyzwoloną z wszelkiej partycypacji, nie powinniśmy uważać jej za intencjonalność, za świadomość czegoś, która zakłada jednocześnie bliskość i oddalenie”<sup>17</sup> – pisze Lévinas. Odniesienie do Innego nie ma nic wspólnego z husserlowską intencjonalnością, która określała stosunek poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu. Relacja metafizyczna nie wiąże podmiotu z przedmiotem – kontynuuje Lévinas, moje odniesienie do Innego nie jest moim odniesieniem do przedmiotu. Husserlowska intencjonalność dotyczyła obiektywizującego aktu poznania, który to akt dla Lévinasa nie dotyczy poziomu metafizyki. Swoje stanowisko Lévinas najdobitniej formuje w słowach: „Myślenie [jako postać intencjonalności – przyp. MK i PD] nieskończoności, bytu transcendentnego, Obcego, nie jest tym samym co myślenie przedmiotu. Ale myśleć coś, co nie ma konturów przedmiotu, to w istocie robić coś więcej lub lepiej niż myśleć. Odległość transcendencji nie jest odległością, jaka we wszystkich naszych przedstawieniach dzieli akt umysłowy od jego przedmiotu, ponieważ dystans, na jaki trzyma się przedmiot, nie wyklucza – a faktycznie zakłada – posiadanie przedmiotu, to znaczy zawieszenie jego bytu. »Intencjonalność« transcendencji jest jedyna w swoim rodzaju.”<sup>18</sup>

W akcie poznawczym u Husserla wymagana jest jak największa bliskość podmiotu z przedmiotem – to gwarantuje trafność poznania, jego gruntowność i rzetelność. W relacji metafizycznej u Lévinasa wymagany jest pewien dystans, konieczna jest separacja Ja, aby potem możliwa była substytucja. „Jeżeli poznanie w postaci obiektywizującego aktu nie wydaje się relacją z poziomu metafizycznego (...) to dlatego, że nie oddala się od niego dostatecznie (...) Metafizyka zbliża się, ale nie dotykając.”<sup>19</sup>

Należy też pamiętać, że koncepcja aktu intencjonalnego, cała struktura noetyczno-noematyczna, miała na celu dążenie do jak największej o b i e k t y w i z a c j i poznania. Husserl po to wprowadzał kolejne redukcje (fenomenologiczną, eidetyczną, transcendentalną), aby dotrzeć do „rzeczy samej w sobie”, do źródła, do tego, co najczystsze. Lévinas uważa, że relacji między-ludźmi nie można zobiektywizować. Bo drugi człowiek jest za-

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Całość i...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>17</sup> Tamże, s. 116.

<sup>18</sup> Tamże, s. 40.

<sup>19</sup> Tamże, s. 116-117.

wsze inny, różny. Drugi człowiek zawsze transcenduje moje pojęcie o nim, wykracza poza mój akt poznawczy skierowany w jego stronę. Żadna struktura poznawcza, żaden akt i żadna intencjonalność nie są w stanie ogarnąć tego, co nieskończone, co transcendentne. „Akt obiektywizacji – nawet, jeśli opiera się na transcendencji – pozostaje w obrębie Toż-Samego”<sup>20</sup>, a „Obiektywne poznanie na próżno chce być bezinteresowne, bo zawsze odciska się na nim piętno sposobu, w jaki był poznający ujmował Rzeczywistość”<sup>21</sup> – podsumowuje Lévinas Husserla.

W przekonaniu Lévinasa intencjonalność obiektywizująca prowadzi Husserla do filozofii transcendentalnej: nie chodzi tylko o fakt, że przedmiot przedstawienia różni się od aktu przedstawiania, ale o s e n s przedmiotu, który jest jakby „wytworem” intencjonalnej świadomości. U Husserla poznająca świadomość nadaje sens poznawanemu przedmiotowi, który to sens powiła świadomości uchwycić dany przedmiot.<sup>22</sup> Człowiek nadaje światu sens, ale jest to możliwe tylko wtedy, kiedy wzniesie się ponad to, czemu ten sens nadaje. Człowiek musi więc transcendentować świat, aby móc go zrozumieć. Tischner miał rację, twierdząc, że Lévinas broni tej transcendentalności Ja: „Ja wzięte w swej bezwzględnej pierwotności wykracza poza świat, nie jest jego częścią.”<sup>23</sup>

Ale transcendentalność Ja u Lévinasa różni się od transcendentalności Ja u Husserla. Cały czas należy mieć na uwadze, że filozofia Lévinasa była próbą wyjścia z kategorii ontologicznych wyznaczonych przede wszystkim przez filozofię grecką.<sup>24</sup> Lévinas poszukuje *arche*, tego, co źródłowe, ale poza obszarem bytu i bycia. Wydaje się, że Tischner trafnie podsumował stanowisko Lévinasa: „Błędem Husserla nie było to, że uznał on transcendentalny charakter Ja, lecz to, że w opisie Ja sięgnął do pojęcia bytu, bytu absolutnego.”<sup>25</sup> Intencjonalność Ja, która miałaby określać moją relację z Innym, nie może odbywać się na płaszczyźnie ontologii, bo relacja

<sup>20</sup> Tamże, s. 117.

<sup>21</sup> Tamże, s. 60.

<sup>22</sup> Tamże, s. 135.

<sup>23</sup> J. Tischner, *Myślenie według...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>24</sup> Por. B. Skarga w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*: „W całości i nieskończoności Lévinas krytykuje filozofię europejską i jej greckie korzenie od innej strony. Faktem jest bowiem – dowodził – że już od czasów Heraklita bycie stało się dla niej centralnym problemem i bycie to związała z przemocą, z wojną. (...) Ideałem filozofii europejskiej była zawsze całość i jedność. Filozofia ta żywi przekonanie, że wszelkie myślenie i działanie nabiera sensu jedynie wówczas, gdy się kieruje ku jakiejś idei wszechogarniającej i trwałej. Dowodzi ona jedności bytu i jedności myślenia, starając się redukowac to, co różne, do tego, co tożsame”; s. XIII-XIV.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Myślenie według...*, dz. cyt., s. 33.

z Innym jest dla Lévinasa relacją metafizyczną, czyli etyczną. Prawdziwa metafizyka to etyka. Tym, co źródłowe w intencjonalnym wybieganiu ku światu, jest moja relacja z Innym, a nie faktyczność, byt czy bycie. Ja transcendentalne kieruje się ku drugiemu człowiekowi, ale nie pojętemu jako byt. Tischner pójdzie jeszcze dalej w tej analizie, stwierdzając, że w moim intencjonalnym nakierowaniu na świat tym, czego doświadczam źródłowo, jest wpieryw dobro, a potem prawda. „Prawda nie jest kategorią podstawową, lecz szczególnym przypadkiem sprawiedliwości, jest sprawiedliwością oddawaną przedmiotom. (...) Ja transcendentalne wiąże się ściśle z dobrocią. I podobnie jak platońskie dobro również ono wymyka się ontologii.”<sup>26</sup> Ja transcendentalne jest pierwotnie i źródłowo nakierowane na dobro.

Intencjonalność dla Lévinasa oznacza wychodzenie od siebie w stronę tego, co inne, obce. A to, co inne, obce i nieznanne to zewnętrznosc. Lévinas przeciwstawia sobie w e w n ę t r z n o ś ć J a – z e w n ę t r z n o ś ć i ś w i a t a. Dlatego dla intencjonalności niezbędna jest s e p a r a c j a, oddzielenie siebie od tego, co zewnętrzne. Separacja jest warunkiem koniecznym i niezbywalnym dla zaistnienia intencjonalności. Lévinas pisze: „Byt jest zewnętrznoscia, a zewnętrznosc urzeczywistnia się w swojej prawdzie w subiektywnym polu, dla bytu odseparowanego. Separacja wydarza się pozytywnie jako wewnętrznosc bytu, który odnosi się do siebie i który siebie ustanawia.”<sup>27</sup>

U Husserla można było odnieść wrażenie, że intencjonalność oznacza przybliżenie tego, co zewnętrzne – wewnętrznosci Ja. Intencjonalność sprawiała, że to, co zewnętrzne, obce i nieznanne udostępniało siebie wewnętrznosci, poniekąd stawało się moje. „W pewnym sensie przedmiot przedstawienia jest rzeczywiście wewnętrzny w stosunku do myśli: mimo swej niezależności znajduje się we władzy myślenia (...) Przedmiot, który na pierwszy rzut oka wydawał się zewnętrzny, w jasności pojmowania prezentuje się, to znaczy oddaje się temu, kto go spotyka, jakby był przez niego całkowicie określany”<sup>28</sup> – pisze Lévinas w odniesieniu do Husserla. Lévinas widzi w akcie reprezentacji pewne dążenie nie tylko do uprzedmiotowienia tego, co świadomość poznaje, ale i do totalizowania, o czym świadczą bezpośrednio słowa: „Zrozumialosc (...) polega na całkowitej odpowiedzialności myślącej myśli z tym, co myślane w bardzo ścisłym sensie, że myśl panuje nad myślanym przedmiotem, który traci swój opór zewnętrznego

<sup>26</sup> Tamże, s. 32-33.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Całość i...*, dz. cyt., s. 360.

<sup>28</sup> Tamże, s. 136.

bytu.”<sup>29</sup> U Husserla to panowanie myśli było całkowite, wszechogarniające, tak jakby poznająca myśl mogła ogarnąć wszystko, co napotyka na swej drodze. To panowanie odbywa się jako nadawanie sensu: przedmiot przedstawienia zostaje sprowadzony do noematu. „Zrozumiałe jest właśnie to, co daje się całkowicie sprowadzić do noematu i czego związku z umysłem przypominają związki ze światem.”<sup>30</sup>

Lévinas nie może przyjąć takiego rozumienia intencjonalnej świadomości. Moja wewnętrznosc nie wchłania całkowicie przychodzącej do mnie zewnętrznosci Innego. Inny jest zawsze transcendentny względem mnie. Świadomość nie jest w stanie ogarnąć tego, co wykracza już z samej definicji poza nią. Drugiego człowieka nie można sprowadzić do kategorii noematu, a zrozumialosc przedstawienia (reprezentacji) nie może zacierać różnicy między Ja (transcendentalnym) a przedmiotem. Między wewnętrznoscia a zewnętrznoscia rozgrywa się nieustanna konfrontacja, ale Lévinas nie przypisuje żadnej z nich możliwości pochłonięcia tej drugiej.

Lévinas nie może przyjąć p r y m a t u T o ż - S a m e g o n a d I n n y m, prymatu tak widocznego w teorii aktu intencjonalnego u Husserla. „Zrozumialosc, sama przedstawialnosc, znaczy, że inne daje się określać przez Toż-Samego, nie określając go ze swej strony, nie wprowadzając inności w jego swobodną, utożsamiającą aktywnosc. W Toż-samym zanika przeciwstawienie Ja i nie-Ja”<sup>31</sup> – interpretuje Husserla Lévinas.

Można odnieść wrażenie, że tutaj tkwi fundamentalna różnica w podejściu fenomenologów i dialogików. Dla Husserla zawsze świadomość będzie określać to, co napotyka na swej drodze, tym samym nadając temu sens i jakoś to konstytuując. Dla Lévinasa odwrotnie: to Inny określa mnie. To zewnętrznosc kształtuje wewnętrznosc. Najpierw to ja jestem dzięki drugiemu człowiekowi, a potem dopiero drugi dzięki mnie. A poznawanie siebie, docieranie do siebie nawzajem (np. poprzez intencjonalnosc) nie oznacza zniesienia różnic i wzajemnego wchłaniania się, ale szacunek dla swojej inności, wzajemną naukę i korygowanie siebie nawzajem.

Powyższa analiza wskazuje na fundamentalne znaczenie, jakie dla intencjonalności odgrywa p r e d s t a w i e n i e ( r e p r e z e n t a c j a ) u Husserla. Intencjonalna relacja reprezentacji nie daje się sprowadzić do żadnej innej relacji. To, co kluczowe dla Husserla, jest nie do przyjęcia dla Lévinasa: „Toż-samy utrzymuje z innym taką relację, w której inne nie określa Toż-samego, a Toż-samy zawsze określa inne.”<sup>32</sup> Lévinas zdaje się rozwa-

<sup>29</sup> Tamże, s. 136.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 137.

<sup>32</sup> Tamże.

zać status (kondycje) samego procesu myślenia u Husserla: owszem, „przedmiot ukazujący się myśleniu jakoś określa to myślenie. Ale określa, nie dotykając go, nie ciężąc nad nim; w taki sposób, że myślenie, które dostosowuje się do myślanego przedmiotu, dostosowuje się do niego »z własnej woli«, jakby przedmiot, nawet w niespodziankach, jakie może sprawić poznaniu, był już antycypowany przez podmiot.”<sup>33</sup> Dla Lévinasa niezrozumiała wydaje się być neutralność Husserlowskiego myślenia, jego zupełna niezależność i samowystarczalność. Lévinasowskie myślenie musi być powiązane z odpowiedzią na to, co się myśli. To, o czym myśleć, już wymaga od mojego myślenia jakiegoś mojego ustosunkowania się, wzięcia odpowiedzialności za to, o czym myśleć. Przedmiot mojej intencjonalności jakoś na niej „cięży”, określa ją i czegoś się domaga. Przedmiot mojego myślenia dopomina się wzięcia za niego odpowiedzialności. Tego Lévinasowi brakuje u Husserla. Jedynie, co Lévinas znajduje w Husserlowskim akcie intencjonalnego myślenia, to poszukiwanie sensu. „Zewnętrzność przedstawianego przedmiotu jawi się refleksji jako sens, który przedstawiający podmiot nadaje przedmiotowi, dającemu się ostatecznie sprowadzić do tworu myśli.”<sup>34</sup> Tak jakby poszukiwanie, odnajdywanie i nadawanie sensu przedmiotowi przez myśl wyczerpywało cały proces poznawczy. W krytyce tego podejścia kryje się sprzeciw Lévinasa wobec teoretyzmu (teoretyczności) aktu intencjonalnego Husserla.

Teoretyzm ten jest szczególnie nie do zaakceptowania dla Lévinasa w akcie intencjonalnym odniesionym do drugiego człowieka i Boga. Można odnieść wrażenie, że o ile przedstawioną przez Husserla koncepcję aktu intencjonalnego, teorię konstytucji i struktury noetyczno-noematycznej Lévinas jest w stanie przyjąć w przypadku odniesienia do rzeczy i przedmiotów świata zewnętrznego, o tyle w przypadku człowieka i Boga analizy Husserla są uprzedmiotawiające i totalizujące. W intencjonalnym przedstawieniu opisanym przez Husserla zniknęła opozycja między Ja a Ty, zacierane były różnice między zewnętrżnością a wewnętrżnością, a rezultatem aktu intencjonalnego odniesienia była próba utożsamienia wewnętrżności z zewnętrżnością. Lévinas pisze wprost: „Inny (...) nie jest przedstawiany, lecz jest innym człowiekiem.”<sup>35</sup> Dla Lévinasa akt prezentacji (reprezentacji) nie obejmuje drugiego człowieka, który zawsze wymyka się swoją transcendencją intencjonalności poznającego podmiotu. Tutaj nie ma mowy o wchłanianiu, zacieraniu różnic czy szukaniu tożsamości. Inny

to więcej niż tylko znaczenie, które odkrywa się przed intencjonalnością podmiotu. „Znaczenie to Nieskończoność, a Nieskończoność nie ukazuje się transcendentnemu myśleniu ani nawet sensownemu działaniu, lecz uobecnia się w Innym; staje przede mną jako twarz, kwestionuje mnie i z o b o w i ą z u j e swoją istotą nieskończoności.”<sup>36</sup> Intencjonalność nie ma prawa sprowadzać Innego jedynie do sensu odkrywanego i narzucanego przez myślącą myśl. Drugi człowiek i Bóg to więcej niż zrozumiałość dostępna podmiotowi poznania w świadomości. „Sprowadzać rzeczywistość do jej myślanej treści to sprowadzać ją do Toż-samego”<sup>37</sup>, a więc zacierać cenne różnice i zapominać o transcendencji.

Lévinas zawsze podkreśla, że drugi człowiek jest śladem Nieskończoności, że nosi w sobie piętno tej Nieskończoności i dlatego jest „nośnikiem” transcendencji. Sam Bóg jest Nieskończonością. Bóg jest transcendencją. Jak więc można zastosować teoretyzującą – w przekonaniu Lévinasa – intencjonalność świadomości do próby poznania drugiego człowieka i Boga? Czy pojęcia noezy i noematu są w stanie uchwycić transcendencję? Czy potrafią ogarnąć Nieskończoność, przychodząc do człowieka przez Innego? Tutaj dla Lévinasa rozumienie, intuicja, intencjonalność wyczerpują się. „Nieskończoność nie daje się sformalizować, a różnica między rozumowaniem i intuicją nie ma żadnego związku z dostępem do nieskończoności.”<sup>38</sup> Lévinas zapyta retorycznie: „Czy relacja z nieskończonością (...) ma coś wspólnego z teoretycznością?”<sup>39</sup> Precyzuje on swój zarzut względem swojego nauczyciela: „Husserl, który w *cogito* widzi subiektywność bez żadnego oparcia poza nią, konstytuuje nawet ideę nieskończoności, czyniąc z niej przedmiot (...) Wszystkie przedmioty mogą wywieść z siebie, ponieważ je obejmują. Ale idea Nieskończoności nie jest dla mnie przedmiotem.”<sup>40</sup> Jeżeli myślenie miałoby być ufundowane na intencjonalności, jak tego chciał Husserl, to dla Lévinasa oznaczałoby to, że o Bogu nie można myśleć, ponieważ aktowa intencjonalność nie obejmuje tego, co nieskończone. „Bóg jest Innym. Jeśli myślenie polega na odnoszeniu się do przedmiotu, należy wnosić, że myślenie nieskończoności nie jest myślą.”<sup>41</sup> Dlatego też w dalszych analizach Lévinas będzie przedstawiał relację z drugim człowiekiem i z Bogiem jako relację metafi-

<sup>33</sup> Tamże.<sup>34</sup> Tamże, s. 138.<sup>35</sup> Tamże, s. 139.<sup>36</sup> Tamże, s. 244.<sup>37</sup> Tamże, s. 140.<sup>38</sup> Tamże, s. 250.<sup>39</sup> Tamże.<sup>40</sup> Tamże.<sup>41</sup> Tamże, s. 251.



zyczno-etyczną. Choć jest to relacja osobowa i jakoś jest ona dana myśleniu, to równocześnie wykracza poza to myślenie i staje się czymś więcej niż ogarniająca intencjonalność. Jacques Derrida, uczeń Lévinasa, napisze o analizach Husserla, szczególnie w kontekście intencjonalności aktowej w odniesieniu do Innego, że „ujawniła ślepotę teoretyzmu, jego niezdolność do wyjścia z siebie w stronę absolutnej zewnętrzności, w stronę tego, co zupełnie inne, co »bardziej obiektywne niż obiektywność«<sup>42</sup>.

Lévinas nie odrzuca jednak zupełnie idei intencjonalności, o czym świadczą choćby jego słowa: „Termin »intencjonalność«, świadomość czegoś, zarezerwowaliśmy dla myślenia metafizycznego, w którym byt skończony ma ideę nieskończoności, w której wydarza się jednocześnie separacja i stosunek z Innym. To myślenie jest uwagą skierowaną na słowo, przyjmuje twarz, jest gościnnością, a nie tematyzacją.”<sup>43</sup> Lévinas przeciwstawia sobie dwa rodzaje intencjonalności: intencjonalność przedstawiającą, charakterystyczną dla Husserlowskich analiz świadomości, oraz intencjonalność rozkoszowania obecną we własnej koncepcji relacji wewnętrzności z zewnętrznością.

Intencjonalność rozkoszowania dotyczy „trzymania się zewnętrzności”, o czym Lévinas pisze: „Brać na siebie zewnętrzność to wchodzić z nią w stosunek, w którym Toż-samy określa inne i sam jest przez nie określany. Ale sposób, w jaki jest przez nie określany, nie oznacza po prostu wzajemności.”<sup>44</sup> Dla intencjonalności rozkoszowania Lévinas podkreśla rolę cielesnego ustanowienia się w świecie, nazywając ją „życiem czymś”. Pisząc o znaczeniu ciała, wyjaśnia, że chodzi o „ów sposób rzeczywistnienia się poprzez ciało, którego istota polega na spełnianiu mojego ustawienia na ziemi (...) Ustanawiać się cieleśnie to dotykać ziemi, ale w taki sposób, że to dotykanie jest już warunkowane przez ustawienie.”<sup>45</sup> Lévinas, przeciwstawiając sobie intencjonalność przedstawienia intencjonalności rozkoszowania – przeciwstawia sobie jednocześnie przedstawienie i rozkoszowanie (życie czymś). O ile w przedstawieniu intencjonalność umożliwia konstytuowanie przedmiotu jako noematu przez myśl, o tyle w rozkoszowaniu następuje odwrócenie kierunku: „to, czym żyję, nie należy do mojego życia tak jak rzeczywistość przedstawiana do przedstawienia, z którym jest immanentnie związana w wieczności Tego Same-

<sup>42</sup> J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, w: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 332.

<sup>43</sup> E. Lévinas, *Całość i...*, dz. cyt., s. 360.

<sup>44</sup> Tamże, s. 142.

<sup>45</sup> Tamże.

go.”<sup>46</sup> O ile intencjonalność Husserla sprowadzała przedmiot konstytuowany do jego sensu, o tyle intencjonalność Lévinasa pokazuje, że „w życiu czymś” ten przedmiot „wylewa się poza ów sens i w łonie samej konstytucji staje się w a r u n k i e m [podkr. MK i PD] podmiotu konstytuującego.”<sup>47</sup>

W swojej koncepcji intencjonalności Lévinas stara się pokazać, że sens nie przychodzi z wnętrza podmiotu, jak chciał Husserl, nie ustanawia go moja świadomość, ale ten sens przychodzi z zewnątrz; to, co napotykam w otaczającej mnie rzeczywistości, przynosi mi ów sens, pozwala mi go odkrywać. Lévinas w odniesieniu do swojej intencjonalności rozkoszowania pisze o „jakiejś nieuchwytniej, niepojętej treści, niedającej się przekształcić w myślany sens ani sprowadzić się do obecności.”<sup>48</sup>

Dlaczego właśnie ci a ł o jest dla tej intencjonalności takie ważne? Odpowiada Lévinas: „ciało stale kwestionuje nadany świadomości przywilej »nadawania sensu« wszystkim rzeczom. Żyje taką kontestacją. Świat, w którym żyję, nie jest po prostu widokiem z naprzeciwka lub przedmiotem współczesnym myśleniu i jego konstytuującej wolności, lecz warunkiem i uprzednością.”<sup>49</sup>

W kontekście intencjonalności rozkoszowania nie sposób ominąć w analizach Lévinasa zagadnienie m o w y ( r o z m o w y). Dla Lévinasa mowa jest pewnego rodzaju intencjonalnością; rozumie on ją jako „nastawienie Toż-samego wobec Innego, jako pozycję niesprowadzalną do przedstawienia innego człowieka do intencji myślowej, do świadomości, bo odsyłającą do czegoś, czego żadna świadomość nie może pomieścić: do nieskończoności Innego”<sup>50</sup>. Mowa nie rozgrywa się w obrębie świadomości, nie można jej zredukować do struktur świadomości przedstawionych przez Husserla. Co więcej: „mowa przychodzi do mnie od innego człowieka i rozbrzmiewa w świadomości, stawiając ją pod znakiem zapytania”<sup>51</sup>. Pisząc o mowie, jako nastawieniu na Innego, Lévinas podkreśla etyczny wymiar rozmowy, sytuując go przed aspektem poznawczym. „Istota rozmowy jest etyczna”<sup>52</sup> – podkreśla myśliciel. Istotą mowy jest relacja z drugim człowiekiem. A moje odniesienie do innego to zawsze płaszczyzna etyki. Spotkanie twarzą w twarz jest zawsze spotkaniem etycznym, a nie

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 144.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 241.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 257.

poznawczym, jak chciał Husserl. Lévinas pisze: „Twarzą w twarz rozmowy nie wiąże, zatem podmiotu z przedmiotem i jest czymś innym niż z istoty adekwatna tematyzacja, albowiem zewnętrzności nie chwytą żadne pojęcie.”<sup>53</sup>

Odniesienie do Innego w mowie, będącej pewną specyficzną formą intencjonalności, Lévinas konfrontuje z intencjonalnością przedstawienia u Husserla. Intencja tej konfrontacji u Lévinasa jest oczywista: „Byt, który do mnie mówi i któremu odpowiadam lub który pytam, nie odsłania się przede mną, nie daje się w taki sposób, bym mógł ująć i uczynić własnym (*assumer*) jego ukazywanie się, sprawić, że stanie się na miarę mojej wewnętrzności, bym mógł przyjąć go tak, jakby pochodził ze mnie samego.”<sup>54</sup> Intencjonalność rozmowy nie polega na ukazywaniu się zewnętrzności mojej wewnętrzności tak, aby Toż-samy mógł wchłonąć to, co inne i uczynić to swoim. Nastawienie w rozmowie nie polega na próbie przekształcenia tego, co inne, w to, co podobne, tego, co obce, w to, co znane, tego, co zewnętrzne, w to, co wewnętrzne. Rozmowa, jako wzajemna intencjonalność, u Lévinasa nie łączy dwoje rozmówców w całość. „Różne Ja nie tworzą całości. Nie istnieje żaden szczególny poziom, na którym można by je uchwycić w ich wspólnej zasadzie.”<sup>55</sup> Struktura noetyczno-noematyczna nie obejmuje u Lévinasa rozmowy. Dialog nie jest intencjonalnym nastawieniem podmiotu na przedmiot, co Lévinas potwierdza słowami: „Stosunek między odseparowanymi bytami nie łączy ich w całość, jest »stosunkiem bez stosunku«, którego nikt nie może objąć ani tematyzować.”<sup>56</sup> Lévinasowska intencjonalność sprawia, że „Rozmówca wylania się spoza bytu uchwytywanego przez myśl jako pewność *cogito*, spoza każdej negacji tej pewności.”<sup>57</sup> Intencjonalność rozmowy w żaden sposób nie uchwytuje mojego rozmówcy. Ona jest pewnego rodzaju nastawieniem, otwartością na to, co Inny mi niesie, ale Lévinas cały czas akcentuje transcendentność Innego względem mnie i mojego nastawienia.

W moim spotkaniu z Innym otwiera się droga do Nieskończoności. Rozmowa twarzą w twarz oferuje szczególnie rodzaj dostępu do Nieskończoności. Intencjonalność takiej rozmowy oznacza moją gotowość do przyjęcia zewnętrzności absolutnie innej, obcej temu, co dotąd poznałem. Ta intencjonalność nie ma nic wspólnego z konstytuującą intencjonalnością Husserla. Lévinas pisze: „Niewyczerpany nadmiar nieskończo-

<sup>53</sup> Tamże, s. 355.

<sup>54</sup> Tamże, s. 354.

<sup>55</sup> Tamże, s. 352.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 355.

ności wylewa się poza każdą aktualną świadomość. To wylewanie się nieskończoności, czyli twarz, nie daje się wypowiedzieć w terminach aktów świadomych.”<sup>58</sup> W kontekście intencjonalności przedstawienia Husserla Lévinas pisze: „Idea Nieskończoności nie jest dla mnie przedmiotem.”<sup>59</sup> Jeżeli szukać tutaj świadomości, to jedynie świadomości odpowiedzialności za to, co rozgrywa się w rozmowie, świadomości odpowiedzialności za to, co absolutnie Inny oferuje mi w dialogu, świadomości odpowiedzialności za to, co jestem gotów przyjąć od drugiego.

Na koniec warto zaznaczyć, że o ile dla Husserla intencjonalność była pewnym sposobem mniemania, brania czegoś na myśl,<sup>60</sup> pewnym sposobem „ustanawiania” przedmiotu przez podmiot, o tyle dla Lévinasa intencjonalność to *r e l a c j a*, pewnego rodzaju więź. Intencjonalność dla Lévinasa ma charakter etyczny (a więc i metafizyczny): to ruch od Ja do Innego, to spotkanie „twarzą w twarz jako odległość rozpościerająca się w głąb – w głębinę mowy, dobroci, pragnienia”<sup>61</sup>. W tym tkwi fundamentalna różnica w rozumieniu intencjonalności przez tych dwóch filozofów. Moja relacja z Innym nie ma tego samego statusu co odniesienie mojej obiektywizującej myśli (świadomości) do odsłaniającego się przed nią przedmiotu. Intencjonalność nakierowana w stronę przedmiotu nigdy nie będzie tym samym co intencjonalność nakierowana w stronę człowieka i Boga. Bo „jeśli myślenie [jako postać intencjonalności u Husserla – przyp. MK i PD] polega na odnoszeniu się do przedmiotu, należy wnosić, że myślenie nieskończoności nie jest myślą.”<sup>62</sup>

#### PRÓBA KOMPROMISU

Czy między nastawieniem intencjonalnym a dialogicznym istnieje konflikt *p o z o r n y* czy też *r z e c z y w i s t y*? Dla Tischnera konflikt ten miał charakter rzeczywisty, a wyrazem tego była wprowadzonego przez niego dychotomia na świat odniesień intencjonalnych i świat odniesień dialogicznych. W tej akurat kwestii Tischner jest wiernym spadkobiercą wszystkich filozofów dialogu. O ile fenomenologia narodziła się w klimacie dyskusji z próbą naturalistycznego ufundowania obiektywności, od-

<sup>58</sup> Tamże, s. 245.

<sup>59</sup> Tamże, s. 251.

<sup>60</sup> M. Maciejczak, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>61</sup> E. Lévinas, *Całość i...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>62</sup> Tamże, s. 251.

krywając konieczne dla umysłu ludzkiego struktury intencjonalności, odkryła tym samym nowe wymiary obiektywności, adekwatne do różnych dziedzin przedmiotowych. Husserl i wielu innych fenomenologów widziało w naturalistycznie ufundowanej obiektywności zagrożenie dla człowieka i współczesnej cywilizacji. Filozofowie dialogu podzielali obawy fenomenologów, stąd też krytykowali oni wszelkiego rodzaju naukowe próby wyjaśnienia fenomenu człowieka. O ile fenomenologia widziała takie zagrożenie zwłaszcza ze strony naturalistycznie uprawianej nauki, o tyle filozofia dialogu zarzewie takiego niebezpieczeństwa dostrzegła także i w samej filozofii, w tym również i fenomenologii. Dialogicy programowo dystansowali się od wszelkiej filozofii spekulatywnej, zwłaszcza zaś od ontologii oraz epistemologii, a także naukowej antropologii. Filozofia spekulatywna to filozofia pojęć, ontologia zaś, która jest twardym rdzeniem tak rozumianej filozofii, prowadzi do uprzedmiotowienia i totalizacji drugiego. Nie unika tych problemów fenomenologiczna kategoria intencjonalności. Zdaniem przedstawicieli filozofii dialogu, przyczyniła się ona do takiego samego uprzedmiotowienia człowieka jak i ontologia. Fenomenologia dla Lévinasa to filozofia transcendentna, czyli filozofia podmiotu, który przy pomocy aktów świadomości uzbrojonych w intencjonalność porządkuje kategorialnie otaczającą go rzeczywistość. Osąd wydany fenomenologii przez Lévinasa nie jest do końca rzeczowo uzasadniony. Fenomenologowie nie widzieli w intencjonalności maszyny, która ma uprzedmiotawiać świat i degradować subiektywność Innego. Wręcz przeciwnie, intencjonalność miała okazać się taką autoteliczną kategorią, która nie pozwala na zredukowanie człowieka do fragmentu świata fizycznego, zapewniając tym samym wyjątkową pozycję bytową.

Tischner, idąc za Lévinasem, dystansuje się od Husserlowskiej koncepcji intencjonalności, uznając, iż jest ona heurystycznie kategorią nie przydatną do opisu doświadczenia drugiego człowieka. Ustanowiona przez niego dychotomia obarczona jest jednak pewnymi założeniami, które zamierzamy tutaj ujawnić. Już sam podział może podważać Tischnerowskie deklaracje o neutralności ontologicznej uprawianej przez niego filozofii człowieka. Rozumiejąc tutaj ontologię jako ogólną teorię rzeczywistości, można stwierdzić, że u Tischnera pojawiają się dwa wymiary rzeczywistości. Pierwszy wymiar to świat–scena, drugi to człowiek–dramat. Są zatem dwie ontologie: ontologia świata oraz ontologia człowieka i tego wszystkiego, co doń przynależy. Tischner nie ujawniał nigdy kroków, jakimi dochodził do sformułowania takich na nie innych założeń. Także metaforyczność i niejednoznaczność jego konstatacji sponuje trudności w interpretacji. Do dwóch rodzajów rzeczywistości wyodrębnionych na po-

czątku *Filozofii dramatu*: rzeczywistości człowieka i rzeczywistości świata, czyli sceny, autor dostosowuje dwie kategorie poznawcze – intencjonalność jako odniesienie do świata oraz dialogiczność jako odniesienie do drugiego człowieka. Odniesienie intencjonalne służy do poznawania świata oraz obiektywizowania rezultatów poznawczych. Kategoria ta ma wymiar epistemologiczny. Natomiast dialogiczność jest kategorią aksjologiczną, w której dany jest drugi człowiek, doświadczenie dobra i zła, konstytuujące dramatyczny wymiar jestestwa, będący konsekwencją istnienia w świecie wartości. Jednym z założeń, jakie poczynia Tischner, jest założenie ontologiczne dotyczące struktury świata oraz człowieka. Okazuje się, iż struktura świata jest tak urządzona, że kierowanie się w stosunku do niej intencjonalnymi aktami świadomości jest jakoś przez nią samą uprawomocnione. Inaczej jest w przypadku Drugiego (Innego), którego ontologiczna struktura domaga się jakoś innego odniesienia odpodmiotowego, nieintencjonalnego, ale takiego, które będzie w stanie oddać sprawiedliwość jego aksjologicznej konstytucji. Takim odniesieniem jest dialogiczność.

Chcemy wyjść od pytania o słuszność przedstawionego przez Tischnera podziału na odniesienie intencjonalne i dialogiczne. Podział ten wydaje się mieć charakter sztuczny i zdaje się przeczyć faktycznej praktyce poznawczej człowieka. Już wspomnieliśmy, powyżej, że podział ten jest konsekwencją pewnych założeń ontologicznych, które filozof milcząco przyjmuje. Sztuczność tego podziału może przejawiać się w tym, że godzi on w funkcjonalną jedność aktów poznawczych człowieka. Jedność ta polega na tym, że procesy kognitywne podmiotu nie są nigdy sztucznie odseparowane od aktów wartościowania. Praktyka poznawcza oraz językowa wskazuje, iż w wieku kontekstach odniesienia te przeplatają się, a bywa i tak, że jedne warunkują drugie na zasadzie fundowania. Trudno jest także przyjąć, że w stosunku do świata, którego badaniem zajmuje się ontologia, zajmujemy tylko postawy poznawcze. Współczesna epistemologia zwraca uwagę na fakt, iż procesy wartościowania mają swoje pełnoprawne obywatelstwo w praktyce naukowej, zwłaszcza przy ocenie wartości teorii naukowych. Na procesy wartościowania, obecne w percepcji środowiska naturalnego, zwraca także uwagę tworząca się etyka środowiskowa. Tischnerowski podział podważają także badania prowadzone na gruncie psychologii poznawczej. W świetle jej danych podział na intencjonalność, która jest synonimem poznania, i dialogiczność, która jest synonimem postawy wartościowania, jest niemożliwy do utrzymania. Procesy poznawcze nie dzieją się bowiem w oderwaniu od procesów wartościująco-oceniających. Niektóre koncepcje stawiają hipotezę, z której

wynika, że stosunek człowiek do rzeczywistości, zanim stanie się poznawczo-reprezentacyjny, jest najpierw wartościująco-oceniający.

Podział zaproponowany przez Tischnera stawia człowieka w bardzo trudnej sytuacji, która prowadzi do pewnego pęknięcia doświadczenia świata i człowieka. Z podziału tego może wynikać, jakby człowiek nie był częścią tego świata, lecz jakąś rzeczywistością wymagającą od wkraczającego na jej płaszczyzny podmiotu radykalnej zmiany nastawienia. Wszystko to przypomina dylematy Husserla w związku z redukcją fenomenologiczną. Husserl zastosował zabieg redukcji wobec tezy generalnego nastawienia naturalnego. Okazało się jednak, że kiedy postanowił on zdeteminować, na czym tak naprawdę polega przejście od nastawienia naturalnego do fenomenologicznego, napotkał na pewne trudności. Wydaje nam się, że na te same trudności napotyka przeprowadzony przez Tischnera podział na dialogiczność i intencjonalność. Wystarczy, jeśli spojrzymy na ten problem od strony intencjonalnej struktury umysłu, a przekonamy się, do jakich prowadzi trudności. Oczywiście, Tischner bliżej nie analizuje, na czym miałyby polegać zmiana nastawienia z intencjonalnego na dialogiczne. Można powiedzieć, że dokonywałyby się wtedy, gdy w polu świadomości pojawiałyby się drugi człowiek (Inny). Aby jednak być świadomym takiej obecności, trzeba dysponować intencjonalną świadomością. Tymczasem ta jest wykluczona, jeśli chodzi o otwarcie się na drugiego człowieka. Paradoksalność sytuacji polega na tym, że oto możemy sobie wyobrazić człowieka skanującego świat, czyli scenę dramatu – aktami intencjonalnymi, a kiedy nagle pojawia się człowiek, dochodzi do czegoś w rodzaju opisywanej przez Husserla „eksplozji” danych. (Z zaznaczeniem, że eksplozja ta nie niweczy intencjonalnego odniesienia.) Czy można tak łatwo przejść z intencjonalnego skanera świata do postawy dialogicznej? Jeśli ta zmiana podstaw dokonuje się wewnątrz podmiotu, w jego umyśle, to rodzi się pytanie, skąd człowiek wie, że już jest w takiej postawie. Przecież fakt, że znajduje się naprzeciw Innego, nie gwarantuje mu pewności, że taką postawę przyjął. Poza tym przejście od intencjonalności do dialogicznej postawy domaga się, siłą rzeczy, pomostu w postaci refleksji, ta jednak jest już intencjonalna i obiektywizująca. Nawet jeśli by potraktować postawę dialogiczną jako konstytuującą się w czasie nastawienie, to i tak wymagałoby ono przechodzenia od faz świadomości mniej przejrzystych do bardziej wyartykułowanych.

Patrząc z perspektywy intencjonalności umysłu, Tischner przeprowadza coś w rodzaju wewnątrzumysłowej redukcji intencjonalności. Zgodnie z jego argumentacją w postawie otwarcia na drugiego człowieka trzeba zarzucić intencjonalność, można zatem powiedzieć, że

trzeba ją jakoś zredukować, aby zrobić miejsce dla dialogicznej postawy otwarcia się na doświadczenie Innego. Przeprowadzenie takiej redukcji w obrębie świadomości domaga się udziału refleksji, inaczej bowiem niemożliwe staje się wytłumaczenie zmiany nastawień. W faktycznie spełnionym poznaniu mogą zaistnieć takie sytuacje, w których zmiana postawy poznawczej w stosunku do przedmiotu zachodzi niejako mimochodem, tak że początkowo jej sobie nie uświadamiamy. Tischner jednak ma tutaj na myśli radykalną przemianę postaw, która nie może się dokonać mimochodem, gdzieś peryferyjnie. Musi to być zmiana dokonująca się gdzieś w centrum Ja, stąd też z istoty swojej, musi być intencjonalna. Intencjonalność umysłu ma to do siebie, że spełniający akty poznawcze podmiot dokonuje z nimi swoistego rodzaju procesu epistemicznej solidaryzacji. Dzięki temu zostaje zachowana strukturalna jednolitość Ja podmiotowego. Podział zaproponowany przez Tischnera można interpretować jako zachwianie tej strukturalnej jednolitości. Podmiotowe Ja może jawić się jako rozdwojone między intencjonalnością a dialogicznością. Zachodzi taka sytuacja, w której solidaryzującemu się z własną aktywnością intencjonalną Ja nakazuje się proces odwrotny, który polega na desolidaryzacji. Paradoksalność tej sytuacji polega na tym, że nie wiadomo, w jaki sposób, przy założeniu intencjonalności umysłu, sam umysł mógłby się zdystansować od własnej intencjonalności, aby przyjąć odpowiednią postawę i to jeszcze nieintencjonalną.

Patrząc na problem intencjonalności oraz dialogiczności od strony epistemicznej, można by stwierdzić, iż konflikt między tymi nastawieniami jest pozorny. Być może jego rzeczywisty charakter podkreślany przez Tischnera jest konsekwencją wprowadzonego przez niego sztucznego podziału. Przywołana przez nas epistemologiczna problematyka ujawnia jego słabe strony, zwłaszcza brak zgodności z faktyczną praktyką kognitywną. W perspektywie epistemologicznej konflikt między nastawieniem intencjonalnym a dialogicznym może okazać się konfliktem pozornym. Intencjonalność i dialogiczność nie muszą wykluczać się wzajemnie. Zgodnie z założeniami metody fenomenologicznej dialogiczność można potraktować jako jedną z modalności, w jakiej akt intencjonalny odnosi się do swojego przedmiotu. Tutaj „przedmiotem” tym jest podmiot, Inny. Obecna w nastawieniu dialogicznym intencjonalność warunkuje to, że doświadczenie Innego jest głębiej i bardziej intensywne przeżywane. Obecność intencjonalności w jego strukturze pozwala także Ja podmiotowe mu na aksjologiczną solidaryzację z wartością Innego oraz niesionym przez niego uniwersum aksjologicznym. Wydaje się, że wszelkie próby separacji intencjonalności od nastawienia

wienia dialogicznego są uporczywymi próbami poszukiwania pierwotnych nieprzedmiotowych odmian świadomości. Epistemologiczna eksplikacja umysłu poznającego nie kwestionuje istnienia nieprzedmiotowych form świadomości, zwraca tylko uwagę, że ich opis dokonuje się zawsze z punktu widzenia i n t e n c j o n a l n e g o u p r z e d m i o t o w i e n i a.

Podsumowując zagadnienie relacji między intencjonalnością a dialogicznością, warto postawić kilka pytań – fundamentalnych dla tego problemu. Być może okażą się to pytania proste, niemal banalne, ale odpowiedzi na nie mogą okazać się różnorodne, dyskusyjne, kontrowersyjne – w zależności od przyjętej filozoficznej perspektywy.

Być może omawiana wyżej intencjonalność nie jest tylko i wyłącznie aktem czysto teoretycznym, jedynie procesem myślowym – jak chcieli tego dialogicy. Intencjonalność, czyli owo „skierowanie się ku...”, „ukierunkowanie siebie w stronę...” nie musi oznaczać uogólniającego nastawienia: podmiot – przedmiot. Jeżeli Ja staje twarzą-w-twarz z Ty, to być może właśnie w intencjonalnym nastawieniu na Drugie ma szansę „zobaczyć” go „w pełni”: nie tylko jako przedmiot, jako byt, ale także jako wartość, jako drogę do transcendencji. Być może nastawienie intencjonalne może odbywać się nie tylko na płaszczyźnie epistemologiczno-ontologicznej, ale także etyczno-aksjologicznej. W takiej perspektywie sama intencjonalność nie musiałaby pełnić roli uprzedmiotawiającej – jak chciał tego Lévinas. Można przecież rozumieć intencjonalność właśnie jako otwarcie się Toż-Samego na Innego, jako chęć przyjęcia Innego do mojego świata. Owo „nakierowanie się” na Innego jest przecież tylko wtedy pełnowartościowe, jeżeli jest otwarciem się na niego, jest pragnieniem zobaczenia jak najwięcej i dotarcia jak najdalej.

Gdyby przyjąć, że Lévinas miał rację, twierdząc, że Inny to radykalnie więcej niż tylko znaczenie dla poznającej świadomości, że świadomość ta ze swej natury jako ograniczona nie ma szansy dotrzeć do człowieka jako istoty transcendującej na poziom (do poziomu) meta, to czy oznacza to, że świadomość w ogóle nie miałaby żadnego dostępu do Drugiego? A może byłoby tak, że intencjonalna świadomość może dużo, ale w pewnym momencie dociera do swojej granicy, a dalej jest już przestrzeń dla niej niedostępna, jak chciał tego Lévinas i dialogicy: wymiar metafizyczny, gdzie w człowieku objawia się nieskończoność (i Nieskończony)? Być może fakt, że drugi człowiek to więcej niż czysty sens dla poznającej świadomości, nie musi być równoznaczny z całkowitą kapitulacją intencjonalnego nastawienia podmiotu. Wystarczy może wyznaczyć granicę, do której dociera świadomość, a poza którą zaczyna się wymiar *meta* niedostępnym czystemu myśleniu.

I wreszcie kwestia odpowiedzialności: Czy intencjonalność musi wykluczać się z wzięciem odpowiedzialności (za coś, za kogoś)? A może jest tak, że sama odpowiedzialność musi być świadoma? Może odpowiedzialność to właśnie świadomość bycia odpowiedzialnym za coś lub za kogoś, bo trudno wyobrazić sobie odpowiedzialność nieświadomą samej siebie, odpowiedzialność przypadkową. Czy Ja mogłoby być odpowiedzialne za kogoś, gdyby nawet nie wiedziało, kiedy i w imię czego ma być odpowiedzialne?

A dialog? Słusznie twierdzą dialogicy, że dialog to relacja Ja–Ty zachodząca w wydarzeniu spotkania. Tylko jest pytanie: Czy samo to wydarzenie spotkania może być czymś nieuświadomianym sobie przez Ja? I dalej: Czy tym samym dialog z Innym mógłby odbywać się bez mojej intencjonalności, bez mojego „nakierowania się” w stronę Drugiego? A może znowu chodzi o rozumienie owej intencjonalności? Może problemem jest subtelna, ale znacząca różnica między „intencjonalnością przedstawiającą” a „intencjonalnością rozkoszowania”? Może problemem staje się ponownie położenie akcentu: na wewnętrzność lub zewnętrzność? Tym samym pytania te potwierdzają w jakimś stopniu, iż konflikt między intencjonalnością a dialogicznością jest konfliktem pozorny i wyrasta z przyjęcia określonej optyki epistemologicznej. Zbyttna separacja intencjonalności i dialogicznością prowadzi do trudności w zbudowaniu i n t e g r a l n e j k o n c e p c j i d o s w i a d z e n i a drugiego, które można uznać za węzłowy punkt etyki jako teorii moralności rozgrywającej się między podmiotami osobowymi. W węzłowym punkcie etyki, jakim jest doświadczenie moralności, nie może bowiem zachodzić s y t u a c j a a l t e r n a t y w y: albo intencjonalność, albo dialogiczność.

## Summary

The article presents the discussion upon primordial difference between intentionality and dialoguity. The article composes of three parts. The first part analyzes the classical theory of intentionality. The theory of intentionality also presupposes anti-naturalistic vision of objectivity. In the second part authors present critique of the theory of intentionality and objectivity. This theory wasn't accepted by philosophy of dialogue. In the third part authors enter a plea of exotic hypothesis of dualism between intentionality and dialoguity. That hypothesis doesn't disagree with the practical knowledge. The article is ended by the argumentation that the conflict between intentionality and dialoguity is unreal,

but ostensible. That conflict is a consequence of accepting fallacious epistemological presumptions.

MAGDALENA KOZAK, doktorantka Wydziału Filozoficznego PAT, przygotowuje pracę dotyczącą koncepcji tożsamości we współczesnej metafizyce francuskiej, w myśli Lévinasa i Ricoeura.

PIOTR DUCHLIŃSKI, doktorant Wydziału Filozoficznego PAT. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

ŁUKASZ ĆWIERTNIA

## HUSSERL – TISCHNER

WSPÓŁCZESNY SPÓR O PODMIOT

Wstęp. Część I. § 1. *Ogólne wprowadzenie do zagadnień podmiotowych w myśli Husserla.* § 2. *Ja empiryczne.* § 3. *Transcendens w immanencji. Konstytucja Ja transcendentalnego.* § 4. *Monadyczność a intersubiektywność podmiotowa.* Część II. § 1. *Tischnerowska reinterpretacja transcendentalnego Ja.* § 2. *Podmiot a aksjologia.* § 3. *Wyjście w stronę dramatu. Zakończenie.*

### WSTĘP

W niniejszym artykule postaramy się przedstawić (porównać?) koncepcję podmiotu *resp.* Ja transcendentalnego wypracowaną przez Husserla i teorię Ja jako podmiotu obecną w filozofii Józefa Tischnera. Ze względów czysto formalnych opracowanie to nie będzie uwzględniało sporu Tischnera z Ingardenem o Husserlowski idealizm, jak również na dalszy plan zjedną kwestie epistemologiczne oraz bardziej szczegółowe i metodyczne problemy samej fenomenologii.

W związku z powyższym treść niniejszego artykułu będzie zawierać dwie części. Pierwsza dotyczyć będzie analizy podmiotu w ujęciu samego Husserla, ze szczególnym uwzględnieniem Ja transcendentalnego, dokonanej głównie w oparciu o komentatorów. Postaramy się prześledzić drogę fenomenologii do kwestii podmiotowych i spytać o charakter samego Ja. Część druga odnosić się będzie do ujęcia tego problemu przez Tischne-

ra. Uwzględnimy tu jedynie pierwszy okres Jego twórczości filozoficznej, skoncentrowany głównie na reinterpretacji transcendentального Ja oraz wywiedzionych z niego struktur. Szczególny nacisk położymy na te właściwości, które decydują o możliwości zaistnienia Ja jako podmiotu. Ostatnim etapem będzie omówienie aksjologicznych uwarunkowań samego Ja i wejścia w płaszczyznę dramatyczną.

## CZEŚĆ I

### § 1. OGÓLNE WPROWADZENIE DO ZAGADNIEŃ PODMIOTOWYCH W MYŚLI HUSSERLA

Starając się unaocznic i tym samym wyróżnić problem niniejszego paragrafu, koniecznym wydaje się przeprowadzenie – choćby częściowego – streszczenia głównych tez i problemów Husserlowskiej fenomenologii. Husserl zauważa, iż we współczesnych (jemu) czasach filozofia zagubiła gdzieś podstawowe doświadczenie rzeczywistości, ujętej w sposób najbardziej pierwotny i bezpośredni. Winę za taki stan rzeczy ponosi sama filozofia, która nie potrafiła na przestrzeni dziejów wytworzyć jedności, w której mogłyby działać i rozwijać się różne filozoficzne koncepcje. Taki stan rzeczy twórca fenomenologii widział także w pojęciu nauki. Sam na temat kryzysu filozofii pisał: „W porównaniu z czasami poprzednimi, od połowy zeszłego stulecia dokonuje się w filozofii Zachodu niezaprzeczalny upadek, który ujawnia się w niej, gdy próbujemy rozpatrywać ją z punktu widzenia jedności nauki.”<sup>1</sup> W mniemaniu Husserla zatem nowa filozofia, którą wiązał właśnie fenomenologią, nie może sprowadzać się ani do przyrodoznawstwa jako nauki empirycznej, ani do psychologizmu – wiedzy ujętej w procesach psychicznych. Redukcjonizm taki powodował, iż sama filozofia traciła możliwość ujęcia różnego typu kwestii; traciła swą metodę badań i w konsekwencji rozpraszała się wszelka jej racjonalność.

Konsekwencją takiego zagubienia filozofii stało się także zatracenie szeroko rozumianego człowieczeństwa. Skoro bowiem filozofii – na rzecz nauk empirycznych – odmówiono prawa do racjonalizacji rzeczywistości w sposób naukowy, to wraz z tym zatraciło się także wszelkie doświadczenie nauk humanistycznych. Dla Husserla był to kryzys, któremu mogła zaradzić właśnie filozofia ujęta na sposób naukowy. Wzorem dla nie-

<sup>1</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 6. Dalej jako MK.

go była – podobnie jak dla Kanta – matematyka i przyrodoznawstwo. Chodziło tu jednak o powrót do świata ukazującego się w sposób najbardziej pierwotny. Intelpekt poddany został redukcji, mającej na celu sprowadzenie jego roli do uchwytywania zjawisk. W tym celu Husserl rezygnuje z wszelkich przedzałożeń, sądów i mniemań, na rzecz rzetelnego ujęcia fenomenu, w którym – jak mniemał twórca fenomenologii – zawiera się jego istota.

Jednakże przechodząc poszczególne szczeble fenomenologicznych analiz (krytyki psychologizmu, problemu pierwszej redukcji, *ejdosu*), Husserl prowadzi swe rozważania w głąb świadomości. Ten szczególny moment fenomenologiczny – który stał się osią sporu pomiędzy uczniami Husserla – najwyraźniej zaznaczył się w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*<sup>2</sup> oraz był pogłębiany i kontynuowany w dalszych Jego pracach.

### § 2. JA EMPIRYCZNE

Analizy dotyczące kwestii podmiotowych rozpoczął Husserl już od pierwszych swych publikacji. W nich to autor *Badania logicznych*<sup>3</sup> starał się przezwyciężyć empirystyczne i psychologizujące tendencje w filozofii, które pojawiły się w Niemczech po załamaniu szkoły Heglowskiej.<sup>4</sup> Były to jednakże analizy prowadzone z punktu – jak to sam Husserl określił – psychologii opisowej, jednak nie ściśle empirystycznej. Chodziło głównie o usunięcie z obszaru logiki elementów psychologizujących w taki sposób, aby mogła powstać tzw. logika czysta. Byłaby to wówczas teoria naukowa istniejąca na sposób aprioryczny.<sup>5</sup>

Trzeba pamiętać, iż przeprowadzone analizy dotyczące podmiotu były dokonywane w tamtym okresie (tj. *Badania logicznych*) jeszcze przed wprowadzeniem redukcji i wyróżnienia idei transcendentalnej fenomenologii. Niemożliwe zatem było wyeksplikowanie takiego obrazu podmiotu, który sam w sobie stanowiłby o istocie samej fenomenologii. Miejsce nie powstałej jeszcze egologii fenomenologicznej zajęte było przez ejdetykę, czyli naukę o istotach rzeczy. Miała ona – w mniemaniu Husserla – definiować

<sup>2</sup> Tenże, *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967. Dalej jako Id I.

<sup>3</sup> Tenże, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, Toruń 1996 (t. I), Warszawa 200 (t. II).

<sup>4</sup> Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 44-45.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 22.



prawa, które są podstawą wszelkiego empirycznego poznania.<sup>6</sup> Nie zaistniała zatem jeszcze – tak istotna na dalszym etapie fenomenologii – idea transcendentnego charakteru świadomości jako osobnego pola badań. Pozostawano na płaszczyźnie rozważań tego, co konieczne dla faktów zachodzących w świecie – świadomość była definiowana jako wewnętrzne spostrzeganie przeżyć psychicznych, ujętych jako zbiorcza i całościowa wiązka swoista dla Ja fenomenologicznego.<sup>7</sup>

Jednakże twórca fenomenologii zdawał sobie sprawę z faktu, iż koniecznym jest wprowadzenie takiego wymiaru świadomości, który byłby ujmowany na sposób „czysty”, czyli absolutny. Konsekwencją takiego myślenia byłoby wypracowanie teorii „konkretnego” Ja, poza które nie można by już wyjść. Zanim jednak Husserl dojdzie do takiego stanowiska, postara się jeszcze rozpatrzyć ten problem z innej perspektywy. Po okresie *Badań...* spróbuje on wyłączyć w redukcji fenomenologicznej wszystko to, co transcendentne, w celu uzyskania najbardziej obiektywnego (absolutnego) oglądu przeżyć. Jednakże w to „wyłączenie” wpisywał się także ów empiryczny podmiot wraz ze swymi aktami. Husserl, dookreślając istotę fenomenu, tak to skomentuje: „Dopiero dzięki redukcji, którą również możemy nazwać redukcją fenomenologiczną, uzyskuję absolutną prezentację, która nie oferuje już niczego transcendentnego. Stawiając pod znakiem zapytania moje Ja, świat i przeżycia [tego] Ja jako takie – w wyniku refleksji po prostu oglądającej, [skierowanej] ku temu, co dane w apercpcji odnośnych przeżyć, ku mojemu Ja, otrzymuję fenomen tej apercpcji.”<sup>8</sup>

Już tutaj widać znamiona fenomenologii, mającej charakter egologiczny. Wskazując na intencjonalność świadomości, a także podejmując zagadnienie redukcji, Husserl wprowadza swą filozofię w wymiar, który swą pełną formę uzyskuje w kolejnych dziełach.

### § 3. TRANSCENDENS W IMMANENCJI. KONSTYTUCJA JA TRANSCENDENTALNEGO

Ukazanie się *Idei* wprowadza fenomenologię w obszar badań ściśle transcendentnych. W metodzie tej zawiera się nawiązanie do kantowskiego rozumienia tej filozofii, jednakże w odróżnieniu od niego Husserl nie kon-

<sup>6</sup> Por. F.-J. Lyotard, *Fenomenologia*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 2000, s. 20-21.

<sup>7</sup> Por. A. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 39.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 54-55.

struuje jej w oparciu o wymogi formalne. Sam na ten temat pisał: „Ja sam używam słowa »transcendentalny« w sensie najszerszym (...) jest to motyw pytania o ostateczne źródło powstawania wszelkiego poznania, motyw namysłu tego, kto poznaje, nad sobą samym i swym życiem poznawczym.”<sup>9</sup>

Nowa perspektywa fenomenologii mogła zostać otwarta jedynie dzięki redukcji (*epoche*), zawieszającej wszelkie dotychczasowe twierdzenia dotyczące świata. Stała się ona jedną z przyjętych metod badawczych fenomenologii – cofania się w badaniach do najbardziej pierwotnych struktur, fundujących wszelkie poznanie. Tak przyjęta metoda postuluje istnienie świadomości jako osobnego pola możliwych badań.

Co zatem zmieni się po dokonaniu redukcji? Przede wszystkim zostaje wyłączone wszystko to, co transcendentne, co należące do świata przyrody – a więc do szeroko pojmowanej empirii. Wraz z tym wyłączeniem zostaje wykluczony wszelki empiryczny podmiot (także duchowy). Pozostanie zatem jedynie to, czego owa redukcja nie objęła: czysta immanencja tj. świadomość absolutna. W niej dokonują się wszelkie zmieniające się przeżycia. Jednakże w tym procesualnym charakterze wszelkich przeżyć musi istnieć coś, do czego one się odnoszą (tj. skąd pochodzą). To „coś” musi, ze swej istoty, wykraczać poza ów przepływający strumień przeżyć. Co więcej – musi mieć strukturę jednolitą i identyczną. Tym czymś jest Ja transcendentalne (tj. czyste). Jak komentuje to Póltawski: „Jeśli jednak człowiek, jako istota należąca do przyrody i jako osoba pozostająca w związku z innymi osobami, podlegać musi redukcji wraz ze światem naturalnym, to inaczej ma się rzecz z czystym Ja. Przeżycia bowiem, ujęte w refleksji, w rozwiniętej formie *cogito*, nie tracą tej formy w następstwie dokonania redukcji transcendentalnej. Czyste Ja, jako coś zasadniczo koniecznego, nie jest (...) w żadnym sensie efektywną częścią czy momentem przeżyć.”<sup>10</sup>

W ten oto sposób ukonstytuował się podmiot świadomości – Ja transcendentalne, obecne dzięki wszelkim aktom aktywnym (*cogito*). Funkcjonując w sferze świadomości, czyste Ja nie tylko jest odpowiedzialne za spełnianie różnego typu modusów aktów w obszarze *cogito*, ale także stoi w ich centrum. Istnieje jako punkt, z którego wypływają wszelkie funkcje dla afektów. Pozycja Ja jest tutaj związana ściśle nie tylko ze spełnianiem aktów właściwych, nie tylko z modusami nieaktywności (gdzie owo Ja

<sup>9</sup> Tenże, *Kryzys nauk europejskich i transcendentalna fenomenologia*, tłum. Sł. Walczewska, Kraków 1987, s. 94.

<sup>10</sup> A. Póltawski, dz. cyt., s. 198. Stanowiska dotyczące sprawy przynależności (czy też nie) *ego* do przeżyć, mających miejsce w świadomości, będą jedną z osi sporów związanych z idealizmem Husserla.

## § 4. MONADYCZNOŚĆ A INTERSUBIEKTYWNOŚĆ PODMIOTOWA

było obecne na sposób „uśpiony”), ale także z przedmiotami „możliwych noez, które należą do zasobów motywacji świadomościowych, związanych z konkretną świadomością”<sup>11</sup>. W takiej perspektywie Ja czyste jawi się jako dynamiczne, astatyczne, związane z każdą zmianą, dokonującą się w horyzoncie wszelkich aktów.

Wobec takiej perspektywy Husserl do konstytucji czystego Ja wprowadza pojęcie „własności habitualnych” (*habituell*). Przynależą one jedynie do Ja czystego, jako pewne nawykowe przeświadczenia. Dowodzi to, iż w swej postawie Ja zawsze zachowuje konsekwencje związane z owymi przeświadczeniami. Dzięki temu jest ono z sobą tożsame i zachowuje spójny charakter.<sup>12</sup> Ja zatem ukazuje się z jednej strony jako dynamiczne, nie będące jedynie statycznym i niedookreślonym transcendentem w immanencji, z drugiej – nadal pozostaje jako odniesienie w stosunku do świadomości, i w tym fakcie ujawnia się jego statyczność. Tak wypracowane możliwości dotyczące Ja transcendentalnego stoją u podstaw antropologii filozoficznej i psychologii fenomenologicznej. Ta ostatnia dziedzina badań została wypracowana w związku z podjęciem problematyki duszy i ciała w obrębie fenomenologii. Nie będziemy wchodzić w szczegółowe zaawansowane kwestie, pytając jednak o czyste Ja, warto nadmienić, iż jej zręby powstawały już w *Badaniach logicznych* i stały się one „przedmiotem wszelkiego ejdetyczno-fenomenologicznego badania”<sup>13</sup>.

Jednakże pomimo wypracowania koncepcji personalistycznych pewien dualizm świata jako realności bytowej (tj. przyrodniczej) oraz w tym aspekcie ujmowanie transcendentalnego Ja jako podstawy tychże procesów pozostały niezmiennione. Zarówno w podejściu personalistycznym, jak i naturalistycznym istnieje możliwość apercpcji tylko dlatego, iż u ich podłoża stoi Ja transcendentalne wraz ze swymi własnościami habitualnymi. Różnica pomiędzy nastawieniem personalistycznym a naturalistycznym dokonuje się jako ujmowanie różnego typu, któremu odpowiadają różne przedmioty, istniejące na sposób korelatywny.<sup>14</sup> W relacji ogólnie pojętego Ja osobowego do Ja czystego to pierwsze jest wtórne w odniesieniu do drugiego. Wtórność ta polega na tym, że Ja osobowe czerpie z Ja czystego wszelkie „możliwości” swego istnienia. Czyste Ja pozostaje bowiem centrum jedności Ja osobowego.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*, Warszawa 2003, s. 59.

<sup>12</sup> Por. K. Świącicka, dz. cyt., s. 67.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, § 49, s. 174. Dalej jako Id II.

<sup>14</sup> Por. M. Potępa, dz. cyt., s. 79.

<sup>15</sup> Por. Id II, § 60b, s. 265.

Kwestie do tej pory rozpatrywane unaocznily nam, jak bardzo Husserl, dążąc do uzyskania wiedzy apodyktycznie pewnej – a co za tym idzie – do przedstawienia filozofii jako nauki, powracał do kwestii podmiotowych. Sam, mając świadomość groźby solipsyzmu, pisał: „Jeśli wszystko, co może posiadać dla mnie wartość bytu, jest ukonstytuowane w mym *Ego*, to wszelkie istnienie wydaje się stanowić zwykły moment mego własnego transcendentalnego bytu.”<sup>16</sup> Solipsyzm, pomimo iż był wobec Husserla zarzutem, wyodrębnił jedną istotną kwestię: rolę, jaką w fenomenologii Husserla odegrała podmiotowość *resp.* czyste Ja.

Droga, jaką owo pojęcie przebyło, poczynawszy od *Badania...* – w których istniejąc na sposób empiryczny, identyfikowało się ze strumieniem przeżyć, poprzez *Idee I*, w których rozpatrywane było jako „pusty biegun identyczności” i wzbogacone w *Ideach II* o przynależne mu własności habitualne (substrat nastawień) i tym samym o posiadanie własnej historii, jak również o funkcjonowanie jako Ja czynne – te wszystkie czynniki zostają zsumowane w podjęciu tego problemu na gruncie *Medytacji kartezjańskich*.

Pomimo zmienności poglądów i stałego ich rewidowania problemy takie jak świadomość, rola filozofii, idea fenomenologii czy wreszcie czyste Ja pozostały obecne w filozofii Husserla. Dzięki ich skodyfikowaniu Husserl dookreśla rolę filozofa jako tego, który w swym zaangażowaniu nie może abstrahować od siebie i swej myśli. Dlatego na solipsyzm, pojmowany jako zarzut, Husserl odpowie: „Owa uniwersalna fenomenologia (...) byłaby więc pierwszym w sobie uniwersum nauki, uniwersum, które posiadłoby absolutne ugruntowanie. Pierwszą w sobie, co do porządku, dyscyplinę filozoficzną stanowiłaby *s o l i p s y s t y c z n i e* [podkr. Husserla] zaćmiona egologia, teoria pierwotnie zredukowanego ego; dopiero po niej przychodziłaby kolej na ufundowaną w niej fenomenologię intersubiektywności (...) by później znaleźć ujęcie w [poszczególnych] naukach apriorycznych.”<sup>17</sup>

W takiej perspektywie Ja jawi się z jednej strony jako „identyczny strumień przeżyć”, istniejący na sposób czynny, odniesiony do wszelkich swych przeżyć. Z drugiej: nabywający pewnych własności habitualnych i wraz z nimi mający swą historię. Jednakże Ja nie mogłoby istnieć bez korelatywnego względem niego świata. Jest to świat nie tylko „istniejący-dla-mnie”,

<sup>16</sup> E. Husserl, *Formale und transendentale Logik*, Halle 1929, s. 213. Cyt. za: K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 123.

<sup>17</sup> MK § 64, s. 234.

ale także ten „otaczający wraz z jego horyzontem jeszcze nie poznanych przedmiotów, tj. przedmiotów, które można jeszcze pozyskać, które antycypowane są z góry w owej formalnej strukturze [już znanych] przedmiotów.”<sup>18</sup>

W takiej perspektywie Husserl stanął – po raz kolejny – wobec rozwiązania dylematu ogólności. Skoro bowiem wszelki fenomenologiczny namysł u swego podłoża ma zredukowane, subiektywne *ego*, z którego wydobywane są wszelkie możliwe sensory, jak zatem owe sensory mogą istnieć na sposób niesubiektywistyczny? Po przeprowadzeniu redukcji (*epoche*) wszelkie konstytuujące się sensory odbywają się w obszarze „dla mnie”, tzn. wewnątrz subiektywności transcendentalnej. Jednakże w jej obrębie znajdują się aprioryczne możliwości ujmowania przedmiotów na sposób ejdetyczny i tym samym struktura świadomości istnieje „jako uniwersum sensu”.<sup>19</sup> Zostaje ono ukonstytuowane w perspektywie kolejnej redukcji, dokonanej tym razem w obrębie samego *ego*, w celu wyłączenia wszystkiego, co intencjonalnie odnosi się do tego, co występuje poza nim. W zasięgu tego wyłączenia znajdują się więc wszelkie podmioty osobowe, duchowość oraz świat obiektywny wraz z tym, co kulturowe. Tym samym Husserl dociera do najbardziej pierwotnej struktury tego, co ukonstytuowane na sposób obiektywny. Tą pierwotnością jest samo *ego* filozofującego podmiotu, wraz ze swymi własnościami habitualnymi. Husserl tak to podsumowuje: „W aktach owej wyróżnionej intencjonalności konstytuuje się nowy sens bytowy, który przekształca moje monadyczne *ego* w jego własnych zasobach [*Selbsteigenheit*], konstytuuje się tu *ego*, którym nie jestem Ja - s a m, lecz coś, co się w moim własnym Ja, w mojej monadzie, o d z w i e r c i e d l a [*sich spiegelndes*]. Ale [to] drugie *ego* nie jest czymś istniejącym po prostu [*schlechthin*] (...) lecz czymś, co konstytuuje się jako *alter ego*, przy czym owym *ego* zaznaczonym w tym wyrażeniu [*alter ego*] jako jego moment jestem ja sam, wzięty w tym, co moje własne [podkr. Husserla].”<sup>20</sup>

Konstrukcja ta pozwoliła Husserlowi stworzyć pojęcie intersubiektywności podmiotowej, będącej najniższym szczeblem konstytucji wspólnotowej. W oparciu o nią autor *Medytacji...* sądzi, iż możliwa jest wspólnota monad, która konstytuuje istniejący obiektywnie świat. Ta modandologiczna wspólnota jest współodpowiedzialna za istniejącą rzeczywistość społeczną i kulturową; jest odpowiedzialna za prawidłowy

<sup>18</sup> Tamże, s. 98.

<sup>19</sup> Por. M. Potępa, dz. cyt., s. 101.

<sup>20</sup> MK, § 44, s. 137.

rozwój ludzkości w miarę, jak kształtuje się świadome życie poszczególnych monady.<sup>21</sup>

## CZĘŚĆ II

### § 1. TISCHNEROWSKA REINTERPRETACJA TRANSCENDENTALNEGO JA

Powszechnie przyjmuje się, iż pierwszy okres filozoficznej twórczości Tischnera (tj. do roku 1980) sprowadza się głównie do dwóch jego publikacji książkowych: *Świat ludzkiej nadziei* oraz *Myslenie według wartości*. Jest to jednakże twierdzenie tylko częściowo słuszne. Wszelkie bowiem tezy dotyczące aksjologii, wolności oraz – co nas szczególnie tutaj interesuje – koncepcji człowieka krakowski filozof konstytuował już w swych pierwszych publikacjach, ukazujących się w różnego typu pismach naukowych. W nich to, dyskutując z opozycjonistami Husserla i z samym twórcą fenomenologii, kształtował swój własny, filozoficzny obraz podmiotu. Zwieńczeniem tych przemyśleń były wyżej wymienione pozycje książkowe. W niniejszym studium skupimy się właśnie na tych pierwszych publikacjach, starając się u samego źródła znaleźć odpowiedź na interesujące nas zagadnienie.

Stawianie pytania o podmiot w filozofii Tischnera z założenia jest nie dosyć precyzyjne. Nie wiadomo bowiem, o jaki podmiot chodzi, a także jaki ma on związek – jeśli ma – z transcendentalnym Ja. Wszelkie konstytuowanie się tego zagadnienia rozpoczyna Tischner właśnie od reinterpretacji czystego Ja. Ze względów czysto formalnych pozostaniemy jedynie przy głównych wątkach tejże reinterpretacji.

Jeśli przyjąć za krakowskim filozofem podział fenomenologii ze względu na charakter uchwytowania fenomenów i badań nad nimi prowadzonych, można wyróżnić trzy obszary: przedmiotowy, związany z innymi fenomenami („światowy”) oraz podmiotowy.<sup>22</sup> Tischner sytuuje się – jak to będziemy się dalej starali wykazać – w obrębie fenomenologii podmiotowej i związanych z nią zagadnień. Dla krakowskiego fenomenologa wyznacznikiem Husserlowskiej myśli będzie przede wszystkim – odkryta dzięki *epoche* – konstytucja sensów. W jej obrębie będzie on budował dal-

<sup>21</sup> Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 42 i n.

<sup>22</sup> Por. J. Tischner, *Fenomenologia E. Husserla*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 16. Dalej jako FW.

sze rozstrzygnięcia koncepcji podmiotowych. Sam na ten temat pisał: „Refleksyjna analiza świadomości (głównie poprzez spostrzeżenie immanentne) ma nam przynieść wgląd w tajniki wyłaniania się sensu przedmiotowego, sensu bytu, sensu otaczającego nas świata, sensu mnie samego jako człowieka, który w tym świecie jest tym lub owym. Ja – źródło wszelkiego sensu, zostaje uznane w związku z tym za ponadświatowe, absolutne, transcendentalne.”<sup>23</sup>

Konstituowanie sensów implikuje zawiązanie się świadomości istniejącej nie tylko na sposób absolutny, ale także egologiczny. Świadczy o tym sama jej struktura. Istnieje ona bowiem zawsze intencjonalnie, będąc zarazem świadomością fenomenu, do którego odsyła. Fakt ten ukazuje możliwość konsolidacji czystego Ja w świadomości.<sup>24</sup> Używając zatem zwrotu „egologiczny”, będziemy mieć na myśli takie badanie fenomenów, które odnosi się w strukturach świadomości bądź do podmiotu świadomości, bądź do czystego Ja. Tischner pozostanie – jak to dalej będzie wykazane – przy konstrukcjach dotyczących Ja.

Płaszczyzna sensu oraz egologiczny wymiar świadomościowy otwierają możliwość badań nad samym transcendentalnym Ja. Dla Tischnera biorą one swój początek w egologicznie usytuowanych aktach: „wszelki akt refleksji ujmuje nie tylko przeżycie, na które kieruje się intencyjnie, ale w jednakowym »stopniu« istnienie samego siebie jako aktu refleksji.”<sup>25</sup> Odkrycie to pozwala ujawnić Tischnerowi już u samego podłoża moment zdania się świadomości, i wszelkich procesów z nią związanych, na swój podmiot *resp.* Ja transcendentalne. Unaocznienie niesamoistności bytowej aktów intencjonalnych odkrywa moment przejścia fenomenologicznych badań krakowskiego fenomenologa ku aspektom podmiotowym.<sup>26</sup>

Wyróżniając w strumieniu przeżyć aktowe i nieaktowe jego określenia, Husserl tworzył pewną strukturę świadomości, w której to, co aktowe (świadomość aktualna), jest bardziej pierwotne od tego, co nieaktowe (tj. nieświadomione, potencjalne). Ta świadomość potencjalna jest w przeżyciu intencjonalnym jakby „tłem” przeżycia. Właściwe życie czystego Ja dokonuje się w *cogito*, czyli w intencjonalnym przeżyciu świadomości aktualnej. Jest to właściwe myślenie „o czymś konkretnym.” Nie oznacza to, że w aktach potencjonalnych czyste Ja w ogóle nie występuje. W każ-

dym przeżyciu – zarówno aktowym, jak i nie-aktowym – Ja jest stale obecne. Jak pisze Czerkawski: „Ja nie może nigdy zniknąć, tkwi ono stale we wszystkich swych przeżyciach intencjonalnych, z tym tylko, że w przeżyciach nieaktowych jest »Ja w stadium specyficznej nieświadomości«, (...) natomiast ujawnia się w *cogito*.”<sup>27</sup>

Dla krakowskiego fenomenologa o charakterze Ja świadczyć będzie drugi rodzaj aktów (przeżyć aktowych). Nie ma jednakże tutaj miejsca na jakąkolwiek deprywację podmiotu. Przeciwnie: właśnie w swej potencjonalności – w rozumieniu Tischnera – Ja będzie ukazywało swoje najbardziej właściwe struktury. W tej reinterpretacji przybierze ona formę pozytywnej potencjonalności. „[Ja] jest swoistą pozytywną potencjonalnością, zdolną do zajęcia takiej lub innej postawy, podjęcia takiej lub innej decyzji, ustosunkowania się do przedmiotu, a zatem pozytywną potencjonalnością konstituowania lub niekonstituowania własności habitualnych w określonej strukturze.”<sup>28</sup>

Co ukazuje owa pozytywna potencjalność? Przede wszystkim odkrywa możliwość, jaki stoją przed czystym Ja *resp.* podmiotem świadomości. Odbywa się to jednak kosztem własności habitualnych, czyli tych trwałych nabytków Ja, które świadczyły o jego tożsamości. Krytyczne ustosunkowanie się do własności jest konsekwencją zamysłu nad podmiotem poza warunkami, które ściśle wyznacza struktura świadomości. Odkrywa to przed nami niekonsolidacyjne mówienie o Ja w odniesieniu do niej. Tym samym następuje rozłam pomiędzy transcendentalnym Ja a podmiotem świadomości. Czyste Ja – w przeciwieństwie do stanowiska Husserla – jest nie u t o ż s a m i o n e z podmiotem świadomości.<sup>29</sup> Jednakże dokonuje się to jedynie na płaszczyźnie takiej koncepcji świadomości, do której jej podmiot odsyła. Nie chodzi zatem o świadomość pojętą w o g ó l e, ale taką, która ma ściśle egotyczną strukturę. Dzięki temu Tischner wyraźniej precyzuje rolę, jaką spełnia czyste Ja w odniesieniu do świadomości, jak również stosunek owego Ja do podmiotu.<sup>30</sup> W analizach tych widać także punkt, z którego krakowski fenomenolog patrzy na zagadnienia podmiotowe. Jest to stanowisko ściśle egotyczne, które przenika wszelkie struktury fenomenologicznych problemów. Ukazuje to wielopłaszczyznowość

<sup>23</sup> Tamże, s. 18.

<sup>24</sup> Por. F.-J. Lyotard, *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 45.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 1, s. 233.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 236.

<sup>27</sup> J. Czerkawski, *Koncepcja czystego Ja w fenomenologii Edmunda Husserla*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia, Toruń 1995, z. 16, s. 24.

<sup>28</sup> J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1964, nr 1/2, s. 573.

<sup>29</sup> Por. tenże, *Czym jest „ja” transcendentalne?*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingarde-nowi w darze*, Warszawa–Kraków 1964, s. 351-352.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 362.

rozważań prowadzonych wokół czystego Ja, a także pewną opozycję w stosunku do ontologicznych – szczególnie w rozumieniu Ingardena – rozważań tychże kwestii.

Pomimo iż cały filozoficzny namysł nad fenomenologią Husserla sprowadza się właśnie do problemu Ja Tischner nie podaje jego definicji. Jednakże sam fakt niemożliwości dookreślenia charakteru Ja nie przekreśla mówienia o nim: „Nie możemy podejmować próby wyjaśnienia sytuacji »ja« w sferze świadomości bez uprzedniego wnikięcia w zawartość fenomenu »ja« jako takiego, nawet jeśli ten fenomen nie składa się z elementów bardziej pierwotnych.”<sup>31</sup> Jak zatem prezentuje się ów fenomen?

Kluczem do zrozumienia Ja okazuje się rozróżnienie pomiędzy jego wymiarem przedmiotowym – odpowiadającym na pytanie *c o*, a wymiarem „antropologicznym”, „osobowym” – *k t o*. Dzięki temu możliwe jest uchwycenie całości Ja. Odpowiadając na formułę pytającą *k t o*, „wyrażam swoją najbardziej pierwotną indywidualność, moją niepowtarzalność, zakorzenioną w »ja«, który jestem, a nie w posiadanych własnościach habitualnych, posiadanym ciele lub zajmowanej sytuacji przestrzenno-czasowej.”<sup>32</sup>

Nie jest to jednakże jeszcze właściwy wymiar egologiczny. *K t o* wyznacza punkt wyjścia do przedstawienia egotycznego momentu posesywnego, wyrażającego się w relacyjności *k t o* – *J a*, czy *j e* – *m o j e*. Zawężając tę relację, otrzymamy „niesamoistny moment »moje«, który sprawia, że ucechowane nim przedmioty i przeżycia odnoszą się do mnie jako właściciela, nazwiemy egotycznym momentem posesywnym.”<sup>33</sup>

Warto tutaj zaznaczyć, iż proces ten odbywa się dzięki szczególnemu rodzajowi refleksji, odkrytej już w samych strukturach świadomościowych. Jest to przedrefleksja, określana mianem koscjentywności. Decyduje ona o możliwości aktu i stanowi o jego esencjalnym charakterze istnienia. Dzięki niej możliwe jest badanie związków międzyfenomenalnych, występujących w świadomości.<sup>34</sup> Będzie ona także obecna na wszelkich płaszczyznach refleksji nad Ja. Dotyczyć będzie zarówno odkrywania struktur egologicznych, jak i kwestii epistemologicznych. Zatem *m o j e*, dzięki szczególnemu znaczeniu wskazywania, określa we właściwy sposób egologiczną formę podmiotową. Dzieje się to jednak poza obszarami samego podmiotu, wykluczonego w momencie wyodrębnienia samego fenome-

<sup>31</sup> Tamże, s. 353.

<sup>32</sup> Tamże, s. 355.

<sup>33</sup> Tenże, *Ja transcendentalne w filozofii...*, dz. cyt., s. 559.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Typowe odmiany pierwotności resp. wtórności w sferze świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 1970, II, s. 28, 36.

nu Ja jako osobnego pola badań. Jak zatem Tischner rozumie samo pojęcie podmiotu?

Odpowiadając na to zagadnienie, trzeba nam się przenieść w wymiar epistemologiczny. Podobnie jak w przypadku rozważań ściśle egotycznych samo Ja pozostawało oddzielone od podmiotu, tak w wymiarze epistemologicznym Tischner podejmuje temat samego podmiotu. Szczególnym wyznacznikiem epistemologicznej struktury podmiotowej jest wyrażenie *w i e m*. Skupiając się bliżej na fenomenie (Ja) *w i e m*, wyodrębnić można jego dwie warstwy: podmiotową – gdyż zawsze jest ten, kto stwierdza; oraz aktowo-poznawczą – odniesioną do tego, co poza podmiotem, do uwarunkowań przedmiotowych. Jednakże obie warstwy są przez siebie warunkowane. O ile sama struktura aktowo-poznawcza ma charakter czasowy, o tyle stwierdzenie *w i e m* jest aczasowe. Tischner konkluduje: „W jednej jedynej momentalnej intuicji zostają zsyntetyzowane w całość wyniki dotychczasowego dowiadywania się i wynik tego, najbardziej zasadniczego skoku w ciemny dotąd stan przedmiotowy, w którym odsłoniła się jakaś decydująca dana poznawcza.”<sup>35</sup> Sposób odślaniania się przedmiotu w procesie poznawczym istnieje na sposób dowiadywania się i w swym finalistycznym ujęciu przyjmuje charakter poznawczego tworu sensownego. Takim właśnie zawiązaniem się sensu jest moment stwierdzający i kończący proces poznawczy; moment *w i e m*. Finalistyczne ujęcie tegoż procesu nie odbywa się jednak poza strukturami ściśle podmiotowymi. Tym, co pozwala wyznaczać ów moment – i w konsekwencji coś stwierdzać – jest świadomość: „bez świadomości bycia przedmiotem poznania nie ma gnozeologicznego podmiotu poznania”<sup>36</sup>. Ten ostatni występuje tu jako podmiot poznający i zarazem doznający, który w finalistycznym etapie poznania wyraża *w i e m*. Struktura aktowo-poznawcza, odsyłająca do podmiotu, nosi w sobie część nierefleksyjną. Tischner nazywa ją – podobnie jak to miało miejsce w przypadku analiz egologicznych – koscjentywnością. Powstają jednak pytania o możliwość zaistnienia Ja jako podmiotu. Czy jest to możliwe, a jeśli tak to pod jakimi warunkami?

## § 2. PODMIOT A AKSJOLOGIA

Rozpatrywane do tej pory analizy unaocznily nam dwie „funkcje” podmiotu *resp.* Ja. Jedna ukazywała ściśle struktury egotyczne – egotyczny

<sup>35</sup> Tenże, *Gnozeologiczny podmiot poznania*, „Analecta Cracoviensia” 1969, I, s. 12.

<sup>36</sup> Tamże, s. 13.

moment posesywny (*moje*); druga z kolei nie odkrywała struktur ściśle odnoszących się do Ja, jednakże dookreślała warunki epistemologiczne samego podmiotu, tj. gnozeologicznego podmiotu poznania, wyrażone w stwierdzeniu w i e m. Ich wspólną płaszczyzną okazuje się specyficznie rozumiana nadrefleksyjność (konscjentywność). Sam Tischner tak ją doprecyzowuje: „Nie ma egotycznych możliwości bez świadomości egotycznych, nie ma ja bez świadomości ja. (...) wszystkie typy świadomości przedrefleksyjnej i nierefleksyjnej [nazywam tutaj] – konscjentywnością. Konscjentywność, przenikając każdorazową aktową czy doznaniową, pierwszorzędną lub tę »z tła« treść świadomości, jest koniecznym warunkiem jej istnienia jako treści świadomości.”<sup>37</sup>

Odsłania to przed nami szczególnego rodzaju rozumienie świadomości, które specyficznie łączy z sobą struktury ściśle egologiczne, jak i warunki epistemologiczne ukonstytuowania Ja jako podmiotu. Dokonuje się to w procesie egotycznej solidaryzacji. Dzięki niej Tischner poszerza granice przestrzeni egotycznej Ja. Tischner konkluduje: „Przez egotyczną solidaryzację rozumiem zjawisko utożsamiania się ja z obszarem, który pierwotnie był bądź obszarem »mojego«, bądź stanowił teren całkowicie egotyczny, w rezultacie czego obszar ten nabiera znaczenia bycia integralnym składnikiem obszaru ściśle egotyczności (ja będącego fundamentem solidaryzacji).”<sup>38</sup> Fakt egotycznej solidaryzacji dokonuje się na dwóch płaszczyznach: cielesności – czyli przestrzennych uwarunkowań Ja, oraz struktury poznawczej, charakteryzującej się czasowością. Obie charakteryzuje wymiar aksjologiczny Ja. Odkryty on zostaje na płaszczyźnie szczególnie rozumianej świadomości – w pierwszym rzędzie cielesnej, jednakże: „Opisywana (...) aksjologiczna świadomość ciała była świadomością »z tła«, to jest świadomością współobecną ze świadomością »wartości zewnętrznych«.”<sup>39</sup> Widać zatem, że świadomość ciała, a nawet jego uwarunkowania aksjologiczne nie wyczerpują zagadnienia egotycznej solidaryzacji. Koniecznym zatem wydaje się przejście na taką płaszczyznę rozważania, aby w pełni unaoczniała się jej istota i funkcja.

O ile pierwszą płaszczyzną ujmowania tego zagadnienia była cielesność, o tyle drugą płaszczyzną będzie sama sfera ściśle aksjologiczna egotycznej solidaryzacji. Zostaje ona uwidoczniiona przez strukturę poznawczą błędu. Może on wystąpić nie tylko na płaszczyźnie epistemologicznej, ale

<sup>37</sup> Tenże, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „Ja” jako całości przestrzenno-cielesnej*, w: *Logos i Etos. Rozprawy filozoficzne*, Karów 1971, s. 53 i n.

<sup>38</sup> Tamże, s. 69 oraz w tegoż, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości. Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław 1978, s. 92.

<sup>39</sup> Tenże, *Aksjologiczne podstawy...*, dz. cyt., s. 73-74.

także aksjologicznej. Tischner zauważa: „Błąd jest wartością negatywną, a spontaniczny ruch świadomości jest ucieczką od błędu. Proces odwrotu posiada charakter aksjologiczny, bo dotyczy doświadczenia wartości.”<sup>40</sup> Ruch ten, nadając określony kierunek poznawczy świadomości, odsłania szczególny moment decyzji poznającego podmiotu. Dochodzi tutaj do głosu szczególna jego manifestacja, wyrażająca i charakteryzująca jego wolność. Wydaje się, iż jest to szczególny moment (ale nie jedyny) utożsamienia podmiotu z Ja. Moment ten pochodzi z głębi Ja i sam go dookreśla: „Akt decyzji jest momentem początkowym procesu działania. To, że jest on jednocześnie od-słonięciem, manifestacją i ob-jawieniem posiadającym swoiste walory poznawcze, stanowi jego właściwość wtórną, o którą w danym momencie »nie chodzi«. W decyzji nie idzie o poznanie, lecz o działanie.”<sup>41</sup> W takiej perspektywie Ja ma możliwość czasowego – tj. nie zawężonego do terażniejszości – odsłaniania siebie. Dzieje się tak dzięki wyjściu egotycznej solidaryzacji poza ujęcia ściśle somatyczne.

Wydaje się jednak, że na płaszczyźnie aksjologicznej – aby mogło dojść do podmiotowego odsłonięcia siebie – muszą zająć szczególnego typu warunki epistemologiczne. Są one możliwe dzięki pojawieniu się w obszarze egotycznej solidaryzacji tego, co zostało „zawieszono” wraz z egotyczną redukcją: egotyczny moment posesywny (m o j e). Jest to rozszerzenie obszaru ściśle egotyczności, który przybiera formę b y c i a m n a w przeciwieństwie do b y c i a m o i m. Dokonuje się to na płaszczyźnie torii wartości, obecnej w mechanizmie egotycznej solidaryzacji.<sup>42</sup> Jest to – jak się wydaje – kolejny etap utożsamiania się Ja (m o j e) z podmiotem (w i e m, że coś jest moje).

Horyzont wartości, odkryty przez proces egotycznej solidaryzacji, odsłania także możliwość świadomościowego zniesienia własnej egotyczności. Mechanizm ten jest sprzężony z warunkami epistemologicznymi poznania. Dzieje się tak przez tworzenie nowej przestrzeni aksjologicznej, która może jest m o j a, ale nie posiada wymiaru ściśle egotycznego, tzn. nie nastąpiła jeszcze właściwa solidaryzacja z obszarem, który powstał na skutek zagrożenia fałszem. Odkrycie nowego obszaru staje się także impulsem do wejścia w niego, i utożsamiania się (bądź nie) z nim. W przypadku zajścia egotycznej solidaryzacji podmiot poznający istnieje dla mnie i we mnie.<sup>43</sup> W ten sposób – na płaszczyźnie epistemologicznej – dochodzi do zespolenia ściśle egotyczności Ja z gnozeologicznym podmiotem poznania.

<sup>40</sup> Tenże, *Solidaryzacja i problem...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>41</sup> Tenże, *Aksjologiczne podstawy...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>43</sup> Tenże, *Solidaryzacja i problem...*, dz. cyt., s. 94-95.

§ 3. WYJŚCIE W STRONĘ DRAMATU.  
ZAKOŃCZENIE

Egotyczna solidaryzacja uzmysławia nam, jak istotne znaczenie ma ujęcie Ja jako podmiotu. Dokonuje się ono dzięki szczególnym momentom charakteryzującym: m o j e i w i e m. Tischner pisze: „Solidaryzacja egotyczna jest procesem subiektywnym, dotyczącym Ja, w wyniku którego Ja przetwarza się, obejmując większy lub mniejszy świadomościowy obszar bytowy.”<sup>44</sup> Proces ten jednakże odsłania swe specyficzne znaczenie dla podmiotu tylko wówczas, kiedy dochodzi do głosu świadomość jakiejś wartości. Wówczas też jego obraz przechodzi z płaszczyzny czystych możliwości (tj. filozofii transcendentnej) w rzeczywistość. Ta ostatnia nie będzie jednak w filozofii Tischnera ontologią, lecz aksjologią. „Solidaryzacja egotyczna odznacza się również tym, że jest ściśle zespolona z odczuwaniem wartości (...) u podstaw Ja-podmiotu poznania spoczywa odczucie prawdy jako wartości.”<sup>45</sup> W ten sposób otwiera się horyzont istnienia dla podmiotu. Nie ma on jednakże charakteru monadologicznego, gdyż wszelkie wartości przychodzą wraz ze spotkaniem Drugiego. Czy jednak tak ukonstytuowany podmiot, ze świadomością siebie i poczuciem odkrywania prawdy o sobie, zostanie utrzymany w perspektywie dramatu? Czy w rzeczywistości – także na swój sposób aksjologicznej – w której zło miesza się z dobrem, a parada z kłamstwem, podmiot ocaleje? Te pytania otwierają kolejną perspektywę mówienia o podmiocie – perspektywę dramatyczną, dialogiczną, ale przede wszystkim nadal aksjologiczną.

Widać zatem, jak istotnym było dla Tischnera podjęcie badań nad istotą transcendentnego Ja w myśli Husserla. Bardzo wyraźne oddzielenie Ja od podmiotu świadomości pozwoliło nie tylko odkryć samą strukturę ja, ale także zagadnienie konscjentywności – odpowiedzialnej za wszelkie procesy świadomościowe oraz pozytywną potencjalność, w której można dopatrywać się załączków przyszłej koncepcji wolności. Najistotniejszą jednak cechą namysłu nad podmiotem – w odróżnieniu od Husserlowskiego rozumienia – był proces egotycznej solidaryzacji, wiążący z sobą uprzednio odłączone Ja i podmiot. Dokonało się to w horyzoncie aksjologicznym, z którym Tischnerowski podmiot zostanie na stałe sprzęgnięty.

<sup>44</sup> Tamże, s. 92 (przypis).<sup>45</sup> Tamże.

## Summary

When we talk about 'I' (self or Ego category) today, we should consider husserl's phenomenology, although, it is very questionable and composite. In this period of philosophy, Husserl specify problem which refer to 'I'. First of all, the issue of the *Logical Investigations* contains an essential method of a phenomenological construction with an empirical ego. On this period of research, Husserl has not managed to deduce (to move out) general and homogeneous image of ego. After the *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Husserl created pure 'I' idea. It has proceeded with the aid of the phenomenological and local *epoche*. Pure 'I' idea many only progress in a real and consciousness *cogito*. After the *Ideas...*, Husserl deals with the intersubjective constitution of objectivity problem, and creates into the pure 'I' *alter ego* 'another I'. In this prospect of phenomenology, Tischner create axiological 'I', after the reinterpretation of pure 'I' of Husserl. In the first paper publications, Cracow phenomenology connect's 'I' problem with an axiological truth. Such progress has been performed due to an 'egological solidarize'. Problem of ego returns in *Philosophy of Drama*, where ego enters into dialog with Other. The axiological problems of 'I' are still present in thischner's philosophy after *Philosophy of Drama*.

ŁUKASZ ĆWIERTNIA (ur.1979) – absolwent Wydziału Filozoficznego PAT. Interesuje się zagadnieniami antropologicznymi i dialogicznymi, a w szczególności współczesnym problemem podmiotu oraz jego tożsamości i indywidualności. W kręgu jego fascynacji zawiera się też strukturalizm oraz współczesna myśl postmodernistyczna.



DAWID ZMUDA

## SZKIC HERMENEUTYKI WIARY

ὄ – λέγειν – λόγος – τώ

Dla Marii

*Prawd – nowych czy starych – ludzie nie boją się tak  
jak proroków tych prawd.  
Lew Szestow*

Wierzę. To słowo, wzorem łacińskiej gramatyki, może stać na końcu zdania człowieka; może wypełniać ludzki dramat. Zdanie człowieka, które wybrzmiewa z głębi przeżywania świata. Człowiek obdarzony wiarą, wszelkie swoje działania, każde spełnienie i winę odniesie ostatecznie właśnie do wiary, do jej treści. Na pytanie o sens, o jakość życia może odpowiedzieć: sens i jakość mego życia zależy od tego, jak wypełniam to, w co wierzę. Jednocześnie, jak w przekładach z łaciny, tak w badaniu ludzkiej wiary, owo wierzę tłumaczy się jako pierwsze, bo to ono porządkuje całe zdanie mówiące o sensie i jakości ludzkiego życia. Wierzę zatem jest wypełnieniem zdania człowieka, czyli tego, co człowiek może rozumieć z siebie jako obecnej i otwartej całości.

Kto bada wiarę, ma przed sobą same jej wypowiedzi, samo wydarzenie wiary oraz tego, kto wierzy. Filozof wiary sięga zatem po to, co leży najgłębiej, na koniec zdania człowieka, by próbować zrozumieć całość brzmienia treści wiary, a przez nią otworzyć drogę rozumieniu jakości ludzkiego bytowania.

Wiara jest kluczem egzystencji. Wiara, traktowana jako *akt egzystencjalny*, nie jest po prostu jedną ze struktur projektującego *Dasein*, lecz pozostaje cały czas na styku *Dasein* i tego, co poza nim, przebywając w ten sposób cały czas poza egzystencją.<sup>1</sup> Wiara, o ile się pojawia, wyczekuje na odpowiedź ze strony *Dasein*, przykładając do niego to, co w sobie niesie: treść *objawione*. Neutralna, nie-wierząca<sup>2</sup> egzystencja odnajduje się w ciągłym napięciu, jest jak membrana czuła na przypyły i odpływy wiary. Pojawiając się, *objawione* wyczekuje na ludzką decyzję „podwójnego” przejęcia się: człowieka samym sobą (czyli uobecnianiem-się-wobec) oraz tym, co niesie *objawione*. Jeśli tylko *objawione* zostanie poprzez uczestnictwo przyjęte, przenika egzystencję, nie zagarniając jej dla siebie, lecz jako *nieuwarunkowane*<sup>3</sup> staje się strażnikiem (nie gwarantem) wolności. Wolność ludzka, nieustannie zagrożona, może zmienić wiarę w środek zniewolenia; wiara może ulec patologizacji i upaść w ideologię, o ile – korzystając z rozróżnień Marion – *objawione* zostaje zawłaszczone przez wyobraźnię czy wolę mocy i tak utyka jako *idol*, choć jako *nieuwarunkowane* ma sens jedynie jako *ikona*. Środkiem przeciwko takiej patologii jest hermeneutyka wiary śledząca źródła objawienia dzięki logice-porządkowi wiary<sup>4</sup>, różnej od logiki zwykłych ludzkich komunikatów i zachowań.

<sup>1</sup> Por. Pwt 6, 4-9; według innego tłumaczenia, związanego z interpretacjami tłumacznymi: *Położysz je na swym sercu*; kładzenie tego, co objawione na sercu jest symbolem wolności i autonomii *Dasein* w stosunku do wszystkiego, co przychodzi z zewnątrz. (O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z Biblii wydanej przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, wyd. 4, Warszawa 1979.)

<sup>2</sup> Por. pierwotny ateizm u Emmanuela Lévinasa; tenże, *Całość i nieskończoność*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, szczególnie s. 52. Podstawowe inspiracje płyną tu z dialogiki Bubera i jego pojęcia (*pra-*)*dystansu*.

<sup>3</sup> Pisane z małej litery nie odnosi do boskiego absolutu, lecz jedynie wskazuje na istotę sprawy: *troskę ostateczną, absolutne zaangażowanie*.

<sup>4</sup> Istnieją logiki różnych możliwych wydarzeń i faktów; twierdząc, że logika języka wiary jest szczególna, trzeba zaznaczyć dwie sprawy: po pierwsze, nie jest to logika przeciwna podstawowym zasadom (niesprzeczności *etc.*); po drugie, specyfika dotyczy nie zasad, lecz przedmiotu i wynikających z tego konsekwencji dla prawdziwości wypowiedzi (por. logika wiary u J.H. Newmana, logika wyobraźni u H. Bergsona *etc.*). Logika w analizie aktów egzystencji jest przede wszystkim odszukaniem ich wewnętrznie porządku, który daje możliwość filozoficznej wypowiedzi.

Wiara, której język jest oparty na szczególnej *logice*, jest aktem osobowym, obejmującym całość ludzkiej egzystencji (w literaturze anglosaskiej przyjęło się rozróżnienie na *faith*, o której mowa w poniższym szkicu, oraz *belief*, które można dobrze przełożyć jako *przeświadczenie*, lub *przekonanie*, które nie ma charakteru egzystencjalnego, lecz raczej poznawczy). Tak pojęta wiara jest aktem wewnątrznie zintegrowanym i integrującym ową całość osobowości (Tillich)<sup>5</sup> wokół treści wiary *prze-mawiającej* ze swojego objawiającego się źródła.<sup>6</sup> Najczęściej wiara jest kojarzona z *prze-mawianiem* Boga, przy czym niekoniecznie musi to oznaczać wiarę ściśle religijną. Wiara nie jest jednak własnością religii, choć ta stara się czasami uprawomocnić jedynie takie wierzenie, które jest z nią związane; wiara jest sposobem uczestnictwa w tym, co *objawione*. Dla człowieka *objawione* jest to, co transcendentne i absolutne. Tak objawia się nie tylko to, co Boskie, ale i świat wartości, o ile stają się tym, co *zobowiązuje absolutnie* (Scheler). Przedmiot wiary, najcelniej być może, ujmuje Paul Tillich: wiara dotyczy tego, co stanowi *troskę ostateczną*<sup>7</sup>. O sens tak pojmowanego aktu wiary pytamy poprzez możliwą hermeneutykę wiary – w jej perspektywie rysuje się pytanie o możliwość wypowiedzenia tego, co stanowi treść *objawionego*. Znajdując inspirację w myśleniu egzystencji i hermeneutyki filozoficznej, pojawia się pewien zarys analizy: objawienie dokonuje się poprzez mowę, by z niej wydobyć odpowiedni, choć nie-pewny, język, który w codziennym doświadczeniu odczytujemy jako świadectwo dawane objawionemu, któremu *Dasein* powierza się w swojej wolności. Możliwość wypowiedzenia tego, co przemawia w wierze, znalazła swoje filozoficzne zakorzenienie w klasycznym *postulacie fides quaerens intellectum*, który musi wciąż stawać jako *pytanie* odniesione do jakości ludzkiego życia.

<sup>5</sup> Paul Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. Adam Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 33 n.

<sup>6</sup> „Stylistyka myślników”, jaka pojawia się już na dobre w filozofii po Heideggerze, intrygujące zabiegi w pisowni szczególnych pojęć (choćby *Bóg* u Mariona, przypominający zresztą nieco chasydzkie *B-g* w *Przypowieściach rabiego Natana*) są dziś krytykowane w gronie młodych filozofów, skłaniających się bezwiednie do naukowej ścisłości. Gwoli wytłumaczenia się z używania podobnych zabiegów w artykule: są one na tyle usprawiedliwione, na ile pełnią funkcję akcentów uwagi, kierują myślenie w odpowiednim kierunku. Zabiegi te, niekoniecznie najszcześniejsze stylistycznie, bywają konieczne, szczególnie, jeśli stawką jest *rozumienie*, a nie *wyjaśnianie*.

<sup>7</sup> Por. *Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 31 n. Pojęcia *troski ostatecznej*, *Nieuwarunkowanego*, są dyskusyjne o tyle, o ile nie są dogłębnie przemyślane. Proponuję, by traktować je jako jedną z najbardziej płodnych inspiracji filozoficznych ubiegłego wieku. Myślenie Tillicha, przeniknięte charakterystyczną dla części filozofii i teologii jego czasu ostrożnością nazywania, wypływa z pytań o najsurowsze płaszczyzny egzystowania – stąd oczywiste staje się zapytywanie o wiarę.

Kiedy słyszymy zdanie: „wiara poszukuje zrozumienia”, skojarzenia prowadzą nas w czasy wielkiej scholastyki, przez głowę przemykają drogi przedstawione przez Akwinatę, dowodzenia Augustyna i Anzelma, krytyki teologii naturalnej, spory o teologię negatywną – wszystkie te skojarzenia łatwo rozmywają wszystkie trzy słowa pytania o ludzką wiarę, układając z nich statyczny postulat dogmatyzującej wiedzy filozoficznej. Na tle egzystencjalistycznej filozofii wiary trzeba na nowo zapytywać o związek między *fides* a *ratio*. Trzeba zapytywać o trzy istotne słowa: co to jest *w* i *a* *r* *a*? czym jest *p* *o* *s* *z* *u* *k* *i *w* *a* *n* *i *e*? co znaczy *r* *o* *z* *u* *m* *i *e*? Bez próby wyjaśnienia tych trzech pojęć nie uda się skierować myślenia tam, gdzie chce nas rzeczywiście doprowadzić, ku czemu się kieruje jako *myślenie najważniejszego*. Poniższa próba obejmie jedynie możliwe, współczesne znaczenie klasycznej formuły, a nie jej historyczne interpretacje. To, co zajmuje filozofię, dotyczy przede wszystkim teraźniejszości, tego, co istotne dla człowieka i jego myślenia dziś.***

*Fides quaerens intellectum* oznacza dla współczesnego filozofa przede wszystkim pytanie o możliwość poszukiwania rozumienia. W świecie, którego najwyższym wysiłkiem i zdobyczą często wydaje się być wątplenie, poszukiwania te mają inny charakter niż te sprzed wieków; trudno by odnaleźć ożywczy oddech w poszukiwaniach samej tylko racjonalności wiary, współcześnie potrzeba *ratio* przełożyć na *qualitas*. *Ratio* wiary nic nie znaczy dla żywego człowieka. Cóż komu po tym, że może zapisać drogę wiary (przekonania zresztą raczej) za pomocą reguł logicznych lub psychologicznych? To tylko pokazuje możliwość ludzkiego poznania lub motywacji, w wierze zaś idzie o co innego, o *przemianę siebie* – dowody, nawet najdoskonalsze, nie spowodują ani skoku w wiarę, ani nie przybliżą zbawienia. Wiara nie poszukuje *reguł* *rozumu*, lecz *rozumienia*. To właśnie ma na celu filozoficzna hermeneutyka wiary: odszukiwać momenty graniczne możliwości ludzkiego myślenia wiary, by doszukiwać się *qualitas*, która obejmuje człowieka w akcie wiary, a której uprzednio nie można spekulatywnie ustanawiać.

O ile udało się w jakimś stopniu określić współczesny kierunek *fides quaerens intellectum*, należy jeszcze dopowiedzieć, czym jest wspomniane *myślenie najważniejszego*. Ten Heideggerowski zwrot oznaczał *myślenie bycia*<sup>8</sup>, które było głównym, nowym zadaniem myślenia. Heidegger pytał o to, co jest rzeczą myślenia; kwestia ta przewijała się przez wszystkie jego najważniejsze prace. Z *Listu o humanizmie* czy odczytu *Co znaczy myśleć?*

<sup>8</sup> Por. Martin Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, tłum. Janusz Mizerski i Józef Tischner, w: *Filozofia współczesna*, red. Józef Tischner, Kraków 1989, s. 151-160.

płyną istotne intuicje: tym, co daje do myślenia, jest *bycie*, czyli to, o co człowiekowi w jego autentyczności chodzi najbardziej. Autentyczność poszukuje dla własnego usprawiedliwienia tego, co najbardziej bliskie, choć dla myślenia odległe. W tych poszukiwaniach, skoro nie dochodzi do tajemnicy *bycia*, odnajduje odsłaniające się miejsca ugruntowania, które jednocześnie są ikonami (Marion) samego *bycia*, zaś w optyce myślenia wiary – *Nieuwarunkowanego*. Ikony *Nieuwarunkowanego* przyjmują różne postacie, pozostające tym, co się odsłania jako nieskrytość pełni *objawienia*.

Przyswojenie takiego sposobu myślenia tego, co najważniejsze, przejęli inni myśliciele współcześni. Jednym z nich był Paul Tillich, którego zapytywanie o *ostateczną troskę* wiązało się z tym, co *Nieuwarunkowane* i z *mocą bycia*, zaś środowiskiem łączącym te zapytywania było *myślenie wiary* jako aktu wiążącego człowieka z tym, co dla niego najważniejsze. To zaś nie może być *po-myślane*, lecz musi zostać przyjęte w inny sposób – może nim być hermeneutyka wiary jako wysiłek rozumienia najważniejszego.

#### WIARA WYCZEKUJE PRZYMYSŁENIA – ROZUMIENIE WIARY

Hermeneutyka wiary jest żywym *przy-myśleniem*. *Przymyślenie* różni się od *pomyślenia* na polu dystansu. *Po-myśleć* można wszystko; w terminologii dialogików można powiedzieć: *ja–ono* jest obszarem *pomyślenia*. Można *pomyśleć* o wszystkim: o Bogu i o niebieskich migdałach, o miłości i o konstrukcji diody – wszystko to bez znaczenia osobistego. W podobny sposób *pomyśleć* można treść *objawienia*, co czyni scholastyka i jej późniejsze metamorfozy, zajmując się na przykład rozumowym dowodzeniem Boga. *Pomyślenie* nie musi mieć destrukcyjnego wpływu na *pomyślane*, ale nie przekłada się na *qualitas* egzystencji. *Przymyślenie* zaś znajduje się w obszarze *ja–ty*, o ile traktować to dialogiczne słowo–zasadę jako *modi* odniesienia do tego, co napotyka myślenie. Jest przyłgnięciem do treści i przez przełamanie dystansu nabiera *qualitas*: jest myśleniem tego, co ma znaczenie osobiste, egzystencjalne. Hermeneutyka wiary nie ucieka od problemu koła hermeneutycznego; częściowym jego rozwiązaniem jest właśnie *przymyślenie* jako *modi* drogi rozumienia wydarzającego się w ciągłym napięciu między uczestnictwem i dystansem. *Przymyślenie* w rozstrzygnięciach staje po stronie uczestnictwa i stamtąd czerpie wiarygodność. Stąd wynika następne zapętlenie: wiarygodność rozumienia wiary, możliwość jej komunikowalności jest ugruntowana w osobistym uczestnictwie podmiotu wiary, które samo w sobie nie jest wprost komunikowalne. Uczestnictwo w *objawionym* jest jednak możliwe do rozumienia.

Wiara w y c z e k u j e *przymyślenia* na dwa sposoby; po pierwsze, sama nie jest w żaden sposób myślą, jak nie jest myślą miłość, nadzieja czy wolność, lecz musi przystać do myśli, aby wypełnić swoją naturę, którą jest aktowość – to znaczy spełnić drugi sposób – objąć przez siebie całe *ja*. Wiara wspiera się myślą, a możliwe to jest dzięki dynamice *przymyślenia*, o której szerzej jeszcze będzie mowa.

Mowa tu o hermeneutyce filozoficznej; w istocie jest to pytanie o możliwość filozoficznej refleksji nad wiarą. Karol Tarnowski w swoim artykule o filozofii wiary Gabriela Marcela pisze: „Opis doświadczenia wiary jest nieodłączny od refleksji nad sposobami filozoficznego opisu wiary.”<sup>9</sup> Hermeneutyka wiary musi pytać o sam sposób zapytywania o świat wiary. W nim odnajdujemy kilka pól czekających na przemyślenie: pole napięcia między żywym doświadczeniem wiary a ludzką skłonnością do pytania o wszystko, co pojawia się w doświadczeniu (*pomyślenie*); pole filozoficznej pracy nad pomyślanym napięciem (*metoda*); tu zaś szczególnie: pole rozumienia wymykającego się rozumieniu *objawienia* oraz pole wypowiedzenia tajemnicy (*hermeneutyka*).

#### NIE TO – WIARA DOMAGA SIĘ ROZUMIENIA

Wiara w człowieku dokonuje się jako sens egzystencji. Sensowność aktu wiary opiera się na dwóch rozumieniach sensu: semantycznym i aksjologicznym.<sup>10</sup>

Sens semantyczny jest związany ze sferą *pomyślenia* i rozpatruje leksykę oraz gramatykę, jaka wyjawia się w objawionym przez (*re-*)*prezentację*. Sens aksjologiczny jest związany z *przymyśleniem* i dopełnia rozumienie *objawienia* jako *swojskiego*. Dopiero te dwa sensory dają całość: rozumienie sensowności własnej egzystencji w wierze.

Rozumienie jest nie zniewalającym uchwyceniem sensu *objawionego* dla *Dasein*. *Objawione* stoi na granicy ukrytego, *od-wracającego się* od rozumienia. *Aletheiczność* *objawienia* jest odkrywana w *przymyśleniu*. *Pełnia* rozbrzmiewającego w mowie *objawienia* zagłusza swoją mocą jego *całość*. *Objawione* wypływa z mocy prawdy, unosząc ją w sobie w pełni, nie wyczerpując jednak jej *całości*. Różnica między *pełnią* a *całością* jest wyrazem wierności *objawionego* względem swego źródła w sferze, która tu zostanie

<sup>9</sup> Karol Tarnowski, *Bóg filozofów*, Tarnów 2000, s. 151.

<sup>10</sup> Ogólny podział przejmuję równocześnie od Henryka Elzenberga i Karola Tarnowskiego.

nazwana jako τώ: przenosi ono pełnię porządku całości treści zawartej w źródłowej prawdzie (*Nieuwarunkowanym*), choć nie daje całości możliwych treści skrywających się poprzez *tajemnicę* (Marcel) będącą ciągłym *od-wracaniem się* od myślenia (Heidegger). *Pełnia* wypływająca z *całości* jako *objawione* jest mocą *wy-mowy*, tym, co napiera (*ex-pressum*) ku ujawnieniu treści wiary w języku świadectwa. *Przymyślenie* wzbudzone mocą prawdy, pragnąc rozumiejącej intymności – wyczekuje rozumienia w pokorze, by nie narzucić prawdzie własnej nie-mocy. To, co objawia się z *całości*, jest rozumiane jako *pełnia* części, pozostaje błyskiem prawdy.

U Miłosza odnaleźć można podobną intuicję (*Przywołanie do porządku*)<sup>11</sup>:

Ukazuje się,  
Ale nie to.  
Nazywa się,  
Bezimiennie zostaje.  
Dokonuje się,  
A niezaczęte.

Cóż to za *porządek*, którego nie można uchwycić? Pierwsze intuicje potocznego *przywoływania do porządku* wskazują raczej na coś mocno związanego z wymiarem aksjologicznym (*przywołanie kogoś do porządku* zazwyczaj oznacza chęć *przywrócenia go do, zaistniałej już wcześniej, postawy wyprostowanej*)<sup>12</sup> względem pewnego porządku wartości – przede wszystkim etycznego). *Postawa wyprostowana* jest wyrazem wyczekiwania i szacunku wobec tego, co objawia się i *od-mawia* swej *całości równocześnie*.

*Całość* objawia się w *pełni* – jak pisze poeta: *ukazuje się, / ale nie to*. W spotkaniu *całości* poprzez objawienie *pełni* w znaku rodzi się nieusuwalne w wierze doświadczenie *nie to*, doświadczenie nieadekwatności rozumienia i tego, ku czemu rozumienie się kieruje. Heidegger tropił *rzecz myśle-*

<sup>11</sup> Ks. Józef Sadzik we wstępie do *Ziemi Ulro* (Kraków 2000) przyrównuje Miłosza do Heideggera: [obaj] *będą ścigali niedostępne* (s. 22). To przyrównanie nie oddaje, jak sądzę, klimatu obu myśli; Heidegger zdecydowanie nie ściga niedostępnego, lecz obchodzi je tak, by nie podejść zbyt blisko. Miłosz jest tu rzeczywiście bardziej śmiały, choć jest dość powściągliwym poetą. Bez trudu u Miłosza daje się odnaleźć to, co w języku Heideggera pozostaje często zakryte: żywe zdumienie wobec τώ. Zdumienie szczególne, bo poetyckie, przechodzące, nie zmuszone przystawać, przez λέγειν i λόγος (zob. poniżej).

<sup>12</sup> Wyrażenie to skojarzone z postawą Pana Cogito: *Idź wyprostowany wśród tych, co na kolanach / wśród odwróconych plecami i obalonych w proch* (Zbigniew Herbert, *Przestanie Pana Cogito*).

*nia*; nad kartami filozofii Kanta przechodził do jakości rzeczy myślenia dla żywego człowieka. Pytanie o to, co jest właściwą rzeczą do przemyślenia. Heidegger wychodzi i skupia się na dwóch aspektach: znaczeniu rzeczy myślenia dla człowieka i możliwości *do-myślenia się* jej. Przywracając dwudziestowiecznej filozofii pojęcie *aletheicznego*, przywrócił pytanie o relację człowieka do prawdy w jej najbardziej osobistym wymiarze.

Prawda jako *całość* ukazuje się w swojej *pełni*, ale się w niej nie wyczerpuje; jest sobą w znaku, ale imię, które przybiera, jest pseudonimem do *do-myślenia*. Dokonuje się w akcie wiary jako źródło *qualitas*, ale wciąż pozostaje wybijającym źródłem.

#### WOŁANIE UWIĘZIONEGO ANIOŁA – WIARA DOMAGA SIĘ WYPOWIEDZENIA

*Jestem znamię!...* – woła człowiek ożywiony wiarą; *na-znaczony* z jednej strony własną niedoskonałością, z drugiej strony – pragnieniem wyjścia poza i ponad siebie; poza *ja*, by tam odnaleźć i odpowiedzieć na wezwanie wartości, które zawsze są tym, co inicjuje ruch wzwyż siebie. **W i a r a d o m a g a s i ę w y p o w i e d z e n i a**. To jedno z pierwotnych doświadczeń wiary, które często wyprzedza samo życie wiary w świecie ludzkim. Pisał Norwid w *Modlitwie*:

Jestem znamię!...  
Sam głosu nie mam – Panie – dałeś słowo,  
Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?

i dalej:

Twojego w piersiach mam i czczę anioła –  
To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła.

*Jestem znamię, lecz głosu nie mam* – czuję się szczególnie *na-znaczony*, wyczuwam jakąś szczególną sytuację, której stałem się uczestnikiem, sły-szę wszystkie głosy *prze-mawiające* jako sytuacja, lecz sam nie potrafię wymówić słów tej szczególnej sytuacji. Sytuacja wiary jest egzystencjalna, to znaczy, że nie wypełnia się do końca ani w sferze religijnej zewnętrzności (kultu, konfesji, emocji), ani w sferze poznawczej. Ze względu na towarzyszące wierze emocje lub pokorę poznawczą, człowiek wobec wiary mógłby powiedzieć z bezradności: *głos więźnie mi w gardle*. Sprawa jest dalece poważniejsza: *głos więźnie w myśli*. To stamtąd nie może się wydostać.

Głos–język powstaje pod naporem (*ex-pressum*), jaki czuje ze strony tego, co domaga się poprzez mowę wyjawienia najważniejszego.

Wymóg *wy-powiedzenia* ma dwa zwroty: subiektywny i intersubiektywny, przy czym pierwszy jest podstawowy i wyprzedza wszelką intersubiektywność wiary. *Wy-powiadanie* treści objawienia dla siebie jest niczym innym jak osobistą hermeneutyką wiary, jest podstawową funkcją rozumienia, czyli samorozumieniem, które staje się samoprojektowaniem *Dasein*.<sup>13</sup>

*Wy-powiadanie* wiary wobec świata jest wtórne, lecz jedynie w aspekcie myślowym; skoro wiara jest aktem, to jego wydarzenie się od razu obejmuje subiektywność i intersubiektywność. Akt wiary jest intencjonalnie *z-wrócony* ku światu, gdyż treść objawionego daje się jako osobiste wezwanie *akt-ywności*. Tę szczególną właściwość odnajdujemy w każdym *do-świadczaniu* wiary (co jest dane przez objawione), która zawsze jest próbą poświadczania objawionej treści (co jest od-dane światu przez podmiot wiary), a także w historycznych tekstach (por. poniżej w ustępie o wezwaniu Mojżesza). Akt wiary domaga się *wy-powiedzenia* poprzez język wiary (świadcstwa słów i czynów wpływających ze zintegrowanego *ośrodka aktu wiary*<sup>14</sup>).

Wiara nie może obejść się bez hermeneutyki. Akt wiary jest autentycznie hermeneutyczny. Wiara bowiem ma charakter nie tylko diadyczny (jest relacją między objawionym i podmiotem wiary), ale – poprzez istnienie między ludźmi – jest dialogiczna, jest wydarzeniem się mowy wiary.

### TY BĘDZIESZ MÓWIŁ. MOWA I JĘZYK

Mowa jest założeniem języka. Język mowy wiary to *περ ατισμένον*, to, co wypowiedziane, a ściślej: to, co oznaczone<sup>15</sup>. Mowa jest *za-wiązaną* treścią, która w stanie wiary domaga się *roz-wiązania*, odbywającego się poprzez język. Język nie istnieje, o ile pierwotnie wobec niego nie wynurzy się z ludzkiej *ekstencji* mowa. Człowiek jako istota *ekstyczna*, wystawiająca się na prawdę objawiającą się w sensach, realizuje się poprzez akty osobowe i mowę, która pojawia się jako możliwość pokładania treści aktu w egzystencję.

<sup>13</sup> Por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. 2 uzupełnione, Warszawa 1998, s. 91 n.

<sup>14</sup> Por. Max Scheler, *Fenomenologia wiary*, przeł. Jan Garewicz, „Znak”, nr 464.

<sup>15</sup> Por. Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. Janusz Mizera, Kraków 2002, s. 216 n.

Nawet w potocznej rozmowie słysząc echo pierwotności mowy: *coś przemawia przeze mnie*, ale i *coś przemawia mi do rozsądku*<sup>16</sup>. Obie wypowiedzi przynoszą dwa aspekty mowy, przy których warto na chwilę zatrzymać uwagę.

Kiedy wypowiada się o sobie lub innym zdanie: *przemawia przeze mnie...* – mamy na myśli taką sytuację, w której to, co wypowiedziane, nie pochodzi z wypowiadającego, lecz jedynie dzięki niemu jest dane światu i samemu wypowiadającemu jako w *pełni* uświadomione. Mamy tu do czynienia ze szczególnym rodzajem przeświadczenia, odnoszącego się w całości do transcendensu, który ujawnia się jako moc poprzez mowę w języku. Moc w takich przypadkach nie musi mieć charakteru absolutnego, skoro najczęściej przemawia to, co zaprzecza absolutności (*nieuwarunkowanemu*) – pycha, zawiść, żądza *etc.* Niezależnie od tego, jaki charakter ma napierająca moc, doświadczana jest owa pierwotność mowy względem myśli i języka. Uświadomienie charakteru mocy wyjawiającej się w języku jest zadaniem psychologii (motywacje) i filozofii (aksjologia) – oba kierunki badań muszą się jednak oprzeć na hermeneutycznej analizie przekonania (w ich szczególnym przypadku: wiary *faith*).

Z kolei, kiedy wypowiedziane jest zdanie *przemawia mi do rozsądku...* – to znów idzie o coś w jakiś sposób zewnętrznego w stosunku do mojego rozsądku, jednak nie absolutnie; to, co *prze-mawia*, jest naciskiem, któremu rozsądek nie daje oporu. Rozsądek może dawać opór ze względu na wolność, w której perspektywie nie mieści się to, co rozsądkowi dane, lub ze względu na *obcość*. *Obcość* jest przeciwieństwem *swojskości*; *obcość* nie jest oznaczeniem tego, co przychodzi z zewnątrz, lecz tego, co nie zostało uznane za *swojskie*, co dla rozsądku, oznacza: usłyszane w sposób zrozumiały. To, co *przemawia* do rozsądku, jest *napierającą* treścią objawienia pokładaną w mowie i stamtąd *roz-wiązującą* się w języku. *Napieranie* (*ex-pressum*) jest funkcją mocy objawienia, które może zostać przejęte przez *Dasein* jako *swojskie*, o ile jego wolność nastrojona jest na odpowiedni rodzaj mocy. Nastrojenie na polu wolności jest związane z *wyboorem fundamentalnym*<sup>17</sup> i jest warunkiem uruchomienia diadycznego wydarzenia wiary. Przejęcie się treścią objawienia jest wynikiem ekstycznego otwarcia się na jej moc, która porusza mowę, *kładąc* w nią *pełnię* z *całości* prawdy.

<sup>16</sup> Rozsądek jako możliwość wolnego wyboru przyjęcia lub odrzucenia *objawiającego* się.

<sup>17</sup> Tematowi wyboru fundamentalnego jako wyrazu *opcji fundamentalnej* w polskiej literaturze filozoficznej nie poświęcono zbyt wiele miejsca. *Opcja fundamentalna* jest terminem rozpracowanym przez Maurice'a Blondela, m.in. w *L'Action*. Ta tematyka jest w filozofii wiary istotna – tu nie ma jednak miejsca, by ją szerzej omówić.

Mowa nie jest żadnym *głosem wewnętrznym*. Mowa jest tym, co porusza słuch do słuchania, tym, co nastraja ludzkie słuchanie na to, co przemawia spoza człowieka. Doświadczenie mowy jest podobne do tego, które odnajdujemy w Księdze Wyjścia. Jeden po drugim, znajdujemy dwa opisy: doświadczenia mowy wiary<sup>18</sup> i wiarygodności języka wiary płynącego z mowy<sup>19</sup>. Chodzi o objawienie się Mojżeszowi Boga poprzez płonący krzew.

Objawienie jest podwójnie zapośredniczone: przez widzialną postać anioła, przez którego Bóg *dochodzi do głosu*<sup>20</sup>, oraz przez płonący krzew. Bóg nie przemawia przez krzew, lecz przez anioła. Zapśredniczenie ma też dwa wymiary: s k u p i e n i a uwagi na objawiającym się w znaku i zatrzymanie jej poprzez głos. Tym, co wybrzmiewa w zapośredniczonym głosie, jest mowa objawiającego się.

Co słyszy Mojżesz? Nie jest to ani jego głos, ani żaden głos dochodzący z otaczającego świata. To, co jest w mowie pierwotne, to jej wymiar osobisty – *ek-sistente* uchylenie się na to, co wytrąca z zapomnienia siebie, umożliwia mowie trafić do *ja*, do obecnego i przytomnego podmiotu. Wezwanie *Mojżesz*, *Mojżesz*! i odpowiedź *Oto jestem!* są powtórzeniem pierwotnego wezwania (Rdz 3,9), jakie kieruje Bóg do człowieka w jego rzeczywistej kondycji, to znaczy winy. Kategoria winy jest tu być może w jakimś sensie decydująca: poczucie winy powoduje, że człowiek jest gotowy zareagować na wezwanie, które go przerasta; powoduje *po-winność* odzewu na przerastające, pierwotne wobec niego wezwanie. Człowiek naznaczony winą kieruje się w stronę tego, co przedstawia mu się jako nie-winne, zatem *godniejsze* lub w *pełni godne* być wysłuchanym i przyjętym jako *lepsze*.

Wezwanie jest zawsze osobiste, kierowane do *ty* przez prezentujące się objawiające. Każde wezwanie wiary jest w swej aktowej naturze jednocześnie prezentacją objawiającego się (co hermeneutyce wiary odsłania się w porządku myślowym jako re-prezentacja<sup>21</sup>, gdyż prezentacja jest możliwa jedynie w akcie). Tak jest w mowie wiary: objawiające *wzywa* poprzez swoją prezentację, nie jest nieme i rozkazujące przez znaki. Objawiające *wylania się* z *aletheicznej* prawdy w spotkaniu. Konieczne jest uściślenie

<sup>18</sup> Wj 3.

<sup>19</sup> Wj 4, 1-17.

<sup>20</sup> Bóg Biblii *dochodzi do głosu* poprzez widzialne znaki, szczególnego jednak, *obejmującego* rodzaju; obok płonącego krzewu odnajdujemy np. obłok objawienia na Górze Tabor (Mt 17, 5) czy obłok na Górze Synaj (Wj 19, 9). Na aspekt *obecności* wskazuje fragment z Wj 13, 21 – znak jako *prezentacja* to zatem jednocześnie objawienie *treści* i *obecności*.

<sup>21</sup> Por. *Co znaczy myśleć?*, dz. cyt., s. 159 n.

*spotkania*: nie musi być ono osobowe; może się zdarzyć – i najczęściej się zdarza – że objawiające się wartości stają same, bez boskiego gwaranta. Takie nieosobowe spotkanie jest równie zobowiązujące, gdyż istotą spotkania są bliskość i przejęcie przychodzącym, a nie *osobowość*. Wezwanie *wy-darżające się* w spotkaniu objawiającego się jest zawsze homogeniczne. Mędrcy Talmudu uczą: *Jeden anioł nie spełnia dwóch poselstw*<sup>22</sup>. To, co objawia się w swojej (*re-*)prezentacji, jest pełnią treści wiary wyłonionej z *wzywającego* τώ.

Osobiste wezwanie domaga się osobistej reakcji – odpowiedzi (przejęcia) lub odrzucenia. Jeśli reakcją jest odrzucenie, nie wpływa to na *jakość* egzystencji. Spotkanie objawionego nie musi wyprowadzać wezwanego na scenę dramatu, może zostać zignorowane. Odpowiedź zaś jest źródłem ryzyka; podjęcie wezwania nie jest aktem błahym. Moc objawienia tego, co dla człowieka stanowi *troskę ostateczną*, o co chodzi mu najbardziej, trafia w autentyczność *Dasein*; jest jednocześnie *napierającą* mocą, której nie można ujarzmić. Stąd *męstwo bycia* u Tillicha jest tak bliskie *męstwu wiary*: skok w wiarę (Kierkegaard) jest granicą między *vanitas* a *qualitas*, odkryciem własnej autentyczności *wy-pełnionej* treścią objawienia z prawdy. Osobista hermeneutyka pozwala dostrzec, że wiara nie jest ryzykiem utraty siebie, upadkiem z autentyczności, lecz właśnie podniesieniem jej do nowej *qualitas*, wobec której autentyczność bez wiary przedstawia się jako *marna* (co oznacza jej ubogi sens). Ryzyko wiary wiąże się także z odpowiedzialnością za utrzymanie przejętej *qualitas* i za powierzoną *pełnię* prawdy. To ostatnie jest egzystencjalnie najgłębsze i najbardziej wymagające. Noszenie śladu prawdy wybija z obojętności – *wzywa* do wierności i świadczenia. Bóg mówi Mojżeszowi: „Ty będziesz mówił do niego i włożysz słowa w usta jego, a ja będę z ustami twoimi i z ustami jego [Aarona] i pouczę was, co macie czynić.”<sup>23</sup> Ty będziesz mówił, to znaczy również: ty weźmiesz odpowiedzialność za słowa, które przełożysz w usta innego. *Kto czytał list, niech będzie jego posłańcem*<sup>24</sup> – skoro znasz wezwanie objawionego, stałeś się uczestnikiem i świadkiem tajemnicy powierzonej w akcie prezentacji objawionego, jesteś w *po-winności* świadczenia.

Świadczenie nie przebiega w prostej linii od posłyszenia wezwania treści do jej wypowiedzenia. Po drodze może je spotkać zwątpienie lub nawet załamanie, to jednak nie niweluje mocy, jaką obdarzona jest mowa wiary. Bierze się ona z unoszącego ją drgania wzbudzonego przez napię-

<sup>22</sup> Bereszit Rabba 3.

<sup>23</sup> Wj 4, 15.

<sup>24</sup> Bawa Mecyja 83.

cie między skrytością a nieskrytością. Analiza ekspresji mocy mowy jest hermeneutyką wiary. Może ona usystematyzować pola wyłaniania się treści wiary. Każdy z proponowanych opisów pól jest jedynie *zwróceniem uwagi*, jaka udziela się w *przemyśleniu* wiary. Owe pola hermeneutyczne w porządku aktowym, to znaczy takim, w jaki może je ująć rozumienie, myśląc od źródła wiary, są cztery:

## a) τὼ

Τὼ – rodzajnik nieokreślony.

Τὼ, z wszelkimi znanymi zastrzeżeniami, jakie budzi w trzeźwej myśli nazywanie tego, co jest źródłem objawienia, jest miejscem odnajdywania prawdy w jej nieskrytej otwartości. Prawda ta jest gwarantem istnienia treści wiary, to znaczy treści absolutnie zobowiązującej do *po-świadczania*. Prawda treści nie dotyczy wprost kwestii ontologicznych, nie potwierdza wprost istnienia ani jego sposobu, lecz jest gwarantem możliwości przyjęcia treści jako *swojską*; *swojskie* może być jedynie to, co zostaje do siebie przyjęte i zostaje wyrażone przez oczekiwanie (bliskie *pragnieniu* u Lévi-nasa). Prawda treści wiary jest pochodną prawdy przeżytej w akcie pierwotnej afirmacji i ma znaczenie eks-intencjonalne, to znaczy jest prawdą, która kieruje się na otwierający się podmiot wiary, świadomy tego, że to właśnie na i dla niego się otwiera.

Treść wiary jest jedna, homogeniczna, a jednocześnie polinomiczna. Treść wybrzmiewa w mowę jako całość, tak jak cała jest pieśń. W pieśni odnaleźć można wiele melodii i rytmów – ale słycać ją jako pieśń w całości. Treść wiary jest sobą tylko jako całość, w której odnaleźć można jej różne plany, a te są o tyle planami treści wiary, o ile znaczą jedynie w całości. Treść wiary nie jest sumą jej elementów, lecz jakby materiałem utkanym z nici, które znaczą o tyle, o ile tworzą jedną tkaninę. Pojedyncze elementy wchodzą zawsze w relacje z innymi. Nie sposób na przykład wierzyć w *rachmones* – boskie miłosierdzie, nie wierząc równocześnie w moc przebaczenia, czy pozytywne znaczenie aktu miłosierdzia dla mnie samego. Jednocześnie wiara w boskie miłosierdzie jest sensowna o tyle, o ile zawiera się w wierze w bóstwo udzielające miłosierdzia.

Widać, jak rozbudowuje się treść wiary. Rozbudowuje się w sensowną, harmonijną całość, fundowaną na jednej prawdzie scalającej elementy w jedno. Rozlega się w τὼ, gdzie jeszcze brak rozróżnień – objawione jeszcze nie jest objawionym, lecz *sobą w całości*. Wyłania się dopiero w λόγος, jako ἁλλήθεια, to znaczy ujmując w sobie prawdę i *prze-ktadając* do mowy, nie roniąc jej tajemnicy.

b) λόγος<sup>25</sup>

Mowa jest miejscem *po-ktadania* treści wiary, jakie mogą zostać przyjęte jako *swojskie*, to znaczy takie, które przychodzą jako inne i zostają jako inne przyjęte do domostwa *Dasein*.

Mowa jest początkiem zwracania się objawionego ku światu; w niej zaczyna się osobista *prze-mowa* wiary, ale jednocześnie przez fakt zwrócenia się ku światu – rozpoczyna się dramat *od-mowy* i *od-wracania* się tego, co w objawieniu się *z-wróciło* w aleheicznym prześwicie ku człowiekowi.

W mowie zostają *po-ktadzone* w całości owe *nici materiału* jako *krucha pełnia*, którą wola bierze do siebie jako taką. Rozumienie nie dokonuje jednak naruszenia *całości*, by dopasować do swoich możliwości: *pełnia* objawia się na jej miarę, pociągając jednocześnie w stronę skrytej *całości*. To, co mowa utrzymuje w sobie jako *pełnię*, język musi przejąć jako *cząstki*, gdyż jest u b o ż s z y o b o g a c t w o środków wypowiedzi; język musi rozwiązać mowę, by rozdzielić ją między swoje możliwe wypowiedzi.

Mowa zasadniczo wymyka się kategoriom czynności (głosu) i bierności (posłuchania). Objawione ujawnia się w mowie w taki sposób, że ją porusza aktem prezentacji. Drganie *niew warunkowanego* w mowie jest ujawnianiem *pełni* jego sensu, który z kolei zostaje odszukany przez język.

## c) λέγειν

Dla hermeneutyki wiary sfera λέγειν jest najistotniejsza i wymaga szczególnie subtelnego i rozległego badania; tu jednak zostanie przedstawiona jedynie jako jedna ze sfer obejmujących drogę rozumienia w wierze.

Λέγειν to miejsce *prze-ktadania* tego, co z τὼ pokładło się w λόγος jako treść objawienia oczekująca rozumienia. *Przekładanie* jest możliwe jedynie wtedy, kiedy może zostać przełożone z jednego na drugie w konkretnym *modi*. Treść objawionego *po-ktadziona* w mowie zostaje *prze-ktadziona* na język w *modi* rozumienia. To oznacza *rozumieć mowę*.

Pomiędzy mową a językiem dokonuje się hermeneutyczny skok: od świadomości tego, co jako objawione domaga się wyjawienia, do wypowiedzenia tego, co dzięki mowie dochodzi do języka. Przykładem tego może być ewangeliczne: *Niech wasza mowa* [jako język – przyp. D.Z.] *będzie*

<sup>25</sup> λόγος i λέγειν są pojęciami przejętymi z pism Heideggera; nie są dalszą interpretacją jego zawilego i nie zawsze jasnego wykładu, lecz jedynie przyjęciem ogólnego znaczenia obu greckich pojęć dla celów niniejszego szkicu. Por. *Odczyty i wykłady*, dz. cyt., s. 183-204.



*tak tak nie nie*<sup>26</sup>. Język wiary, pobudzany mocą objawionego, dąży do jednoznaczności wypowiedzianych znaków.

Δέγειν nie jest taśmowym *przekładaniem* z mowy, lecz miejscem, w które mowa *wy-kłada* treść objawionego. Język mowy nie jest radykalnym *continuum*, ciągłym brzmieniem głosek, wyrazów i zdań. Jest *continuum* na wzór utworu muzycznego. Język utworu muzycznego jest *eks-presją* mowy, która nie obejmuje sobą jedynie tego, co werbalne. Mowa jest założeniem języka, lecz język słowa jej nie wyczerpuje. Dlatego to, co filozofia egzystencji nazywa *mową*, znajduje swoje *roz-wiązanie* również w muzyce czy malarstwie<sup>27</sup>.

Język mowy wiary na równych prawach obejmuje to, co słyszalne jako treść, i to, co słyszalne jako cisza, czyli pauza. Dopiero w takim języku może zostać wypowiedziane *pełne zdanie* obecnego człowieka, w którym przeplatają się wątplenie, wiara, siła i upadanie.

Pośród innych istnieją takie wypowiedzi wiary, które stają się swoistymi dominantami. Pojęcie dominanty znane jest sztukom manualnym, architekturze i muzyce. Dominanty w języku wiary rozbrzmiewają w *sytuacjach granicznych* (Jaspers). To one stają się sprawdzianem, ale też motorem wiary; stawiając człowieka na skraju możliwości przeżycia i rozumienia, wzywają go do jednoznacznego podjęcia treści wiary lub jej odrzucenia. Dominanty – co jest również częścią hermeneutycznej analizy – są dla świata pierwszorzędnym obrazem wiary człowieka.

d) 'o

'O – rodzajnik o k r e ś l o n y.

'O jest obszarem słowa wiary, a przez jego źródło – znakiem prawdy w świecie. Słowo–znak, różne od *symbolu* ze względu na intencjonalną *jedno-znaczność*, różne od *szyfru* (Jaspers) przez zwrot przemawiania.

Słowo–znak to πεφρατισμέων – to, co *o-znaczone*<sup>28</sup>. Oznaczone zostaje w świecie to, co zostało *prze-kładzione* do języka z mowy, by odnaleźć w świecie swoje miejsce, z którego będzie mogło rzeczywiście znaczyć. Znaczyć to dwa profile: semantyczny i aksjologiczny. *Znaczyć* semantycznie to co najmniej pozostawiać ślad indywidualnej rozpoznawalności *po-*

<sup>26</sup> Mt 5, 37.

<sup>27</sup> Jednocześnie jasne wydaje się, że nie każdy utwór muzyczny, nie każde dzieło manualne – jak nie każda rozmowa – jest sposobem *roz-wiązania* się mowy. Z tego miejsca hermeneutyka egzystencjalna wychodzi ku estetyce, *scil.* ku analizie estetyczno-egzystencjalnej dzieła sztuki.

<sup>28</sup> Por. *Odczyty i wykłady*, dz. cyt., s. 208 n.

*śród rzeczy wielu* (Cz. Miłosz, *Miłość*). Słowo–znak wiary jako to, co wypowiedziane w trakcie *przemowy* wiary, uzyskuje swój sens dzięki *ex-pressum* napotykanemu świat, dla którego każdorazowa wypowiedź wiary jest nowym wyzwaniem rozumienia. Semantyka słów *po-świadczających* o treści wiary rodzi się w diadzie mowy objawienia i opierającego się świata. Wiara niczego napotkanemu światu nie narzuca, dlatego narażona jest na niebezpieczeństwo przeoczenia, niezrozumienia czy niedoceny. Świat zaś skazany jest na przyjmowanie wielu wiar, a to pomiędzy chaosem innych faktów. Zainteresowanie (*inter-esse*<sup>29</sup>) wiarą wzbudza profil aksjologiczny: *znaczyć* to nadawać godność w świecie, który jest w *od-mowie* godności – ale jej wypatrującym. Ten profil dopełnia możliwe rozumienie wiary dzięki odsłonięciu w rozpoznawalności *znamienia*.

'O jest zawsze świadectwem; *po-świadczaniem* uprzedniego (w porządku myślowym) i teraźniejszego (w porządku aktowym) *do-świadczania* prawdy uwalniającej treść wiary. Co to znaczy *po-świadczać*? Czym jest to, co często nazywane jest świadectwem wiary? Słychać czasami inne zdanie: *dawać świadectwo prawdzie*. Oto właściwe zdanie. Akt wiary, który wypełnia się w obrębie 'o jest drogą *po-świadczania* prawdy, a *implicite* samego siebie. Dać świadectwo wierze, to znaczy dać świadectwo treści wiary, którą przejmuje się *ek-sistennie*, wyczekując jej udzielenia z mocy *aletheicznej* prawdy wychylającej się ze skrycia tów.

'O jest obszarem oporu świata wobec objawionego. To właśnie ów opór jest źródłem hermeneutyki. Doświadczenie oporu świata wobec objawionego, które stanowi *troskę ostateczną*, staje się wyzwaniem do jej usprawiedliwienia w świecie. Staje się również sprawą usprawiedliwienia człowieka zintegrowanego z objawionym. 'O jako obszar oporu i świadectwa jest sceną dramatu wiary w świecie.

#### ZEBRANIE SPRAW – DYNAMIKA WY-MOWY I OD-MOWY

Dynamika wiary opiera się na *ex-pressum* mocy objawionego. *Ex-pressum* jest wydarzeniem się wiary w aspekcie jej rozumienia. Wydarzenie to obejmuje:

tów, czyli obszar *całości* treści wiary, będącej jednocześnie treścią wezwania do wypowiedzenia i źródłem mocy zobowiązania. Tów nie ukazuje się samo z siebie, lecz jedynie przez mowę odkrytą w osobistym wezwaniu wobec słuchającego *Dasein*.

<sup>29</sup> Por. *Co to znaczy myśleć?*, dz. cyt., s. 152.

λόγος, czyli miejsce, w które może się *po-kłaść* i wybrzmiewać *pełnia* treści wiary jako mowa.

λέγειν, czyli to, co mowa *prze-kłada* z siebie w *cząstkach* w język jako to, co może *przełożyć* z aletheicznej oczywistości w każde ze znaków.

'O, czyli słowo–znak w opierającym się świecie.

*Wy-mowa* tego, co objawione przez wiarę, droga rozumienia od *tów* do 'o jest procesem uobecniania się *objawionego* w świadomości *Dasein*. Droga prowadzi od ciszy do głoski, od wyczekującej bezradności w obliczu *objawionego* do objęcia jego części i z powrotem poprzez *od-mowę* do tęsknej nadziei objawiającego się w ciszy – jakby powiedział Tillich – Nieuwarunkowanego.<sup>30</sup>

*Wy-mowa* objawionego w wierze jest nauką mowy wiary, nauką *wymawiania* imienia objawionego ze względu na troskę o siebie i nauką *wymawiania* własnego imienia we wzywającej mocy *objawiającego się* jakotów.

*Wy-mowa* jest jednocześnie: powodowana *ex-pressum*, jako mocą, dzięki której objawione dochodzi do świata, oraz warunkowana *od-mową*, która jest wyzwaniem dla rozumienia. *Od-mowa* jest zwrotem, gdzie kieruje się rozumienie wiary, podążając przez kolejne stopnie *od-mowy*, aż do nieprzekraczalnego progu *od-wracania się* prawdy wiary w obszarze *tów*. Tym zaś, co pozwala utrzymywać próbę rozumienia i poczucie sensu wiary, jest nadzieja, która samoistnie lokuje się na granicy *λόγος* i *tów*.

### SŁUDZY CIĘŻKIEGO JĘZYKA

Teologia i filozofia wiary są jedynie językami, a nie mową. Teologia, u której podstaw leży pragnienie odnalezienia możliwości wypowiedzenia wiary, jest nieuchronnie zagrożona zaciemnianiem świata wiary – tym bardziej, im bardziej ma skłonność do przyjmowania formy ortodoksyjnej religijności, czyli odwracającej się od żywej wiary, a zwróconej ku obiektywnej wiedzy o regułach wiary. Teolog, przemyślając się wierze religijnej, stoi wobec jej objawienia w poczuciu własnej niewystarczalności, jak Mojżesz skarżący się Bogu: „Proszę, Panie, nie jestem ja mężem wymow-

<sup>30</sup> Paul Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1994. Tillich operuje pojęciem *Nieuwarunkowanego* w obrębie filozofii religii, jego myślenie jest jednak z gruntu egzystencjalne; to, co *Nieuwarunkowane*, jest wskazaniem zasady boskości, ale samo w sobie jest obszerniejsze i zapewne może mieścić wszystko to, co jest treścią objawienia w wierze.

nym, nie byłem nim dawniej, nie jestem nim teraz, odkąd mówisz do sługi swego, jestem ciężkiej mowy i ciężkiego języka.”<sup>31</sup> Jednocześnie czeka i ma nadzieję na Bożą odpowiedź: „Ja będę twoimi ustami i pouczę cię, co masz mówić.”<sup>32</sup>

Także filozofia wiary jest nieustannym zmaganiem; przede wszystkim z kolejnymi językami zawłaszczającymi mowę. Filozof wiary wyraźnie odczuwa pokusę postawienia autonomii namysłu, *de iure* odciętego od pomocy boskiego Absolutu, nad autonomią przedmiotu namysłu. Język może chcieć zagarnąć mowę wiary, to znaczy sam chciałby stać się mową. Stąd najpilniejszym zadaniem filozofa jest nieustanne pogłębianie rozumienia języka, jakim się posługuje, odnosząc go do mowy; do tego jednak niezbędna jest pozafilozoficzna wrażliwość odczuwania współmierności mocy mowy i siły tworzonego języka. Język silny, ale akohorentny wobec mocy mowy, jest krasomówstwem, może stać się swego rodzaju *propagandą wiary*; z kolei język słaby, nie oddający w sposób wystarczający swej źródłowej mocy, może stać się karykaturą mowy, okazując jedynie jej subtelność i nieuchwytność, nie wskazując jednak na to, co w mowie najistotniejsze: moc *prze-mawiania*. Pierwsze niebezpieczeństwo spełnia się w wypadku ideologizacji bądź myślenia skrajnie systemowego, drugie prowadzi do irracjonalizmu, wyrażającego się często poprzez emocje jako jedyne wyrazy wiary.

Mimo wszystkich niebezpieczeństw, jakie im zagrażają, to właśnie teologia i filozofia wiary są tymi tropami wypowiedzi o wierze, przez które mowa wiary najskuteczniej może dojść w świecie do rozumienia. Zaś – przywoływana niejednokrotnie – poezja w szczególności, a sztuka w ogóle, nie są *wypowiedziami o wierze*, lecz (o ile w ogóle) *wypowiedziami wiary*. Stąd rozpatrywanie na jednej płaszczyźnie prawomocności wypowiedziania przez filozofię a l b o przez poezję – jest pozbawione sensu.<sup>33</sup> Filozofia i poezja nie są komplementarnymi sposobami wypowiedzi; traktując o tym samym, odnajdując moc w tej samej mowie, nie są porównywalne. Filozofia nie może być *świadectwem wiary*, bo traci wtedy swój wymiar filozoficzny, nie jest już *przymysleniem*, lecz bezpośrednim wyjawieniem (*expositio*).

<sup>31</sup> Wj 4, 10; tłumaczenie w Biblii Tysiąclecia oddaje dopełniające znaczenie, które zostało również przywołane powyżej: *Ociężały usta moje i język mój zesztyniał*. Ta sama intuicja zawarta jest w przywoływanym powyżej wierszu Norwida.

<sup>32</sup> Wj 4, 12.

<sup>33</sup> To stwierdzenie nie wyklucza włączania w filozofię poezji jako języka świadectwa, języka o wiele bardziej delikatnej strukturze – przez co też bliższego strukturze samej wiary – wreszcie języka kierowanego do obu Pascalskich porządków: serca i rozumu. Filozofia (jak i teologia) dzięki podjęciu poezji w ramach namysłu staje się żywsza, nabiera bardziej ludzkiego wymiaru i dąży do pełniejszego przyjęcia.

Poezja zaś nie może być *explicatio*, lecz jedynie *expositio*, tym, co wyjawia w języku najbliższym mowie to, co w niej *pokładzione*.

Hermeneutyka wiary jest myśleniem wiary w świecie, jest ludzkim sposobem rozumienia wezwania zawartego w treści objawienia. Ostatecznie zaś, jak cała filozofia, jest nieustanną próbą zrozumiałego opisu tego, co nie podlega opisowi jako *całość*; jest *przymyślaniem* się tajemnicy i wmyślaniem się w dystans między *τὸ* i *ὁ*, w pełnię zdania człowieka.

### Summary

*Philosophy of faith* is always an essay on thinking that has to uncover what is the most vital in a man's existence. More than that, it has to find itself as thought that responds to human's questions and put that question into a man who is asking about himself and his acts. So, every analysis, despite their philosophical sources, cannot lay the deepest sources in *terms*, but they have to find it even deeper – in *terms' ground*, that's *u n t r a m p l e d*, but fertile. This article is a map kind of such field. Concept that is shown here is based on hermeneutical believing, that understanding, different from explaining, is uncovering human's situation when his *does belief*, when his whole world, his goals and hope are rooted in his *faith*. Reading the „map” we have to recognize points: question „where? from?” *faith* comes and how does it stamp its sign in humans' world. We have a whole process that leads from *revelation* to *testimony* – we describe stages of this process by *terms*, but we have no rights to treat it as a final way of description. The tension between *revelation* and words the one, who believes on his *faith*, is *transposing* into *relation* speech – language. This is the moment of hermeneutical inspiration: how to understand the tension and its objects – this is *inverted* direction of the same thought: how to put in philosophical *terms* experience that seems to defend against any description. Cautious vocabulary, taken and formed in the article, is *inspired* – just as thought itself – by philosophy of Martin Heidegger, hermeneutists (Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer) and dialogists (Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas). Separate inspiration comes from two polish thinkers: Józef Tischner with his *religious thinking* and Karol Tarnowski, who gave back philosophy of faith into polish philosophy at all nowadays.

DAWID ZMUDA studiował filozofię na kilku polskich uczelniach, zajmuje się analizą aktów egzystencjalnych, w szczególności filozofią wiary.  
E-mail: d.zmuda@op.pl

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

PIOTR DUCHLIŃSKI

### W ZWIĄZKU Z ABSOLUTYZMEM APRIORYCZNYM

B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmana*, Wrocław 1999

Przeglądając ilość obecnie publikowanych prac z zakresu filozofii, choćby tylko na rynku polskim, można zauważyć, iż większość z nich poświęcona jest szeroko rozumianej problematyce etycznej. Nie jest to sytuacja przypadkowa. Współczesny człowiek żyje w społeczeństwie, które socjologowie moralności określają jako ponowoczesne. Jego znamioną cechą jest pluralizm aksjologiczny, którego pozytywnym aspektem jest to, że każdy może sobie wybrać taki system wartościowania, jaki odpowiada jego subiektywnym zapotrzebowaniom, ponieważ pluralizm stawia na wolność oraz tolerancję. Ma on także swoje wady, może bowiem prowadzić do dezorientacji w panujących systemach wartościowania. Przeprowadzane coraz częściej przez socjologów moralności empiryczne badania społecznej percepcji wartości potwierdzają przypuszczenia niektórych aksjologów o społecznej dezorientacji, zagubieniu w proponowanych przez różne systemy strategiach wartościowania. Stan permanentnej dezorientacji zdaje się jednak klócić z „aksjologiczną naturą człowieka”.

Wyrazem takiej świadomości są pierwsze słowa pracy B. Trochimskiej-Kubackiej *Absolutyzm aksjologiczny*. We wstępie autorka podkreśla doniosłe znaczenie refleksji nad wartościami nie tylko dla filozofii, lecz także dla samego człowieka. „Nie ulega wątpliwości – pisze – że zarówno w naszym życiu, w każdej epoce, wartości odgrywają ogromną rolę niezależnie od tego, czy stanowią punkt odniesienia naszych działań twórczych, poznawczych, czy też

ulegają zniesieniu i »przewartościowaniu«. Im większe znaczenie – konkluduje dalej – w naszym życiu, w kulturze chcielibyśmy przypisać wartościom, tym silniejsza okazuje się konieczność określenia ich ważności, stanowiąca wyzwanie filozoficzne” (s. 7). Autorka za przedmiot swoich analiz wybrała absolutyzm aksjologiczny w ujęciu H. Rickerta, M. Schelera oraz N. Hartmana. „Przypomnienie uniwersalizmu i aprioryzmu w pojmowaniu wartości oraz przywołanie sformułowanej z tego punktu widzenia krytycznej argumentacji odnoszącej się do filozofii życia, naturalizmu, pragmatyzmu i wszelkiego typu relatywizmów w ujęciu wartości pozwoli raz jeszcze spojrzeć z innej perspektywy teoretycznej na sytuację nam współczesną, na kwestię ujęcia wartości w dzisiejszych odmianach relatywizmu (...)”

Praca Trochimskiej-Kubackiej liczy 126 stron, zawiera cztery rozdziały, w których autorka podejmuje się krytycznej rekonstrukcji absolutyzmu aksjologicznego w ujęciu Rickerta, Schelera oraz Hartmana.

Teżą wyjściową recenzowanej dysertacji jest założenie, iż absolutyzm aksjologiczny to paradygmat, w którego skład wchodzi różnego rodzaju teorie. Paradygmat ten proponuje określony system wartości i strategię wartościowania. Paradygmaty cechują się zmiennością. „Gdy bowiem śledzimy rozwój europejskiej aksjologicznej myśli filozoficznej, możemy w niej odkryć i wyartykułować następującą prawidłowość, »mechanizm« zmian: po okresach szczególnego nasilenia się tendencji relatywistycznych, psychologicznych w pojmowaniu wartości (przewartościowania wartości, dezintegracji aksjologicznej) następowały okresy powrotu do aprioryzmu wartości” (s. 10). Autorka, powołując się na historię filozofii, w dalszej kolejności ogólnikowo (rozdz. 4) podaje przykłady takich zmian paradygmatów (dodając nawet wykres).

Zasadniczo można wyróżnić dwa takie paradygmaty – e m p i r y s t y c z n y i a p r i o r y s t y c z n y. Ten pierwszy związany jest zawsze z takimi stanowiskami jak subiektywizm, relatywizm, sytuacjonizm, ten drugi zaś łączy się z obiektywizmem i absolutyzmem.

Zasadniczo w pracy autorka skupia się na eksplikacji poglądów aksjologicznych prezentowanych przez Rickerta, Schelera oraz Hartmana. Uznaje bowiem, że ich prace aksjologiczne wyznaczają paradygmat absolutyzmu aksjologicznego. Już w metodologicznym wprowadzaniu do pracy, co jest bez wątpienia jej zaletą, Trochimska-Kubacka podaje powody zaliczania do tego paradygmatu także przedstawiciela neokantyzmu H. Rickerta. Dystansuje się od, jak sama zaznacza, „stereotypu interpretacyjnego” (s. 10), który, po pierwsze, zalicza tegoż filozofa do nurtu filozofii transcendentalnej, czemu autorka nie zaprzecza, kwestionuje natomiast tezę, jakoby w aksjologii neokantysty decydującą rolę odgrywała relacja wartość–powinność. Opierając się zarówno na pismach samego Rickerta, jak i komentarzach, dowodzi, że fundamentalna dla jego aksjologii jest relacja wartość–sens, a nie wartość–powinność.

W swojej rozprawie autorka przyjmuje klarowną strategię rekonstrukcji; na pierwszym miejscu opisuje zasadnicze zręby systemu wartości określonego

filozofa, potem koncentruje się na ontologii wartości, zwłaszcza na analizach związanych ze sposobem ich istnienia. Kolejnym krokiem interpretacyjnym jest odtworzenie epistemologii wartości na podstawie pism filozofów. Pracę kończy debata dotycząca zmiany paradygmatów i antyrelatywizmu aksjologicznego. Wyszczególnione problemy wymagają zastosowania odpowiedniej metody. Mając tego świadomość, autorka tak określa aplikowaną przez siebie metodę interpretacji: „Do analizy przedstawionej problematyki najbardziej odpowiednia wydaje się metoda hermeneutyczna. Umożliwia bowiem zrozumienie szczegółu na tle całościowego kontekstu, a przez to pozwala na wnikliwe rozpatrzenie prezentowanych koncepcji. Metoda hermeneutyczna – stwierdza dalej – zostanie uzupełniona analizą logiczną, która pozwala ocenić daną koncepcję ze względu na jej wewnętrzną koherencję bądź jej brak. Jest zatem niejako »archeologiczną« analizą docierającą do pierwszych zasad danego stanowiska” (s. 19). Metodę hermeneutyczną oraz logiczną analizę autorka dopełnia metodą fenomenologiczną, procesem idealizacji. Zdaniem Trochimskiej-Kubackiej metoda fenomenologicznej idealizacji pozwala na „wydobycie z bogactwa fenomenów tych aspektów, które stanowią istotne znamiona analizowanego modelu, określają zasady jego funkcjonowania oraz strukturę (...) Idealizacja pozwala zatem na krytyczno-merytoryczne określenie filozoficznych podstaw paradygmatu – aksjologicznego schematu, wewnątrz którego rozstrzygane są kwestie szczegółowe” (s. 19).

Rekonstruując model absolutyzmu apriorycznego, autorka ułatwiła sobie zadanie poprzez wprowadzenia „pojęcia–klucza”, którym jest pojęcie sensu aksjologicznego. Piszze tak: „Z tego względu punktem wyjścia niniejszej analizy absolutnego aprioryzmu będą nie te tak kontrowersyjne i szeroko dyskutowane pojęcia, jak powinność czy intuicja emocjonalna, lecz kategoria sensu aksjologicznego (...) Kategoria sensu aksjologicznego jest, moim zdaniem, pojęciem nadrzędnym i najistotniejszym z uwagi na wspomnianą relację wartość–a priori – rzeczywistość kulturowa” (s. 21). Pojęcie sensu aksjologicznego spełnia w recenzowanej pracy swoją ważną funkcję heurystyczną, pozwala bowiem na specyficzne ułożenie wspomnianych doktryn tak, że układają się one w jeden zborny paradygmat myślenia aksjologicznego. Heurystyczna funkcja tej kategorii, jaką jest sens aksjologiczny, polega na tym, iż jest on klamrą spinającą jeden paradygmat, składający się z wielu teorii. Widocznym brakiem metodologicznego wstępu pracy jest to, że autorka nie określa bliżej, co rozumie pod pojęciem paradygmatu. W pracy operuje także pojęciem modelu, w związku z tym rodzi się pytanie – jak przypuszczam uzasadnione – o stosunek modelu do paradygmatu. Pojęcie paradygmatu wywodzi się z nomenklatury współczesnej filozofii nauki. Autorka nie wyjaśnia pochodzenia tego pojęcia, a także jego znaczenia. Być może bliższe określenie pojęcia paradygmatu pozwoliłoby zupełnie inaczej ustawić niniejszą pracę.

Również nie do końca jasno zaprezentowano metodę idealizacji. Opisana przez autorkę metoda idealizacji jest niczym innym jak fenomenologiczną me-

todą ideacji, swoistego rodzaju wglądem, w którym ujmuje się po uprzednim zabiegu wariacji imaginatywnej istotę badanych fenomenów. Tutaj operacja ta zostaje przeprowadzona na modelu, który też autorka traktuje jako „fenomen” (s. 19) złożony z wielu istotnych elementów. Przypuszczam, iż przywołane przez autorkę założenia byłyby zdecydowanie klarowniejsze, gdyby dokonała ona podstawowych rozróżnień, o których wspominałem powyżej; chodzi tu o relację paradygmatu do modelu oraz paradygmatu do teorii. Mam wrażenie, iż u autorki pod względem znaczenia model pokrywa się z teorią. W różnych kontekstach zdaje się ona używać tych dwóch terminów zamiennie ze sobą, raz zatem paradygmat absolutystyczny jest modelem, innym zaś razem jest teorią.

Autorka we wstępie stawia sobie za zdanie zrozumienie prawideł, które rządzą zmianą poszczególnych modeli. Nie wiem, czy pojęcie sensu aksjologicznego ze swoją doniosłą skądinąd funkcją heurystyczną jest w stanie takie prawidła ukazać. Trochimska-Kubacka nie bada szczegółowiej epistemologicznych założeń analizowanych przez siebie modeli aksjologicznych. Przypuszczam, iż sama kategoria sensu aksjologicznego, a także pominięcie płaszczyzny epistemologicznej reguł rządzących zmianami paradygmatu ukazać nie może.

Autorka słusznie zwraca uwagę na *e k s t e r n a l n e* czynniki powstawania analizowanych modeli. W przypadku Lotzego, który zapoczątkował rozwój filozofii wartości, dalej Rickerta, Schelera i Hartmana, wspólne jest to, że zauważyli oni potrzebę swoistego rodzaju aksjologicznej terapii współczesnej im kultury końca XIX wieku. Modele aksjologiczne, widziane od strony sytuacji historycznej, są rzeczywiście gruntownie przemyślanymi sprzeciwami wobec tendencji psychologizacyjnych, naturalistycznych i pragmatycznych. Ten kontekst jest bardzo ważny z tego względu, że każdy filozof jest dzieckiem swojego czasu, stąd też każda teoria filozoficzna jest w jakiś sposób reakcją na obiektywną sytuację dziejącą się na oczach filozofa.

Jeśli zaś chodzi o internalne czynniki kształtujące analizowane modele, to właśnie epistemologia odgrywa tutaj najważniejszą rolę. Wiek XIX był szczególnie okresem, jeśli chodzi o powstawanie nowych kierunków filozoficznych. W Niemczech dobiegła końca „światność” filozofii Hegla. Szybki rozwój nauk przyrodniczych wygenerował własną epistemologię, która następnie, zasymilowana przez rodzący się pozytywizm, określiła na długi czas standardy racjonalności i naukowości. Zarówno Rickert, jak i Lotze widzieli kryzys, który został spowodowany załamaniem się spekulatywnej metafizyki Hegla oraz szybkim rozwojem nauk przyrodniczych. To właśnie one niosły ze sobą naturalistyczną wizję człowieka, który uwikłany jest w przyczynowe relacje ze światem. Dla fenomenologów taka sytuacja też była nie do przyjęcia. Nie tylko Husserl, lecz i Scheler, a także i Hildebrand oraz Ingarden sprzeciwili się lansowanej przez naturalizm epistemologii.

Można zatem postawić następującą tezę: *i n t e r n a l n y m* czynnikiem przemiany paradygmatów są zmiany, jakie zaszły w samej epistemologii. Zanim

bowiem zostały przewartościowane wszelkie wartości na terenie aksjologii, uprzednio została przewartościowana i zakwestionowana sama epistemologia, będąca przecież podstawą aksjologii. Przecież takie rozróżnienia jak *Sein* i *Sollen* czy *Sein* i *Geltung* nie mają charakteru aksjologicznego, lecz epistemologicznego. To w teorii poznania, niczym w soczewce, koncentrują się wszystkie problemy aksjologiczne końca XIX i początku XX wieku. Autorka, nie wchodząc w te problemy, ze zrozumiałych względów, nie odkrywa do końca reguł rządzących zmianami paradygmatów.

Po metodologicznym wstępie autorka przechodzi w kolejnych rozdziałach do rekonstrukcji systemów wartości Rickerta, Schelera i Hartmana. Idąc za wyznaczonym przez siebie planem, kolejno rekonstruuje ona wybiórczo kryjące się u podstaw tych systemów założenia. Czytając pracę, odniosłem wrażenie, nie wiem, czy słuszne, jakby autorka pracy bardziej koncentrowała się na wyeksplikowaniu myśli aksjologicznej Rickerta. Nie znaczy to, że poglądy Schelera czy Hartmana są w jakiś sposób potraktowane po macoszemu. Chodzi tylko o to, że poglądy Rickerta są omawiane ze znacznie większym zacięciem analitycznym, precyzją niż poglądy dwóch pozostałych fenomenologów. Autorka nie uzasadnia też, dlaczego z szerokiego grona fenomenologów (D. von Hildebrand, E. Stein, R. Ingarden, J. Seifert) zajmujących się problematyką aksjologiczną wybiera akurat tych dwóch.

Wątpliwość rodzi również stwierdzenie, iż aksjologie Rickerta, Schelera i Hartmana mają charakter „dedukcyjny” (s. 21), stwierdza nawet, że przypominają swoją strukturą dedukcyjne teorie logiki matematycznej. Można się zastanawiać, czy dedukcyjnego charakteru nie ma aksjologia Rickerta, ponieważ taką tezę może sugerować stosowana przez niego metoda transcendentalna. Jednym z elementów metody transcendentalnej jest argumentacja, którą w metodologii określa się jako retorsję. Jej celem jest poszukiwanie koniecznych warunków zachodzenia na przykład aktów poznawczych, czy aktów wartościowania. Jeśli chodzi o te ostatnie, to takimi warunkami, które w drodze transcendentalnej analizy odkrywa retorsja, byłyby wartości. Autorka jednak bliżej nie precyzuje metody filozofii Rickerta. Trudno jednak zgodzić się, że aksjologia Schelera czy Hartmana jest dedukcyjna. Są to aksjologie oparte na naoczności intuicyjnej. Zresztą sama autorka, przywołując aksjologię Schelera, nie wspomina tam o dedukcji, wręcz przeciwnie, stale zwraca uwagę na pierwotność, niedefiniowalność wartości oraz na bezpośredni i aprioryczny charakter ich poznania. A skoro wartości mają charakter pierwotny, są niedefiniowalne, niewyprowadzalne, dedukcja jako metoda w aksjologii jest nieprzydatna. Takie stwierdzenia można także odnaleźć w pismach D. von Hildebranda czy R. Ingardena.

Po dokonaniu niezbędnych założeń autorka przechodzi do metateoretycznego scharakteryzowania paradygmatu absolutyzmu wartości. Koncepcja ta opiera się przede wszystkim na przyznaniu wartościom obiektywnego sposobu istnienia. Zarówno w przypadku Rickerta, Schelera oraz Hartmana wartość

jest bytem, który nie jest konstytuowany w odnośnych aktach świadomości. Ten obiektywizm jest rysem diagnostycznym tego paradygmatu, chociaż do jego zmiennych należą rodzaje epistemicznego odniesienia do wartości. Wartości od strony ontologicznej nie należą do świata realnego, lecz do idealnej sfery istnienia. Aprioryzm wartości przeciwstawia się tym samym wszelkiego rodzaju tendencjom redukcji wartości do faktów. Z takimi sposobami rozwiązania zagadnienia wartości spotykamy się zarówno w filozofii życia, jak i w pragmatyzmie. Wartości pojmowane są jako uniwersalia aksjologiczne. Paradygmat ten zdradza w związku z tym swój platoński rodowód. Platon w kwestii uniwersaliów przyjmował stanowisko realizmu skrajnego, polegające na tym, że pojęciom ogólnym odpowiadają idee również ogólne. Taka sama sytuacja zachodzi w paradygmacie absolutnego aprioryzmu wartości. Są one rozumiane nie jako byty indywidualne, lecz ogólne. Aprioryzm zwraca uwagę na to, że wartości muszą istnieć w jakiejś określonej postaci ontologicznej, która nie może mieć charakteru jednostkowego. Jeśli zaś wartości posiadają status przedmiotów ogólnych, a także istnieją poza rzeczywistością czasu i przestrzeni, pojawia się problem ich konkretyzacji w rzeczywistości realnej, w tej, w której istnieje człowiek. To jest największy mankament, jak pisze autorka, całego paradygmatu aprioryzmu wartości. Ustanowiony przez neokantystów i fenomenologów hiatyś ontyczny między sferą bytu a wartości nie rozwiązuje jeszcze ogólnych problemów aksjologii jako teorii. Wartości mają jednak swoje ważne znaczenie dla człowieka. Przede wszystkim konstytuują one wszystkie sfery kultury. Człowiek bowiem pragnie żyć w świecie, który nie jest aksjologicznie neutralny, lecz przepelniony światem wartości. Czy jednak wartości te w takiej postaci, w jakiej proponuje nam absolutyzm aprioryczny, są w ogóle osiągalne?

W ostatnim rozdziale autorka dysertacji konfrontuje ze sobą dwa paradygmaty: subiektywistyczny i obiektywistyczny. Nurt obiektywistyczny, zdaniem Trochimskiej-Kubackiej, przyznaje aktom wartościowania ważność przedmiotową, natomiast subiektywizm aksjologiczny akty wartościowania traktuje jako emocjonalne ekspresje podmiotu. U podstaw tak rozumianych paradygmatów znajdują się określone założenia epistemologiczne. Jednak autorka pracy nie podejmuje się ich demaskowania.

Warto podkreślić, że obiektywizm aksjologiczny reprezentowany przez nurt absolutystyczno-apriorystyczny rezygnuje z empiryczności na rzecz apodyktyczności. Wygłaszane sądy o wartościach mają charakter konieczny i apodyktycznie pewny. Apodyktyczność i konieczność tych sądów znajduje swoje ugruntowanie w materialnym, przedmiotowym statusie wartości. Sądy te są także w swojej wartości poznawczej niezależne od możliwych konkretyzacji wartości, ponieważ bez względu na to, czy dana wartość jest ukonkretniona w jakimś sektorze kultury, czy też nie, sądy te i tak są prawdziwe. Apodyktyczność oraz konieczność odnośnych twierdzeń o wartościach nie wynika – jak było to u I. Kanta – z apriorycznych form transcendentanego rozumu, który konstytuował moralność, lecz z jakościowego uposażenia przedmiotów. Natu-

ralizm postępuje dokładnie przeciwnie, zrzeka się apodyktyczności na rzecz empiryczności. Naturaliści aksjologiczni definiują wartości za pomocą różnych cech empirycznych, na przykład dobro może zostać w naturalizmie zdefiniowane przez empiryczną cechę korzyści czy przyjemności. Sądy wartościujące dla przedstawicieli naturalizmu aksjologicznego nie mają charakteru apodyktycznego. Zachowują jednak status względnych twierdzeń empirycznych. Stanowiska naturalistyczne w prostej linii prowadzą do relatywizmu moralnego.

Tymczasem autorka zamyka swoją pracę zagadnieniem antyrelatywizmu. Bardzo ciekawą problematykę metaetyczną podejmuje także w zakończeniu. Przy niewielkim rozbudowaniu zakończenie mogłoby stanowić piąty rozdział pracy, który dotyczyłby zagadnienia uzasadnienia twierdzeń aksjologicznych. Aprioryczny absolutyzm w teorii wartości jest stanowiskiem antyrelatywistycznym. Zarówno Rickert, jak i Scheler oraz Hartman stoją na stanowisku, iż świat wartości, któremu przysługuje idealny sposób istnienia, jest czymś stałym oraz niezmiennym. Od strony ontologicznej wartości są absolutne. Inaczej kwestia ta wygląda od strony epistemologicznej, na co zwraca uwagę autorka pracy. Analizuje dogłębnie świadomość aksjologiczną człowieka, odkrywając za fenomenologami „ślepotę na wartości”, „resentyment”, „złudzenia aksjologiczne”, „ograniczoną pojemność świadomości” (s. 108-109). Przyznam, iż brakuje mi tutaj odwołania się do koncepcji adekwatnej odpowiedzi na wartość w ujęciu D. von Hildebranda oraz jego teorii substitutów moralności. Scheler, Hartman i Hildebrand twierdzili, że świadomość aksjologiczna człowieka jest epistemicznie ograniczona, dlatego nie może ująć całego horyzontu wartości. Stąd też od strony epistemologicznej akty poznające wartości noszą na sobie nieprzezwyciężalne piętno ludzkiej ograniczoności, ta zaś jest powodem różnych deformacji, przeniesień czy destrukcji wartości.

Autorka słusznie podejmuje problem relatywizmu i antyrelatywizmu. Trafia w samo centrum problemu współczesnej debaty aksjologicznej, jaka toczy się między przedstawicielami różnych stanowisk. Współcześnie jesteśmy świadkami ścierania się wielu tendencji aksjologicznych, systemów wartościowań. W zakończeniu autorka przywołuje koncepcję moralności R. Rorty'ego, który lansując „mesjanistyczną wizję człowieka”, postawił sobie za cel wyjście poza tradycyjne kategorie zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne. Podważył wartość uprawiania jakiegokolwiek epistemologii i metafizyki, którą zresztą określał jako będącą na usługach religii. Pomimo swoich antyfundamentalistycznych deklaracji Rorty stworzył jednak pewien program metaetyczny, w którym postulował w imię pluralizmu zniesienie wszelkich norm i ogólnie obowiązujących kanonów wartościowania. Pragmatyzm amerykańskiego filozofa, z założenia antysystemowy i antyspekulatywny, stworzył taką propozycję filozofii i koncepcję człowieka, która w ogóle nie liczy się z jego doświadczeniem i szeroko rozumianą sferą *praxis*, w której wartości zajmują ważne miejsce. Metaetyczny program pragmatyzmu definiuje wartości tylko poprzez użyteczność. Jeśli jakaś wartość sprawdza się w praktyce, przynosi pożądane skutki, jest wartością,

której obowiązywalność można uznać. Z tym że uznanie to nie posiada charakteru apodyktycznie koniecznego.

Pragmatyzm odwołuje się do społecznego konsensusu, ten zaś jest względny. Relatywizm podważa istnienie ponadkulturowych uniwersaliów. Nawet jeśli można zgodzić się z tym stanowiskiem, to niewykluczona jest argumentacja za obroną doniosłości wartości w swoim własnym kręgu kulturowym. Relatywiści, powołując się na dane antropologii kulturowej, przeczą istnieniu uniwersaliów etycznych, które byłyby wspólne dla wszystkich kultur. Antyrelatywiści argumentują, iż relatywiści miesząją ze sobą poziom ontologiczny związany ze sposobem istnienia wartości z epistemologicznym, który dotyczy ich poznania. Z tego, że coś poznajemy tak a nie inaczej, nie wynika również, że taki jest tego sposób istnienia.

Autorka opowiada się za absolutyzmem aksjologicznym. Widzi jednak trudności w uzasadnieniu tego stanowiska, zwłaszcza jeśli przyjmiemy założenia postulowane przez trzech bohaterów rozprawy. Stwierdza nawet, że propozycja ich ma charakter mityczny, co można rozumieć jako zaniechanie stabilnego uzasadnienia wartości w sensie poznawczym. Nie daje tego także etyka oparta na regule „dobrych racji”, a także taka, w której przyjmuje się intuicyjne uzasadnienie kryteriów wartościowania. Oczywiście trzeba tutaj pamiętać, że uzasadnienie systemu aksjologicznego jest uprzednio zależne od zbudowanej metateorii, w której skład wchodzi reguły kierujące uzasadnianiem. Niestety, ani aksjologia neokantystów ani fenomenologów takiej metateorii nie posiada. Ta ostatnia oparta jest na intuicjonistycznej epistemologii, dla której jedynym kontekstem uzasadnienia sądów etycznych jest bezpośrednie doświadczenie, intuicja wartości.

Chciałbym zasygnalizować jeszcze jeden, moim zdaniem, istotny problem. W pracy często pojawiają się pojęcia „ontologia wartości”, „metafizyka”. Autorka nie wyjaśnia rozumienia tych dyscyplin przez referowanych filozofów. Przywołuje wprawdzie podstawowe kategorie ontologiczne, ale tylko po to, aby na ich tle bardziej widoczny był odmienny status ontyczny wartości. Ze względu na wieloznaczność takich terminów, jak „ontologia” czy „metafizyka”, eksplikacja ich znaczeń w tekstach Rickerta, Schelera czy Hartmana byłaby wskazana. Na przykład inne podejście do relacji między ontologią a metafizyką spotykamy u M. Schelera, a inne u N. Hartmana, jeszcze inne u R. Ingardena. Zresztą to ostatnie jest chyba najbardziej teoretycznie zaawansowane.

Autorka książki *Absolutyzm aksjologiczny*, przywołując różne strategie uzasadniania dyskursu aksjologicznego, nie wspomniała o kwestii głównego *p r i n c i p i u m m o r a l n o ś c i*. Czy same poukładane hierarchicznie wartości, umieszczone poza czasem i przestrzenią, mogą stanowić „dobre” uzasadnienie dla systemu aksjologicznego? M. Scheler stwierdził, iż na końcu hierarchii wartości znajduje się wartość absolutna, czyli Bóg, jako jej zwornik. K. Wojtyła, analizując myśl etyczną Schelera, uznał, że ten przeakcentował sferę emocjonalną w poznaniu wartości. Poza tym aksjologia fenomenologów nie może poradzić

sobie z ontycznym hiatusem między idealnym światem ogólnych wartości a faktami empirycznymi. Nawet jeśli mówi się o konkretyzacji, to proces ten do końca nie może być wyjaśniony. Wartą uwagi koncepcję uzasadnienia moralności proponuje współczesny personalizm ontologiczny (K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Szostek, T. Biesaga). Szkoda, że autorka pracy nie odwołała się w zakończeniu do propozycji uzasadnienia moralności proponowanej przez ten paradygmat etyczny. Personalizm ontologiczny mieści się w ramach paradygmatu obiektywistycznego i absolutystycznego. Postuluje racjonalizm w uzasadnieniu moralności, poprzez odwołanie się do intuicji intelektualnej, antyrelatywizm, głosi bowiem, że naczelną wartość, czyli *g o d n o ś ć o s o b y*, jest stała i niezmienna, jest wartością ponadkulturową. Godność osoby jest rozumiana jako wartość realna, zapodmiotowana w ontycznej naturze człowieka. Personalizm radzi sobie także z postulowaną przez fenomenologów rozbieżnością *f a k t – w a r t o ś ć*. Skoro wartość jest tutaj tożsama z bytem, porządek *Sein i Sollen* pokrywają się ze sobą. W sensie epistemologicznym personalizm ontologiczny jest fundacjonalizmem, który zakłada się w sposób świadomy. Zakłada on u swoich podstaw silne *p r z e k o n a n i a b a z o w e* (przekonania moralne), które wyrażają powinność wobec godności osoby. Sądy moralne wyrażające powinność mają charakter zarówno empiryczny, jak i apodyktyczny. Ich przedmiotowym uzasadnieniem jest realna (obiektywna) wartość osoby. Źródłem ich poznania jest natomiast sumienie, w tradycji fenomenologicznej określane jako świadomość moralna. Uzasadnienie ich słuszności dokonuje się poprzez redukcyjne powiązanie sądów etycznych z racjami antropologicznymi, w których znajduje się „bogaty inwentarz” wiedzy o człowieku, determinującej to, co jest dla niego dobre lub złe. Nie znaczy to oczywiście, jakoby antropologia decydowała o naczelnym kryterium moralności.

Oprócz teoretycznego praca ma także wymiar *p r a k t y c z n y*. Aksjologia to też swoistego rodzaju terapia współczesnej kultury, współczesnego człowieka, który stale zdradza pokusę do negowania wszelkiego ładu, proklamowania chaosu. Można ten wymiar praktyczny uzasadnić głębiej, odwołując się do pojęcia natury człowieka. Przez nurty empiryzmu, pragmatyzmu, postmodernizmu pojęcie natury jako metafizyczny relikw zostało, niestety, zdyskredytowane. A jednak jego rola w dziedzinie moralności musi zostać dostrzeżona, jeśli terapia ma przynieść jakieś efekty. Aksjologiczna terapia musi dotyczyć w pierwszej kolejności natury człowieka. Czy jednak sama aksjologia może być taką terapią, czy przyjęcie wartości za oś terapii jest warunkiem wystarczającym? Wydaje się, że jest to tylko warunek konieczny. Z tego bowiem, że istnieje hierarchia wartości poukładanych w określony sposób, nie wynika skuteczność terapii. Człowieka trzeba nauczyć, jak ma się do tych wartości odnosić, jakie ma w stosunku do nich przyjmować postawy. Czy mają to być postawy aktualne, jednorazowe czy też ponadaktualne? Tutaj raz jeszcze muszę wspomnieć autorce, iż nie uwzględniła w związku z tym prac D. von Hildebranda, czy na polskim rynku prac T. Biesagi. Na przykład w ujęciu T. Biesagi taka aksjolo-



giczna terapia miałyby dwa wymiary – poznawczy, związany z percepcją wartości, i antropologiczny, gdzie ważną rolę odgrywa przyjęta za Arystotelesem teoria cnót.

Praca jest napisana językiem przejrzystym, informatywnym. Ponadto towarzyszy jej świadomość metodologiczna poruszanych problemów. Autorka dba o logiczną spójność odtwarzanych argumentacji, dlatego czytelnik nie gubi się podczas przemierzania kolejnych linii argumentacyjnych, w których dąży się do zrekonstruowania paradygmatu aksjologii aprioryzmu wartości absolutnych.

Jeśli chodzi o sprawy formalne, to pod tym względem książka jest starannie opracowana. Trudno tutaj cokolwiek zarzucić Wydawnictwu Uniwersytetu Wrocławskiego. Seria Filozofia od lat ukazuje się na półkach polskich księgarni. Ma za sobą wydanie wielu wspaniałych prac, które wzbogaciły polską filozofię. Książka B. Trochimskiej-Kubackiej wpisuje się w tę kolekcję z należnym sobie uznaniem. Pozostaje tylko liczyć, że problemy w niej zarysowane znajdą dalsze rozwinięcie w innych pracach.

PIOTR DUCHLIŃSKI, doktorant Wydziału Filozoficznego PAT. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

Ks. ROMAN ROZDZEŃSKI

## W SPRAWIE POTRZEBY RZETELNOŚCI W CHARAKTERYZOWANIU CUDZYCH POGLĄDÓW

Andrzej J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005

Nie ulega dla mnie wątpliwości, że Pan Dr Hab. Andrzej J. Noras, Profesor Uniwersytetu Śląskiego, gdy przesyłał mi egzemplarz drugiego (już) wydania swojej książki (rozprawy habilitacyjnej) pt. *Kant a neokantyzm badeński i marburski* (Katowice 2005), był przekonany o tym, iż tym miłym gestem okazuje mi szacunek i sprawia przyjemność. Rzeczywiście też byłem Mu za to bardzo wdzięczny i zamierzałem niebawem przesłać list z podziękowaniem i wyrazami uznania. Albowiem książka ta zrobiła na mnie jak najbardziej pozytywne wrażenie. Jednakże, przeglądając dokładniej treść tej pracy, doznałem w pewnej chwili konsternacji; nie mogłem po prostu uwierzyć temu, co widzę moje oczy. Oto bowiem na stronie 18 przeczytałem kuriozalną dla mnie charakterystykę moich poglądów na temat problemu metafizyki u I. Kanta oraz istoty klasycznej metafizyki. Charakterystyka ta zaś miała się niby opierać na treści moich rozważań, zawartych w mojej książce pt. *Kant i Heidegger a problem metafizyki* (Kraków 1991).

Prof. Noras, podkreślając najpierw, że Kant za właściwą metafizykę uważał metafizykę szczegółową (taki był również zawsze mój pogląd!), dodaje następnie: „Warto dodać, że inaczej kwestię tę ujmuje ks. Roman Rozdzeński, który

pisze o rozszerzeniu zakresu metafizyki przez Kanta [tu następuje cytat z mojej książki, ze s. 51]. »Ze względu na to rozszerzanie – stwierdza wspomniany autor – naszej wiedzy poza granice zmysłowości rozum praktyczny spełnia w nowej (naukowej) metafizyce zadanie podobne do tego, jakie w tradycyjnej metafizyce – choć w sposób jedynie pozorny – spełniał rozum spekulatywny« [koniec cytatu z mojej książki]. Rozumienie metafizyki – konkluduje następnie Prof. Noras – jakie prezentuje Rozdżeński, sugeruje, jakoby metafizyka klasyczna obejmowała tylko sferę doświadczenia empirycznego.“

Nie jestem w stanie zrozumieć, w jaki sposób Profesor Noras, na podstawie rzetelnej lektury faktycznej treści mojej książki, mógł mi przypisać tak dziwny pogląd. Trudno mi też oprzeć się wrażeniu, że powyższy fragment z mojej książki zacytował On, zupełnie nie bacząc na kontekst: zarówno tego podrozdziału, w jakim występuje ów cytowany przezeń fragment, jak też na kontekst całego rozdziału, poświęconego problematyce metafizyki w ujęciu I. Kanta (por. tamże s. 13-61). Wydaje mi się bowiem rzeczą po prostu niemożliwą, ażeby ktokolwiek, kto uważnie zapoznał się z treścią tego rozdziału mojej książki, mógł mi następnie przypisać tak kuriozalne poglądy. Albowiem te poglądy, które przypisał mi Prof. Noras, nie mają żadnego uzasadnienia w faktycznej zawartości mojej książki. Najwidoczniej Prof. Noras zapoznał się z jej treścią w sposób nazbyt pobieżny i przez to bardzo niedokładny. To zaś przypuszczenie, że wspomniany Autor zbyt pobieżnie czytał tekst mojej książki, narzuca mi się również z tego powodu, że nawet na podstawie – zacytowanego przez siebie – krótkiego fragmentu mojej pracy wyciąga On wniosek, który nie jest usprawiedliwiony rzeczywistą zawartością tegoż fragmentu!

Wszak Prof. Noras stwierdza, że fragment ten sugeruje, iż uważam, „jakoby metafizyka klasyczna obejmowała tylko sferę doświadczenia empirycznego“ (tamże, s. 18). Otóż, najpierw muszę stwierdzić, iż nie rozumiem, w jaki sposób Prof. Noras doszukał się tam wyrażenia „metafizyka klasyczna“, ponieważ faktycznie występują tam – jak to jest powyżej wyraźnie widoczne – tylko te dwa określenia metafizyki: a mianowicie (1) „nowa (naukowa) metafizyka“, oraz (2) „tradycyjna metafizyka“. Żadne zaś z tych określeń nie dotyczy w moim tekście metafizyki klasycznej. Albowiem:

/1/ Określenie „nowa (naukowa) metafizyka“ dotyczy opracowanej przez Kanta metafizyki moralności oraz metafizyki przyrody. Dodać należy, że na opracowaniu tych dwóch systemów nowej metafizyki polegało – zdaniem samego Kanta – jego zasadnicze osiągnięcie filozoficzne! Gdyż dopiero dzięki temu – jaki Kant sądził – metafizyka została wreszcie wprowadzona na niezawodne tory naukowych badań.

/2/ Określenie „tradycyjna metafizyka“ dotyczyło u Kanta przede wszystkim tych racjonalistycznych systemów metafizycznych, które zostały wypracowane przez Christiana Wolffa, a także Wilhelma Gottfrieda Leibniza. Natomiast określenie to nie dotyczyło u Kanta tych dociekań metafizycz-

nych, które były dziełem Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Suareza oraz innych scholastyków, ponieważ – jak wszystko na to wskazuje – Kant nie znał ich poglądów. Z tego też powodu interpretowanie przez Prof. Norasa określenia „tradycyjna metafizyka“ jako odnoszącego się (rzekomo) w moim tekście do klasycznej metafizyki Arystotelesa oraz scholastyków jest bezpodstawne.

Obydwie te sprawy są dobrze znane badaczom myśli Kanta. Przede wszystkim jednak zupełnie nie rozumiem, w jaki sposób – na gruncie rzetelnego zaznajomienia się z treścią mojej książki – Prof. Noras potrafił mi przypisać głoszenie tak absurdałnego poglądu, „jakoby metafizyka klasyczna (a niechby i tradycyjna w sensie kantowskim, lub jakakolwiek) obejmowała tylko sferę doświadczenia empirycznego“ (tamże, s. 18). Wszak wówczas tego rodzaju metafizyka nie byłaby już żadną metafizyką, lecz tylko jakąś nauką (czy też wiedzą) o charakterze empirycznym! Nigdy nie głosiłem tak niedorzecznego poglądu. Dlatego też, gdy czytałem w książce Prof. Norasa słowa sugerujące, iż ja tak właśnie uważam, nie wierzyłem wprost własnym oczom!

Gdyby Prof. Noras należycie uważnie przeczytał cały rozdział mojej książki dotyczący problemu metafizyki u Kanta – a choćby tylko treść tego podrozdziału, z którego pochodzi zacytowany przez Niego fragment – pozwoliłoby Mu to niewątpliwie na zorientowanie się, jaki jest właściwy sens moich wywodów. Wspomniany podrozdział nosi tytuł: *Określenie granic czystego rozumu a otwarcie drogi dla nowej metafizyki*. Podrozdział ten rozpoczyna się (na s. 47) od słów: „Wykroczenie poza granice zmysłowości, czyli poza granice możliwego doświadczenia, było zawsze dla metafizyki – podkreślał Kant – najważniejszą sprawą. Cel ten – jak pamiętamy – uważał Kant za możliwy do osiągnięcia jedynie przy praktycznym (zwłaszcza moralnym) stosowaniu czystego rozumu. Dlatego to właśnie, jego zdaniem, z punktu widzenia celów metafizyki, należy przyznać bezwzględny prymat rozumowi praktycznemu przed spekulatywnym. Jednakże ukazanie sposobu, w jaki rozum praktyczny dokonuje swego wyjścia poza granice zmysłowości, wymaga uprzedniego określenia tych granic. W jakież więc sposób Kant tego dokonuje?...“ To, o co tu idzie w powyższym fragmencie, powinno być całkiem jasne dla każdego, kto zna treść Kantowskich *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*.

Otóż, mając to wszystko na uwadze, sądzę, że dokonana przez Prof. Norasa (kuriozalna dla mnie) charakterystyka moich poglądów na temat problemu metafizyki u Kanta, jak również przedmiotu klasycznej metafizyki, powinna zostać uznana za pewnego rodzaju „wypadek przy pracy“. Wykluczam bowiem jakiegokolwiek złe intencje ze strony Prof. Norasa względem mojej osoby. Uważam też, iż jest to w pewien sposób przestroga dla nas wszystkich, którzy pracujemy naukowo, ażebyśmy zawsze starali się o to, by dawana przez nas charakterystyka cudzych poglądów posiadała solidną podstawę w naszej

uprzedniej rzetelnej lekturze tekstów charakteryzowanych przez nas autorów. Wiadomo, iż nasza praca badawcza polega w znacznej mierze na zmuszonym przedzieraniu się przez wiele rozmaitych tekstów, które są mniej lub bardziej trudne. Spowodowane tym zmęczenie może stać się dla nas źródłem pokusy, ażeby „pójść na skróty”. To zaś jakże łatwo może zaowocować naszym nietrafnym (bądź nawet wręcz zupełnie błędnym) rozumieniem zbyt pobieżnie przeczytanego przez nas tekstu.

KS. ROMAN ROŹDZEŃSKI, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie, autor m.in.: *Pytanie o sens naszej egzystencji* (Kraków 1997), *Filozofia poznania. Zarys problematyki* (Kraków 2003), *Na tropach nieznanego* (Kraków 2003) oraz wielu artykułów z filozofii poznania, metafizyki, metafizycznych podstaw moralności.

MARIUSZ KAPCZYŃSKI

## ŚWIATŁOCIEMNIA ALBO METAFIZYCZNA PIERESTROJKA

Cezary Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja czyli o filozofowaniu siekierą, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2005

### 1.

Kolejna filozoficzna wyprawa do Rosji... Poszukiwania Cezarego Wodzińskiego tworzą ciekawy kolaż, na który z jednej strony składa się interesująca rozpiętość jego poszukiwań między Wschodem a Zachodem, z drugiej – dręczące tego myśliciela od dawna „przekłète pytania”. Wodziński oddawał się analizom niemieckiej filozofii (którym dał wyraz w książce poświęconej Heideggerowi), z drugiej strony widać u niego fascynację wschodnią myślą, co udowodniły już to badania nad myślicielami filozoficznego paradoksu (tłumaczenia i praca o Szestowie), już to fenomenowi *jurowidnych* (*Św. Idiota*). I tym razem Cezary Wodziński wyruszył na Wschód. A efektem intelektualnej przygody stała się nieduża objętościowo książka o intrygującym tytule.

Poruszanie się po obrzeżach filozofii, upominanie się o jej marginesy, zwiedzanie intelektualnych antypodów to niewątpliwie dyskursywny żywioł Wodzińskiego. Jeśli dołożyć do tego erudycyjny popis i – jak to już u Wodzińskiego bywa – świetnie poprowadzoną narrację, spodziewać się można naprawdę smacznego kąska. Tak więc zmagania z paradoksami i zmagania z Rosją ciąg dalszy. Co z nich wynika?

## 2.

Jedną z głównych osi swoich rozważań czyni Wodziński moment szczególny – czas Raskoła, moment duchowego rozdarcia, jaki nastąpił w XVII-wiecznej Rosji na skutek religijnych reform wprowadzonych przez patriarchę Nikodema. To czas Wielkiej Smuty, kryzysu – mnożące się religijne podziały rodzą starowierców (raskolników), kierujące się osobliwymi praktykami sekty (by wspomnieć tu chłystów czy skopców), przybysza stosujących niecodzienne praktyki samozwańców i rozmaitych duchowych odszczepieńców.

Wodziński poddaje badaniu ten nietypowy dla mentalności duchowej Raskoła stan – moment niezwykle pod względem „kumulacji energii schizmatycznych, demarkacyjnych, odszczepieńczych”, kładących się cieniem na późniejszej historii Rosji i zaznaczający „eschatologiczną nadwrażliwością” jej mieszkańców. To specyficzny czas, kiedy nadejście Antychrysta objawia się chroniczną zatrącią możliwości rozróżniania dobra i zła. Dobre i złe, piękne i szpetne, fałszywe i prawdziwe splata się tu ze sobą na „mocy dialektyki Raskoła, tracąc swą semantyczną autonomię i jednoznaczność” (s. 106). Słowa „prawda” i „fałsz” tracą swą jednoznaczność, „mieszają się ze sobą do niepoznaki. Stają się cudzośłowne w ścisłym sensie. Nie tyle redefiniowane, ile bez ustanku redefiniowane (s. 106).

Wodziński dochodzi więc do wniosku, że Raskoł przyniósł doświadczenie nierozpoznawalności różnic między dobrem a złem. Co prowadzi do mocnej konstatacji, że stał się on miejscem raskolniczym, z „chroniczną możliwością mylenia zbawienia z potępieniem, łaskawego z grzesznym, rajskiego z piekielnym, krótko: Chrystusa z Antychrystem...” (s. 56-57). Ten właśnie rozpad, zdaniem Wodzińskiego, pozwolił narodzić się bohaterom Dostojewskiego – braćiom Karamazow, księciu Myszkiniowi, Stawroginowi, ludziom z *podpolia*.

Wodziński w Dostojewskim widzi nie tylko bezpośredniego spadkobiercę idei rozpadu i czasu chaosu. Przypatrując się dziełu rosyjskiego pisarza, zdaniem autora *Światłocieni zła*, widać, że Dostojewskiemu – na bazie wielkiego pisarskiego eksperymentu – zależało na tym, by czas zamętu jeszcze bardziej zmącić i poddać tym samym weryfikacji. Wodzińskiemu skłonności Dostojewskiego do twórczego wywracania świata na opak są jak najbardziej na rękę. Zdaniem filozofa, rosyjskiego pisarza nie interesuje badanie egzystencjalnych kontrastów z dystansu – Dostojewski pragnie sam, w bezpośredniej pisarskiej walce argumentów na kartach książki, w fabularnej walce sprawdzić je, rozpoznać. I trzeba zrobić to konsekwentnie, do końca. Jeżeli świat ogarnął chaos, jeżeli nie potrafimy znaleźć prawdy... Jeśli rzeczywistość jest tak, że nie możemy znaleźć prawdy i w tym chaosie świat wypada z torów, to trzeba wypchnąć go z nich z całej siły. I przyglądać się, do czego to doprowadzi. Dlatego Dostojewski poddaje bohaterów wielkim eksperymentom, zbliżającym ich do szalonych czasem granic człowieczeństwa – zabić staruszkę, zgwałcić dziewczynkę, ale też w epileptycznym szale do obłędu kochać każdy detal świata. Jaki zapis kondycji

ludzkiej da się wyczytać z tych prowadzonych przez Dostojewskiego na wiele głosów i tonacji sporów, gdzie co chwila jedna prawda podważa drugą? Trzeba uważnie wsłuchać się w potępienne krzyki, bluźnierstwa i piekielny zgiełk – i skrzętnie je odnotować. Dostojewski bada „opaczność”, „ukośność” i „zamęt” w nieustannym kołowrocie, zmieniając bez przerwy kąt obserwacji. „Naświetla i zaciemnia tę światłociemnię z wielu punktów naraz. (...) Dostojewski jest nie tyle mistrzem kontrastu, ile – wbrew obiegowym opiniom – doświadczonym specem od światłocienia, nieprzeniknionego zamętu sił, które nie potrafią się znieść, nieposkromionej tranzytywności dobra i zła. To arcy mistrz metafizycznego zwarcia, a nie dystansu” (s. 76-77) – powiada Wodziński.

Dostojewskiemu służyli do tych ryzykownych eksperymentów licznie zapelniający karty jego ksiąg nawiedzeni epileptycy, boży szaleńcy, nierzadko skłonni do najgorszego, by siebie i świat wystawić na próbę. Wierchowieni, Raskolnikow to ci najbardziej znani. Ich losy, doświadczenia i temperamenty, zbrodnie i kary, jakim poddaje ich Dostojewski, przenikają się w najdziwniejszych splotach. Widać – powiada Wodziński – że to, co święte, może zamieszkać także w grzeszniku, opętańcu i *jurodiwym*. Dobro ryzykownie splata się ze złem, a Piękno ciągle pozostaje zagadką. Jeśli w słynnej frazie Dostojewski powiada, że piękno może zbawić świat, to w innej stwierdza z kolei, że przyszedł Antychryst będzie właśnie mamił pięknem. Mylenie tropów, nierozpoznawalność zasady Dobra i Zła była odbiciem sytuacji religijnej w Rosji, twierdzi Wodziński. Kto świętym, a kto samozwańcem, kto wierny tradycji, a kto ją gwałci? – rozpoznać niepodobna.

Te metafizyczne pęknięcia i filozoficzne marginesy są dla autora *Światłocieni zła* niezagospodarowanym polem filozoficznego dyskursu, a Dostojewski i jego bohaterowie stają się sprzymierzeńcami w tej ryzykownej, filozoficznej grze: „W raskolniczym świecie Dostojewskiego nie obowiązuje podział na bohaterów pozytywnych i negatywnych, na biesy i anioły, na myszy i lwę. Wszyscy są jednakowo nieróżnicowani – choć skala transgresywnego nieróżnicowania jest tu bardzo rozległa – jak świat, w który zostali rzucony” (s. 111). Chciało by się dopowiedzieć – biesy bezkarnie swawolą, a sama Rosja staje się idealną areną do ich przewrotnych popisów, jakby rzekł sam Fiodor – oto kraj przeklęty, ale jedyny do zbawienia świata.

## 3.

Książkę podzielić można na dwie zasadnicze części – pierwszą dotyczącą fenomenu Raskoła, rozłamu w Cerkwi, i drugą omawiającą zagadnienia związane z Dostojewskim. Nic dziwnego, że Wodziński sięgnął po Dostojewskiego, znajduje u niego bowiem wszystko to, co go niezmiernie od dawna interesuje – rozdarcie między rozumem (Ateny) a wiarą (Jerozolima), obrzeża ludzkiej wiary i paradoksy rozumowania. U Dostojewskiego natrafia także Wodziński na –

kto wie, czy nie jedną z najbardziej fundamentalnych dla siebie zasad – *bezpozwienność*, kategorię niezakorzenia, wyobcowania. To również idea opisująca stan, w którym człowiek znajdujący się w skrajnej sytuacji egzystencjalnej, pozbawiony wszelakich punktów odniesienia, jakiegokolwiek oparcia, odpowiedzieć sobie musi na pytania najważniejsze. I niczym Hiob na metaforycznych szalach wagi, zupełnie sam musi wtedy odmierzyć między dobrym a złym, prawdziwym a fałszywym...

Jak na Wodzińskiego przystało, jego analizy często luką omijają wiele z ortodoksyjnych interpretacji zarówno fenomenu Rosji, jak i prób odczytania samego Dostojewskiego. Zresztą, Wodziński zawsze uparcie szuka nowej filozoficznej perspektywy, jakby celowo chciał znaleźć lukę, szparę między interpretacjami, zza których mógłby zwodzielsko puścić do nas oko i pokazać figę. Przysparza to nieco kłopotów jego interpretatorom, ale też trudno czasem jednoznacznie ocenić, czy z tych interpretacyjnych potyczek zawsze wychodzi zwycięsko.

## 4.

Zaiste, autor *Światłocieni zła* jest piewą *biespoczwienności*. Szuka, kluczy, ciągle zmienia punkty odniesienia. W książce *Trans, Dostojewski, Rosja* niczym bumerang powraca jętrzące pytanie: „Jak w świecie nieodróżnicowanego dobra i zła udziela się łaska? Jak wydarza się cud łaski?” (s. 119). Czy Wodziński jednoznacznie jest w stanie odpowiedzieć na to pytanie?

I tutaj jest problem. Od książki, w której „filozofuje się siekierą”, oczekuje się więcej. Wodziński podsyca apetyty, ale na ich zaspokojenie brak trochę miejsca. Tęsknie wypatruje się więc deseru dobitniejszych, wyrazistszych wniosków. Jednak trzeba obejść się smakiem. I stąd trochę rozczarowań.

Może jest tak, że kiedy wszystko rozgrywa się w półcieniach, „przekłete pytania” nie mogą znaleźć odpowiedzi?

MARIUSZ KAPCZYŃSKI, doktorant w Katedrze Filozofii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT. Publikował w „Logosie i Etosie”, „Znaku” i „Studiach z filozofii polityki – Civitas”.

DAWID ZMUDA

## SŁOWO RAZ OBUDZONE...

Karol Tarnowski, *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005

Piękno raduje na wiele sposobów. Oto siedzimy w teatrze, gasną światła, za moment rozpocznie się przedstawienie; dramat niby znamy, już to z lektur szkolnych, już to ze słyszenia, a i sami odnajdujemy siebie w dialogach, które oczekujemy usłyszeć ze sceny. Widownia już zapada w mrok, zza kurtyny rozbłyśka światło... skupiamy uwagę na rozpoczynającej się grze, wsluchujemy się w słowa.

Niewiele jest spraw tak bliskich człowiekowi i jednocześnie tak dalekich jego pojmowaniu, stąd może w i a r a rzadko staje się głównym tematem myślenia filozoficznego. Tischner stwierdzał: „człowiek czasem sam nie wie, co w nim samym jest wiarą”, wtórując w pewnym sensie klasycznemu *credo quia absurdum est*. Niekiedy nie jest łatwo mówić o tym, co się wydaje poznane, co można wziąć w ręce, ponakłować i ponacinać, by zobaczyć, co kryje się w środku – cóż dopiero, jeśli to, czym myślenie chce się zapełnić, jest tak delikatne, że pęka ze swego znaczenia przy zbyt gwałtownym ruchu badacza... Wiara jest takim subtelnym zapytaniem, wie to każdy, kto sięgał po teksty Kierkegaarda, Newmana czy Marcela. Teraz Karol Tarnowski, śledzący filozoficzne dzieje wiary od dawna, podejmuje w swojej książce wiarę jako główną r z e c z m y ś l e n i a. Ukazujący się właśnie, jako pierwsza praca w serii Instytutu Myśli Józefa Tischnera, *Zarys filozofii wiary* jest zaproszeniem do współmyślenia. Sam tytuł sugeruje

plan powziętych analiz, które nie roszczą sobie pretensji do całościowego objęcia rozległej dziedziny, lecz mają stanowić przede wszystkim swego rodzaju „katalog tematyczny” spraw wiary. Z drugiej jednak strony, słowo „zarys” może sugerować jedynie przejrzenie tematu – jeśliby na to przystać, to jest to zarys bardzo wyraźny, mocny szkic kilku planów możliwych dociekań. Na stronach (sporej!) książki rysuje się scenariusz możliwy do rozpisania na kolejne głosy. Logiczny, prowadzony chwilami jakby przeplatającymi się wypowiedziami tekst wprowadza w coraz bardziej złożoną scenografię. Książkę otwiera jasny wstęp sytuujący filozofię wiary pośród innych, przede wszystkim współczesnych, filozofii. To dobre wprowadzenie do lektury całości, która przypomina nieco próby spektaklu. Po wstępie przychodzi kolej na przejrzenie i uporządkowanie sceny: rozbicie semantyki wiary, ustawienie znaczeń towarzyszących czytelnikowi do końca lektury, stworzenie warunków dla r o z u m i e n i a kolejnych, niełatwych części. Kiedy już zza wielości znaczeń wyłania się ogólny horyzont wiary, czas przyrzeć się temu, który patrzy – i o którego chodzi, człowiekowi. Chociaż... nie, nie tylko człowiekowi. Tym, co widać od tego miejsca doskonale, jest odważna rzetelność myśli – odwagą jest przecież podjąć podmiot wiary od razu w całym jego bogactwie, to znaczy z możliwymi relacjami: z Innym i z Absolutnie Innym. Wejście w ten świat wymaga także pewnej intelektualnej odwagi czytelnika, który musi porzucić mrzonki o prostym, jasnym w y j a ś n i e n i u – *claire et distinct* musi się tu usunąć (co nie oznacza bynajmniej niezrozumiałości!), by dać dojść do głosu – a może właśnie ciszy – Tajemnicy. Ten, o którego r o z u m i e n i e jego własnej wiary tu idzie, jest od razu postawiony w sytuacji dramatu, to znaczy w o b e c n o ś c i innych, która budzi i jego przytomność. Wydaje się, że taka perspektywa człowieka w wierze jest trafna, bo dostrzega podstawową d i a d y c z n o ś ć wiary – o czym pisze Autor – oraz uczciwie przekracza pokusę zredukowania aktu wiary do na przykład tylko immanentnego wydarzenia lub tylko łaski. Całość książki potwierdza trafność tego filozoficznego założenia.

Kim jest Inny? Jest – jeśli można tak powiedzieć – partnerem wiary, a może być jednocześnie jej celem i źródłem. Taka możliwość otwiera się w wierze religijnej: jej rozpoznanie i analiza znajdują w książce miejsce centralne – bez odpowiedzi na „gdzie?” wiary nie można zapytać o nią samą. Rozpoznanie owego „gdzie?”, a mówią po prostu: objawienia Absolutnego Świadka, jest równocześnie odsłonięciem istotnej s t a w k i wiary: zbawienia poprzez u c z e s t n i c t w a poprzez wolność w D o b r u. Jeszcze raz przypomina się zapytanie Tischnera – co w człowieku jest wiarą? To właśnie sama wiara jako z a w i e r z e n i e, która karmi się p r a g n i e n i e m i jest cała zanurzona w n a d z i e i.

Pojawiły się różne elementy tej sceny wiary; przecież nie tylko w Boga Zbawienia wierzymy; zawieramy również ukochanej osobie, przyjaciółom, mistrzom, a przede wszystkim – w pewnym sensie – zawieramy (się) świadkom tajemnicy. Wyprowadzeni na scenę „bohaterowie” wiary, sprawnie poruszający się pośród scenografii znaczeń, wchodzą w dialogi, które opowiadają

o samej już wierze, która wierzy i którą można wierzyć. Wiara poszukuje rozumienia – które oddzielić trzeba jeszcze raz od zwykłego wyjaśniania – pośród osób, słów i ożywionych sensów. Słowo, które, jak pisał Miłosz, „raz obudzone przez nietrwale usta (...) poseł niestrudzony...”, próbuje bez gwałtu wydobywać sens wiary, z czujnością zaprasza czytelnika do osobistego spotkania z wszystkim, co z taką pieczołowitością i pokorą zostało wyłożone w tym szczególnym scenariuszu. Jego ostatnim otwarciem jest powrót do najbardziej podstawowego wymiaru zaufania: wiary fundamentalnej (która omówiona jest tu szerzej niż w znanym artykule).

*Zarys filozofii wiary* jest książką, która dla uważnego czytelnika otwiera się na nowo... po jej przeczytaniu. Lektura wymaga skupienia, pewnego duchowego – nie tylko intelektualnego – nastrojenia, wymaga od czytelnika także pewnej wprawy filozoficznej. Rzeczywiście, jak zastrzega Autor we *Wstępie*, nie jest to podręcznik, lecz obszerna praca, dotycząca nie tylko, przynajmniej *prima facie*, dziedzin samej wiary (choćby wprowadzony wątek cielesności). Zadawane z uwagą pytania doczekują się odpowiedzi pełnych, żywych i jednocześnie zapraszających do podążania śladem zapytywania: jak myśleć wiarę? kim jest ten, kto wierzy? w co wierzy wiara i jaka jest? z czym wiara się zmagają? Karol Tarnowski wchodzi we wciągający dialog z Heideggerem, Marcelem, Lévinasem, Tischnerem i innymi, z myślą klasyczną, kulturą oraz doświadczeniami wiary i niewiary. Zaś zagrożenie patologiami wiary (tu np. ideologie i ich terrorystyczne konsekwencje), obojętność na to, c o p o w y ż e j m n i e, a nade wszystko problem ze współczesną religijnością, kryzys duchowości i rozsądku – to chyba leży u źródeł tak żywych rozmyślań. To nie jest książka o jakiegokolwiek religii – to szkic ludzkiego zapytywania o swój sens pośród dobra, zła, zdrady i uczestnictwa w cudzie ufności.

Myślenie, które trafia tam, gdzie człowiek najbardziej siebie rozpoznaje, nosi w sobie ziarno piękna. To dlatego rozbłąski rozumienia samego siebie w „świetle z Góry” jako zdolnego do w i e r n o ś c i potrafią zachwycać pokornego widza. Siadam więc, gasną rozproszenia, rozpoczyna się lektura. Wsluchuję się w słowa.

DAWID ZMUDA studiował filozofię na kilku polskich uczelniach, zajmuje się analizą aktów egzystencjalnych, w szczególności filozofią wiary.  
E-mail: d.zmuda@op.pl

