

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(21)2006

PAT Kraków

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

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków; tel. 422 60 40
e-mail: logosiethos@pat.krakow.pl
Dyżur redakcyjny: czwartki 10.00–11.00
Opracowanie redakcyjne: Jolanta Stal
Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski
Opracowanie graficzne, skład i łamanie: Dorota Molska

2 (21) 2006

PAT– Kraków

Spis treści

„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 zamieszczone 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).

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

ROZPRAWY

- Paweł Przywara, *Związki między koncepcjami przestrzeni u wczesnego Carnapa a husserlowską fenomenologią przestrzeni* 3
Krzysztof Michalski, *Etyka stosowana – funkcjonalistyczna hybryda tradycyjnego normatywizmu i prakseologii* 43
S. Teresa Obolovitch, *Katafaticzny wymiar wschodniochrześcijańskiej teologii apofatycznej* 56
Ks. Michał Drożdż, *Człowiek pomiędzy „być” a „mieć”* 64
Ks. Ryszard F. Sadowski SDB, *Hansa Jonasa koncepcja wolności* 82
Stanisław Buda, *Mądrość miłości* 96

Z WARSZTATU MŁODYCH

- Beata Kolek, *Dynamika doświadczenia religijnego. Wybrane koncepcje* 112
Hubert Bożek, *Paul Ricoeur: drogi rozumienia wiary* 126
Damian Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego* 143

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

- Piotr Duchliński, *O tym, co sprawia, że życie jest dobrym życiem* 160
Piotr Duchliński, *Psychomoralne aspekty sumienia* 171

Joanna Mikołajczyk, <i>Skrócić cierpienie czy nadać mu sens?</i>	
<i>Czyli spór wokół eutanazji</i>	182
Łukasz Kołoczek, <i>Przestronność myślenia</i>	187
Joanna Barcik, <i>Ewangelie – objawienie przemocy</i>	196

ROZPRAWY

PAWEŁ PRZYWARA

ZWIĄZKI MIĘDZY KONCEPCJAMI PRZESTRZENI U WCZESNEGO CARNAPA A HUSSERLOWSKĄ FENOMENOLOGIĄ PRZESTRZENI¹

Nie bądźcie zaszokowani tym, co powiem o ludzkim oglądzie przestrzeni. W trakcie redukcji transcendentalnej ludzki ogląd przestrzeni przestaje być ludzki.
Husserl, *Ding und Raum*, 122

Są (...) przypadki, w których porządek przestrzenny jest rezultatem [czyjejs] aktywności porządkującej; to pokazuje, że konstytucja nie jest czystą fikcją, lecz racjonalną rekonstrukcją rzeczywistego procesu. W przypadku porządku przestrzennego można to wykazać tylko wtedy, gdy szczególne trudności powstrzymują syntezę [zachodzącą w] rzeczywistym procesie poznania (korespondującą z konstytucją) przed tak szybkim i nieświadomym zachodzeniem jak zwykle. Tak jest np. w przypadku uzyskiwania orientacji przez niewidomych.
Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, 131-132

¹ Niniejszy artykuł jest szkicowym referatem zawartości mojej pracy doktorskiej pt. *Teoria przestrzeni Husserla i Carnapa. Analiza porównawczo-krytyczna*, KUL, Lublin 2005 (maszynopis).

ROZWAŻANIA WSTĘPNE

Na początek chciałbym uporządkować pewne kwestie terminologiczne oraz przypomnieć cztery podstawowe stanowiska w kwestii sposobu istnienia przestrzeni. Tylko w dwóch znaczeniach, sądzę, możemy mówić o prawdziwej przestrzeni (z epistemologicznego punktu widzenia), gdyż zarówno tzw. fizykalna, jak i „geometryczna przestrzeń” to jedynie abstrakcyjne modele (obiekty idealne), zaś tzw. przestrzeń fenomenalna (jakościowa), tj. ogół tego, czego doznajemy zmysłowo (wzrokowo, słuchowo, dotykowo itd.), oraz sfera naszej imaginacji – mimo jakichś cech *quasi*-przestrzennych i jakiegoś ustrukturyowania to tylko tzw. rozmaitości². Prawdopodobnie nie jest to wyłącznie moje przekonanie, iż jedynie sferę, w której możliwy jest ruch i wymiana miejsc między obiektami, można zasadnie nazwać przestrzenią. Modele fizykalno-geometryczne są obiektami abstrakcyjnymi,³ zaś ani rozmaitość fenomenalna, ani wyobrażeniowa nie posiadają struktury „trójwymiarowej” – są „płaskie”.

Stanowiska w kwestii ontycznego statusu przestrzeni dzielimy podobnie jak stanowiska dotyczące sposobu istnienia uniwersaliów – wyróżniamy więc: realizm skrajny, realizm umiarkowany, konceptualizm i nominalizm teorioprzestrzenny. Skrajni realiści uważają, że przestrzeń re-

² Rozmaitość to jest pewna ustrukturyowana, uporządkowana mnogość jakichś obiektów (punktów itd.). To pojęcie zostało wypracowane przez topologów i odnosi się do struktur przestrzennych. Proponowałbym następujące rozróżnienia:

1) przestrzeń realna = przestrzeń świata; ta, w której się poruszamy i która jest nam intersubiektywnie dostępna; przestrzeń wokół nas; czasami nazywana ona jest (zwl. przez naturalistów) „przestrzenią fizyczną”, należy jednak pamiętać, że ta ostatnia może być uznana najwyżej za aspekt przestrzeni realnej;

2) przestrzeń naoczna = ta, jaką monosubiektywnie spostrzega każdy z nas w zakresie ograniczonym naszym aktualnym położeniem oraz aktualnym zestawem obiektów fizycznych; przestrzeń „wokół mnie”; monosubiektywnie dana przestrzeń realna;

3) „przestrzeń-1” fizykalna = postulowana przez nauki przyrodnicze; pewien abstrakcyjny model ogółu zjawisk fizycznych;

4) „przestrzeń-2” (rozmaitość-1) fenomenalna = monosubiektywna sfera jakości zmysłowych dostępna nam w obrębie zachodzącego doświadczenia;

5) „przestrzeń-3” (rozmaitość-2) wyobrażeniowa = sfera mentalna, sfera wnętrza naszego umysłu, w której ramach dokonujemy np. wglądu w relacje między obiektami geometrycznymi;

6) „przestrzeń-4” geometryczna = abstrakcyjny model przestrzeni (niekoniecznie fizycznej);

7) * przestrzeń wzrokowa = (optyczna) sfera naszego widzenia.

³ Nie jest tu możliwy ani ruch, ani zmiana miejsc; są to obiekty beczasowe. Osobną kwestią jest spór dotyczący statusu ontycznego tychże obiektów.

alna istnieje niezależnie od istnienia znajdujących się w niej i poruszających się obiektów, stanowiąc coś w rodzaju super-zbiornika.⁴ Umiarkowani realiści twierdzą, że istnienie i struktura przestrzeni realnej wyznaczone są przez obiekty fizyczne; przestrzeń to system miejsc zajmowanych lub dających się zająć przez te obiekty; przestrzeń to sieć relacji między tymi obiektami i istnieje ona jako *ens rationis cum fundamentum in re*.⁵ Konceptualiści sądzą, że przestrzeń istnieje tylko w ludzkim umyśle (lub jako konstrukt tego umysłu), zaś nominaliści stoją na stanowisku, że nie ma czegoś takiego, jak przestrzeń – nazwy „przestrzeń” używamy jedynie jako pewnego „skrótów myślowego” na określenie pewnych relacji między rzeczami.

Nazwisk Edmunda Husserla (1859-1938) i Rudolfa Carnapa (1891-1970) nie zestawiają ze sobą chyba żadne podręczniki historii filozofii współczesnej. Husserl, jak wiemy, to twórca fenomenologii i szkoły fenomenologicznej – stylu filozofowania charakteryzującego się bardzo skomplikowaną metodologią oraz terminologią, natomiast Carnap to współtwórca Koła Wiedeńskiego, neopozytywizmu, kierunku filozoficznego próbującego na przełomie lat 20. i 30. XX w. zbudować nową filozofię opierającą się na fizyce jako nauce pierwszej i fizykalistycznym żargonie jako podstawowym języku nauki. Carnap, a z nim inni neopozytywiści, zasłynęli radykalną krytyką m.in. metafizyki, uważając jej tezy za zdania bezsensowne. Husserl to pokrótce: maksymalista i metafizyk, zaś Carnap to – w popularnej literaturze filozoficznej – analityk – minimalista i antymetafizyk. Czy mogło ich coś łączyć?

Już wczesne (1928) i słynne dzieło Carnapa pt. *Logiczne budowanie świata* (*Der Logische Aufbau der Welt*)⁶ zawiera *explicite* nawiązania do Husserla

⁴ Przypisuje się to stanowisko Leucypowi i Demokrytowi (przestrzeń to próżnia, w której poruszają się atomy) oraz (z innych względów) Platonowi, głównie jednak Newtonowi, który twierdził, że istnieje przestrzeń pusta, w której nie zachodzą procesy fizyczne i nie upływa czas. Stanowisko Newtona jednak nie jest do końca jednoznaczne, skoro twierdził on też, że przestrzeń to tzw. sensorium Boga, czyli sposób, w jaki widzi On świat. Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że w Einsteinowskim widzeniu struktury świata – czasoprzestrzeni przyznaje się fizykalne, obiektywne, czyli skrajnie realne w powyższym rozumieniu, istnienie. Czasoprzestrzeń wszak modyfikuje własności obiektów fizycznych.

⁵ Wymienia się tu Arystotelesa, św. Tomasza i tomistów oraz fenomenologów.

⁶ Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928, *Logical Structure of the World. Pseudoproblems of Philosophy*, tłum. R. George, Londyn 1967. Ze względu na duże różnice terminologiczne i merytoryczne między oryginałem niemieckim a jego angielskim tłumaczeniem posługuję się skrótem *Aufbau-1* na wersję niem., zaś *Aufbau-2* na ang. Tam gdzie to rozróżnienie nie jest istotne, mówię po prostu o *Aufbau*.

i jego ucznia O. Beckera.⁷ Podobnie jest z doktoratem Carnapa traktującym o przestrzeni oraz z niektórymi niepublikowanymi manuskryptami z lat 20. poprzedzającymi *Aufbau*, o czym za chwilę. Nie można też nie wspomnieć faktu, że w pierwszej połowie lat 20., tj. gdy Husserl już jako światowej sławy filozof prowadzi swoje wykłady i seminaria we Fryburgu, Carnap (już jako doktor) bierze w nich udział (figuruje w spisie uczestników Husserlowskich seminariów).

Dysponując powyższymi dowodami, można stwierdzić jednocześnie – po lekturze późniejszych pism Carnapa oraz jego komentatorów i znawców – że to zaskakujące przecież powiązanie między myślą twórcy fenomenologii a poglądami logicznego pozytywisty⁸ zostało całkowicie niemal przemilczane. Nie przyznawał się do niego przede wszystkim sam autor *Aufbau* (proszę zajrzeć do jego „intelektualnej autobiografii”⁹), który przez ponad 30 lat nie zgadzał się po wyjeździe do USA (w 1935) na anglo-

⁷ Zwłaszcza do tzw. redukcji transcendentnej (1) zawieszającej nasze naturalne przekonanie o istnieniu realnego świata i (2) zawieszającej naszą wiedzę o tymże świecie – oraz do języka fenomenologii. Ponadto Carnap stosuje drobiazgową metodę tzw. geometryzacji percepcji, metodę, której prekursorem w swoich dziełach był Husserl (chodzi tu zwł. o wykłady z 1907 r. wydane jako *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, red. U. Claesges, Den Haag 1973, dalej jako DR). Niezorientowanemu czytelnikowi ta metoda może się wydać oryginalnym pomysłem autora *Aufbau*, ale tak naprawdę kilkanaście lat wcześniej zastosował ją właśnie Husserl, co dość dokładnie, choć modyfikująco zreferował wspomniany Becker (*Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 6 (1923), s. 385-560), do którego pracy z teorii przestrzeni Carnap się odwołuje. Nie wchodząc w tym miejscu w szczególne różnice między Beckerem a Husserlem i Carnapem, istotne jest, że ten ostatni miał pełną świadomość istnienia już tego typu metodologii badań nad spostrzeganiem. Osobną kwestią jest (również obecny w *Aufbau*) wątek tzw. geometrii świata, który opracowywali głównie filozofujący fizycy (m.in. nawiązujący do Husserla H. Weyl, do którego też odwołuje się Carnap w teorii konstrukcji przestrzeni).

⁸ Koncepcji Carnapa z okresu włącznie do *Aufbau-1* nie powinno się traktować jako neopozytywistycznych (z tego choćby powodu, że „wiedeńscy” nie zaakceptowali tego dzieła), mimo że dla niektórych interpretatorów filozofii Koła Wiedeńskiego, jak choćby K. Poppera czy A. Ayera, *Aufbau-1* uchodzi za dzieło neopozytywistyczne, por. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Nieklas, Warszawa 2002, 59 n., por. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1997, s. 160. Zaznaczam te różnice w interpretacji *Aufbau* dlatego, że staram się tu unikać dyskusji z neopozytywizmem oraz pomijam koncepcje Carnapa nie dotyczące przestrzeni (zwł. jego semantykę).

⁹ Brak jakichkolwiek zapisków Carnapa nt. Husserla stwierdziła B. Uhlemann z archiwów przechowujących spuściznę logicznego pozytywisty (list prywatny). R. Creath zaś przyznał, że w serii *The Collected Works*, która będzie się ukazywać w najbliższych latach, również nie ma notatek związanych z Husserlem (list prywatny). Dodajmy, że

języczną reedycję dzieła (czytanego za oceanem z takim zafascynowaniem jak *Traktat Wittgensteina*). Tłumacz *Aufbau* z niemieckiego na angielski, Rolph George (też niewiedzący o związkach Carnapa z Husserlem), w liście do mnie potwierdził, że angielska wersja została g r u n t o w n i e t e r m i n o l o g i c z n i e p r z e z a u t o r a p r z e f o r m u ł o w a n a, by nadać jej współczesnione brzmienie,¹⁰ zgodne m.in. z koncepcją nawiązującego do Carnapa amerykańskiego filozofa Nelsona Goodmana.¹¹ O odniesieniach do Husserla we wczesnych pismach logicznego pozytywisty nie wiedzieli też inni znawcy tego ostatniego.¹² Zestawienie tego filozofa z założycielem szkoły fenomenologicznej po dziś dzień brzmi „egzotycznie”, czasem nawet wywołuje u anglosaskich naukowców uśmiech pobłażliwego powątpiewania.¹³ Można by rzec, że to raczej Husserl mógł się czegoś nauczyć od Carnapa niż odwrotnie.

1. WPROWADZENIE W FENOMENOLOGIĘ PRZESTRZENI HUSSERLA

Co do myśli Husserla, to przypomnę, że 1) istnieją trzy grupy filozofów, nawiązujących do niej,¹⁴ którzy stworzyli własne jej interpretacje; 2) ist-

jeszcze w 1935 twórca fenomenologii spotyka się z autorem *Aufbau* i niektórymi członkami Koła Wiedeńskiego po swym wykładzie w Pradze, por. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, red. R. Ingarden, Hague 1968, s. 96.

¹⁰ Nie chodzi tu o zmiany kosmetyczne, jakie zwykle przy translacjach się zdarzają. George z Carnapem zmienili terminy podstawowe, m.in. w ang. wydaniu *Aufbau* słowo „konstytucja” (a z nim pojęcie „konstytucji”) występujące w oryginale zostało zastąpione wyrazem „konstrukcja” (czyli pojęciem „konstrukcji”).

¹¹ To chyba precedens w historii filozofii, by jedno dzieło miało dwie odmienne pod względem merytorycznym wersje.

¹² Zdziwienie takimi odniesieniami wyrazili Creath, M. Friedman, P. Galison (listy prywatne). Powody milczenia badaczy w tej sprawie mogą być m.in. następujące: 1) generalna niechęć filozofów analityków do fenomenologii transcendentnej, 2) ukazanie się angielskiej wersji wykładów o przestrzeni Husserla dopiero w 1999 r., a dopiero po lekturze tychże wykładów wylaniają się podobieństwa między fenomenologią przestrzeni a konstrukcjonizmem Carnapa.

¹³ Teoretyk przestrzeni C. Glymour na wieść o tym, że Carnap uczęszczał na zajęcia Husserla, uznał, że ten pierwszy tylko stracił czas (list prywatny).

¹⁴ Grupa z Monachium, z Getyngi i Fryburga. Wielu z nich nazywanych bywa po dziś dzień fenomenologami lub wiąże się z fenomenologią, tymczasem warto zaznaczyć, że Husserl nie uważał ich za ścisłych, poważnych kontynuatorów fenomenologii transcendentnej, ze względu na ich stosunek do redukcji transcendentnej. Wielu jego uczniów czy sympatyków, korzystając z narzędzi fenomenologicznych, tworzyło własne koncepcje filozoficzne (gł. antropologiczne lub psychologiczne). Szczegółowo

nieją jej komentatorzy, przedstawiający ją już z perspektywy ewolucji, jakiej poddana została ona w pismach uczniów lub w pismach tzw. późnego Husserla; 3) istnieją „samokrytyczne” sądy autora *Idei*, sformułowane głównie w latach 30., które też są różnorako interpretowane; 4) wciąż wydawane są badawcze manuskrypty Husserla, prowokujące do nowych interpretacji i komentarzy; 5) sam twórca fenomenologii transcendentальной nigdy nie uważał jej za system filozoficzny, lecz za „naukę badawczą”, dyscyplinę zajmującą się konkretnymi badaniami filozoficznymi. Z góry zatem jestem przygotowany na to, że moja interpretacja fenomenologii autora *Idei* może zostać poddana krytyce.

Spróbuję teraz pokrótce przedstawić najważniejsze elementy Husserlowskiej fenomenologii przestrzeni, zakładając, że Czytelnik posiada ogólną wiedzę dotyczącą metod fenomenologicznych i specyfiki podejścia wypracowanego przez autora *Medytacji kartezjańskich*.

Husserl twierdzi, że spostrzegamy przestrzeń dwuaspektowo: 1) jest ona przez nas w sposób widziana wraz z rzeczami przestrzennymi i 2) jako tzw. relief (czyli wielokształt tychże rzeczy).¹⁵ Wobec tego, by cokolwiek powiedzieć o fenomenie przestrzeni, powinniśmy zbadać fenomen przestrzenności rzeczy przez nas spostrzeganych. Autor *Badań logicznych* po przeprowadzeniu redukcji transcendentальной (*epoché*) podejmuje zatem niezwykle drobiazgową, geometryzującą analizę percepcji (począwszy od spostrzeżenia całkowicie nieruchomego, a skończywszy na spostrzeganiu zachodzącym w naszym ruchu wokół obiektu zewnętrznego).¹⁶

Wiedząc, że kwestia *epoché* budzi wielkie kontrowersje, zatrzymam się tu przy niej, ale wyłącznie w kontekście teorii przestrzeni. Redukcja trans-

roczarowania, jak wiemy, dostarczył Husserlowi M. Heidegger, całkowicie zniekształcając ideę fenomenologii. Osobną zupełnie kwestią są pomysły tzw. naturalizacji fenomenologii podejmowane głównie przez anglosaskich myślicieli.

¹⁵ Inne stanowiska w tej sprawie to radykalny realizm (w spostrzeżeniu zewnętrznym widzimy przestrzeń), konceptualizm (przestrzeń to struktura wewnątrz naszego umysłu lub jego konstrukt, spostrzegamy ją więc czysto intelektualnie), nominalizm (nie spostrzegamy przestrzeni, używamy tylko określenia „przestrzeń”, by mówić o pewnych zależnościach między obiektami fizycznymi).

¹⁶ Geometryzacja percepcji czy geometryzujące analizy percepcji polegają na zastosowaniu terminów i narzędzi geometrycznych do opisu i analizy procesów spostrzegania zewnętrznego. Terminy geometryczne typu: „punkt”, „powierzchnia”, „figura”, „bryła”, „układ współrzędnych”, „powierzchnia riemannowska” itp. traktuje wyłącznie jako „naprowadzające” na pewne ustrukturyowania i regularności wykrywane w trakcie analiz percepcji, tzn. że znaczenie techniczne tychże terminów jest (zgodnie z wymogami redukcji transcendentальной) wzięte w nawias. Szeroko omawiam to zagadnienie w mojej pracy doktorskiej.

cidentalna przeprowadzana na tymże terenie pozwala Husserlowi na: 1) zajęcie się samym przebiegiem i strukturą spostrzeżenia wzrokowego,¹⁷ 2) śledzenie stopniowego ujawniania się ciała podmiotu w procesach percepcji tego, co przestrzenne,¹⁸ a co za tym idzie, na 3) uwzględnienie tzw. kinestezy, czyli spletających się ze sobą czuć wewnątrzcielesnych.¹⁹ Dopiero na tym tle dochodzi u Husserla do wskazania na 4) aktywną rolę podmiotu percepcji, tj. tego, który porusza narządami percepcji („oczami”, „rękami”), oraz tego, który wprawia całe swoje ciało w ruch, a także na 5) przestrzeń jako: 5a) obszar umożliwiający zachodzenie percepcji,²⁰ 5b) obszar poruszania się obiektów percepcji, 5c) obszar poruszania się poznającego (ucieleśnionego) podmiotu.

Poglądy Husserla w interesującej nas materii można wyrazić w hasło: epistemologia przestrzeni przed ontologią przestrzeni. Chciałbym jednak w tym miejscu dodać jedną generalną uwagę dotyczącą istoty fenomenologii autora *Idei*, a zwłaszcza kwestii *epoché*. Jeśli miałbym ją wyrazić znowu hasłowo, to brzmiałoby to: epistemologia przed antropologią.²¹ Teoria poznania przed jakąkolwiek filozofią człowieka (*resp.* najpierw analiza fenomenu poznania, dopiero potem budowanie jakiegokolwiek filozofii człowieka). Jeśli dostatecznie głęboko wmyślimy się w sens tego sformułowania, to sądzę, że uchwycimy sens samej transcendentальной fenomenologii.

Należy podkreślić, że Husserl nie stara się odtworzyć naszego „pierwotnego styku z przestrzenią”²², czyli odpowiedzieć na pytanie „jak to się

¹⁷ Husserl z niezwykłą wprost dbałością o szczegóły analizuje m.in. tzw. pole wzrokowe, wizualny „układ współrzędnych”, oraz zmienność wyglądów rzeczy przestrzennych w polu wzrokowym. Zwraca uwagę np. na fenomen zwrotności wyglądów w polu wzrokowym. Por. Przywara, *Husserlowska konstytucja przestrzeni naocznej*, RF 48.1 (2000), s. 147-168.

¹⁸ Konstytuowanie się ciała zachodzi na kilku poziomach. Jednym z nich jest poziom rozszerzania się spektrum ruchowego poszczególnych narządów percepcji: np. spektrum „ruchów oczu” „domaga się” (ze względu na ograniczony zasięg wewnątrzspostrzeniowy) rozszerzenia o spektrum „ruchów głowy” oraz „górną część tułowia”.

¹⁹ Wskazują one na konstytutywną rolę ciała w spostrzeganiu tego, co rozciągle, oraz na przestrzenność ciała, gdyż czucia te zlokalizowane są przestrzennie, są, by tak rzec, „blisko mnie”, pozwalają mi mówić o moim ciele (*mein Leib*).

²⁰ Chodzi zarówno o spostrzeżenie zewnętrzne, jak i o percepcję stanów wewnętrznie-cielesnych.

²¹ Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 54-55.

²² Coś takiego wydaje się z oczywistych względów niemożliwe – *epoché* nie może nas „cofnąć w czasie” do takiego stanu naszego aparatu zmysłowego, jaki mieliśmy na poziomie „pierwszych kontaktów z przestrzenią” (jakkolwiek by je teraz rozumieć, bo wydaje się, że te kontakty to przede wszystkim „opanowywanie przestrzeni ciała”, mówiąc języ-

stało, że zaczęliśmy widzieć przestrzennie”, lecz bada fenomen naszego przestrzennego widzenia. Pytania, które nurtują fenomenologa, to „na czym polega przestrzenność naszego spostrzegania?”, „jak możemy ją opisać?”, „jak konstytuuje się przestrzeń w naszych spostrzeżeniach?”, wreszcie „jak dochodzimy do ujęcia przestrzeni?” *Epoché* zastosowana w teorii przestrzeni nie zrywa – podkreślam – naszych więzów z realnym światem, lecz jedynie zmienia nasze dotychczasowe nastawienie do zachodzących percepcji. Obserwujemy nasze spostrzeżenia wzrokowe – w „ultrapoznawczym”²³ nastawieniu – pod kątem ujawniania się w nich przestrzeni, czy ściślej, struktur przestrzennych (stąd Husserlowskie badania nad fenomenem przestrzeni zaczynają się od badań nad fenomenem rzeczy przestrzennej; samej przestrzeni nie widzimy, przestrzeń jest przez nas współwidziana wraz z rzeczami w niej rozmieszczonymi).

Do opisu procesu „otwierania się przed nami” przestrzeni autor *Idei* proponuje zastosowanie fenomenologicznie zinterpretowanej geometrii (czy ściślej: topologii²⁴, gdyż własności metryczne obiektów spostrzeganych nie są brane pod uwagę). Pozwala mu to wydobyć w analizie doświadczenia świata warstwę czysto przestrzenną (poczasową i akauzalną). Husserl proponuje w tym miejscu zastosować swego rodzaju izolację wizualną, polegającą na „znieuchomieniu”, „zatrzymaniu” całego przebiegu spostrzeżenia wzrokowego po to, by zbadać korelację między jednostronnie, powierzchniowo danym wyglądem jakiegoś obiektu a sposobem jego (wewnątrzspostrzeżeniowego) ujmowania.

Warte podkreślenia jest to, że analiza eidetyczna istoty bryły przestrzennej dostępnej w percepcji wzrokowej wskazuje – zdaniem autora *Badania logicznych* – na konieczny (w ujęciu tej bryły) kinetyczny współdział mobilnej cielesności podmiotu. Istota bryły prze-

kiem M. Merleau-Ponty’ego, a nie zaś „uczenie się zewnętrznej przestrzenności”). Możemy najwyżej rekonstruować hipotetycznie (w nawiązaniu być może do badań z psychologii rozwojowej), jak taki pierwotny kontakt z przestrzenią mógłby wyglądać.

²³ Chęć tu jasno oddzielić „metapoznanie” np. w sensie refleksji towarzyszącej naszym codziennym aktem poznawczym (wyrażającej się np. zdaniem „słabo widzę ten obrazek na ścianie”) od ultrapoznania, jakie uzyskujemy po redukcji transcendentalnej, tj. specyficznego oglądu czystych fenomenów poznania. Ów przedrostek „ultra” ma charakteryzować szczególny typ tego poziomu poznawczego – przekraczanie poziomu zwykłego (nadzwyczajność, wyjątkowość) i jednocześnie doskonałość oglądu fenomenologicznego (superpoznanie, najwyższy typ spostrzeżenia rozumiejącego). Poznanie oglądowe jest rozumieniem (Vernunft), mówi Husserl, *Idea...*, s. 76.

²⁴ Por. też tenże, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, red. M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 145.

strzennej wyznacza zatem pewne spektrum ruchów, które podmiot musi wykonać po to, aby móc zobaczyć tę bryłę w (optymalnej) całości. Z kolei ruchy te mogą zostać zaktualizowane jedynie w pewnej przestrzeni (otaczającej i zawierającej bryłę).

W ten sposób we wzajemnej wyglądowno-ujęciowej korelacji: rzecz przestrzenna (widziana zrazu w trakcie wyizolowanego, „zastopowanego” spostrzeżenia) – przestrzenny podmiot (zrazu nieruchomy, potem samodzielnie poruszający się) intencjonalnie konstytuuje się trójwymiarowa przestrzeń²⁵, w obrębie której zachodzi wizualna percepcja. By mówić jednak o przestrzeni intersubiektywnej, a nie tylko zorientowanej, „mojej”, musimy – twierdzi Husserl – wejść w porozumienie z innymi podmiotami i wraz z nimi dokonać z obiektywizowania struktur naszych subiektywnych przestrzeni. Korelat procedury takiej współobiektywizacji (transformacji transcendentalnej) jest realną, obiektywną przestrzenią, która na poziomie percepcji pojedynczego podmiotu jest tylko domniemana, ale daje się unaocznic (kategorialnie).

Należy wyraźnie zaznaczyć w odniesieniu do zastosowanej przez autora *Formalnej i transcendentalnej logiki* metody geometryzacji percepcji, że geometria u niego przybiera postać całkowicie odmienną od „klasycznej”, tj. przedredukcyjnie rozumianej, formalnej teorii przestrzeni. Husserl nadaje pojęciom geometrycznym czysto fenomenologiczny sens, zaś narzędziom zaczerpniętym z geometrii – czysto fenomenologiczne, wewnątrzopisowe zastosowanie.²⁶ Traktuje zatem te pojęcia i narzędzia o peracyjnie (z teoriopoznawczego punktu widzenia), a nie przedmiotowo.

Twórca fenomenologii transcendentalnej widzi konstytucję przestrzeni w aspekcie statycznym i dynamicznym, monosubiektywnym i intersubiektywnym. Obiektywna przestrzeń (współwidziana przez nas wraz z rzeczami) konstytuuje się stopniowo na drodze odsłaniania się warstw tego, co spacialne, w coraz to szerszych obszarach naszej percepcji (poczynając od percepcji nieruchomej, kończąc na percepcji poruszającego się cieleśnego podmiotu) oraz na drodze wspólnotowej obiektywizacji systemów miejsc, systemów przynależących (aktualnie i potencjalnie, w zależności od tego, czy podmiot się porusza i w jakim obszarze) do poszczególnych podmiotów transcendentalnych. Aspekt dynamiczny tak rozumianej kon-

²⁵ W *Ding und Raum* nazywana jest ona przestrzenią obiektywną.

²⁶ Nie ma więc racji H.U. Asemissen, przypisując Husserlowi analizowanie wyidealizowanej percepcji more geometrico, por. Judycki, *Niektóre problemy husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*, RF 29.1 (1981), s. 155. Należy też pamiętać, że czysto fenomenologicznie rozumiane są u Husserla także narządy percepcji, nie chodzi zatem w żadnym wypadku o ich fizjologiczne potraktowanie.

stytucji to fenomen ruchu (czy to obiektów percepcji, czy to samego podmiotu percepcji) oraz cała sfera wrażeń kinestetycznych z ruchem związanych, mających ścisły, zdaniem Husserla, związek z konstytucją cielesności transcendentalnego podmiotu (i przestrzenności jako takiej, rzecz jasna). Co ciekawsze, ów ruch ma też swój „quasi-przestrzenny” odpowiednik po stronie intencjonalności, gdyż to na drodze coraz to szerszych intencjonalnych przeobrażeń (przekształceń, transformacji²⁷) uzyskujemy pełny ogląd trójwymiarowej przestrzeni. Ten zaś możliwy jest dzięki obecności przestrzennych rzeczy oraz „przezroczystej” przestrzeni wzrokowej, stale towarzyszącej nam w aktach percepcji.

Husserl widzi więc konstytucję przestrzeni jako z jednej strony: monosubiektywne intencjonalne przekształcenie (przeobrażenie) mnogości tzw. pól wrażeńowych, dokonujące się w trakcie aktywności cielesno-ruchowej podmiotu percepcji (przestrzeń obiektywna jest korelatem monosubiektywnej transformacji). Z drugiej strony rozumie on tę konstytucję jako: intersubiektywne, intencjonalne przekształcenie struktur przestrzeni subiektywnych, dokonywane (wraz z tzw. transcendentalnym wczuciem) przez wspólnotę porozumiewających się podmiotów (przestrzeń obiektywna jest korelatem intersubiektywnej transformacji).

Dla Husserla 1) struktura przestrzeni jest kontynualna (przestrzeń jest ciągłą), 2) kontynualnie, choć wielopoziomowo i wieloetapowo zachodzi podmiotowe ujmowanie przestrzeni (prowadzące do ukonstytuowania się tzw. przestrzeni subiektywnej, zorientowanej), 3) naoczna przestrzeń jest przejawem obiektywnej, ta ostatnia zaś konstytuowana jest wspólnotowo, intersubiektywnie, w aktach (opartego na wczuciu) współobiektywizowania korelatów systemów kinestetycznych, jest zatem obiektem idealnym (w sensie Husserlowskim), stanowiącym formalną strukturę realnego świata. „Przestrzeń fizykalna” jest już natomiast intersubiektywnym konstruktem.

²⁷ Przynajmniej dwie z nich są konstytutywne dla fenomenu przestrzeni: transformacja („metamorfoza”) pierwszego stopnia prowadzi do wielostronnego, trójwymiarowego prezentowania się rzeczy przestrzennej i jest przekształceniem rozmaitych „powierzchni” danych wyglądowno w pełną, zamkniętą bryłę. Transformacja drugiego stopnia (nabudowana na tamtej) jest przekształceniem „płytkich” (i przemieszczających się wraz z ruchomym podmiotem) „przestrzeni wzrokowych” w „pełną” „przestrzeń wzrokową”, która (intencjonalnie wypełniona) strukturalnie „pokrywa się” z lokalnie daną strukturą realnej przestrzeni, czyli z przestrzenią naoczną. Przestrzeń naoczna jest korelatem całościowego systemu kinestetycznego (w danej chwili), a zatem jest spostrzegana przez każdy z podmiotów monosubiektywnie, ale zarazem analogicznie pod względem strukturalnym, tzn. jako współwzdziana z rzeczami rozciągłymi.

Podsumowując, można powiedzieć, że koncepcja Husserlowska jest realistyczna (przynajmniej w punkcie wyjścia) oraz umiarkowanie deterministyczna²⁸ (do momentu pisania *Ideji I i II*, od których zaczyna się przeformułowanie teorii konstytucji przestrzeni w stronę transcendentalnego idealizmu).

2. CARNAPA UJĘCIA PRZESTRZENI (OD RAUM DO AUFBAU-1)

2.1. RAUM

W kwestii przestrzeni Carnap po raz pierwszy wypowiada się w swojej pracy doktorskiej,²⁹ starając się uporządkować problematykę na pewnym metateoretycznym poziomie.³⁰ Jego zdaniem dotychczasowe spory dotyczące przestrzeni³¹ wynikają z mieszania metodologicznych porządków badań, czego główną przyczyną jest niewłaściwe postępowanie się jednym terminem „przestrzeń” przy mówieniu o zupełnie odmiennych desygnatach. Należy bowiem w punkcie wyjścia wyróżnić rozmaite przestrzenie i dopiero na tle tego rozróżnienia ustalić wzajemne relacje między nimi, a następnie relacje między naukami badającymi te przestrzenie, ściślej, między zdaniami (twierdzeniami) tych nauk.³²

²⁸ Umiarkowany determinizm u Husserla wyraża się m.in. uwzględnieniem warunkowania między obiektywnym miejscem danej rzeczy a usytuowaniem jej wyglądu w polu wzrokowym, obiektywnym kształtem rzeczy a jej wewnątrzpercepcyjną quasi-figurą, obiektywnym zabarwieniem rzeczy a quasi-zabarwieniem, obiektywną czasowością (trwaniem rzeczy) a quasi-czasowością (trwaniem wyglądu lub kontinuum przejawów), obiektywną przestrzennością rzeczy a quasi-rotacją jej wyglądowno w ruchomym spostrzeżeniu (DR, s. 198, 206, 215-216) itp. korelacjom wykrytym w analizach fenomenu przestrzeni.

²⁹ *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, „Kant-Studien” 56 (1922), s. 5-87, dalej jako *Raum*.

³⁰ To uporządkowanie jest przeprowadzane w ramach dość enigmatycznie pojętej teorii wiedzy bez podania założeń teoretycznych i jasnych kryteriów takiego, a nie innego potraktowania problematyki. Carnap stara się swoimi badaniami nakreślić pewne dziedziny przedmiotowe, a następnie przyporządkować je odpowiednim naukom. Badania te nie są „neutralne metodologicznie” – wykorzystują narzędzia metodologiczne różnych nauk, bez uprzedniego sprawdzenia, czy te narzędzia (szerzej, te koncepcje, teorie) mogą ze sobą współpracować, zarówno na badawczym, jak i opisowym poziomie.

³¹ *Raum*, s. 64. Chodzi o B. Riemanna, H.v. Helmholtza, L. Couturata i H. Poincarego.

³² Filozoficznymi punktami orientacyjnymi są tu: Kantowska filozofia geometrii, Husserlowska wczesna (tzn. do *Ideji I*) teoria przestrzeni, problem wielości geometrii (i tym samym statusu metodologicznego tej nauki, zwłaszcza jej twierdzeń) oraz problem samej przestrzeni w związku z powstaniem ogólnej teorii względności i filozoficznymi dyskusjami wokół problemu struktury przestrzeni fizycznej.

Niezbędne jest też uświadomienie sobie, by tak rzec, genezy poszczególnych przestrzeni, tzn. tego, w ramach jakich procedur poznawczych dochodzimy do uchycenia bądź skonstruowania takiej a takiej przestrzeni. W tym miejscu Carnap stara się przewyciężyć aporetyczną, jego zdaniem, koncepcję Kanta, za pomocą narzędzi zapożyczonych od Husserla.³³ Twierdzi bowiem, że niejednakowo dochodzimy do poznania rozmaitych przestrzeni (inaczej poznajemy przestrzeń formalną, inaczej naocznościową (*Anschauungsraum*)³⁴, a inaczej fizyczną). *Anschauungsraum* jest rezultatem wglądu ejdetycznego (*Wesensschauung*) w istotę przestrzeni i jest, twierdzi Carnap, przestrzenią topologiczną. Wgląd ten uzyskujemy (jak można sądzić), uzmienniając strukturę przestrzeni daną w doświadczeniu.³⁵

Aprioryczny charakter przestrzeni naocznościowej polega jednak nie na tym, że stanowi ona podmiotową formę możliwości wszelkiego doświadczenia (w Kantowskim sensie), lecz na tym, że jej strukturalna analiza pozwala ustalić obiektywne warunki doświadczania czegokolwiek. Ta przestrzeń jest aprioryczna również w stosunku do przestrzeni metrycznej, która ma, według autora *Raum*, charakter konwencjonalny. Z kolei przestrzeń fizyczna poznawalna jest doświadczalnie, a gdy ustalimy dla

³³ Por. Grünbaum, *Carnap's Views on the Foundation of Geometry*, w: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, red. P. Schillp, London 1963, s. 664.

³⁴ Zwróćmy uwagę, że Carnapowskie użycie „*Anschauungsraum*” nie jest zgodne z Husserlowskim. Dla autora *Medytacji kartezjańskich* określenie to odnosi się do przestrzeni naocznej, tj. dostępnej w spostrzeżeniu wzrokowym lub wyobraźniowym (por. tenże, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 10) wobec tego istoty przestrzeni nie nazwałby już *Anschauungsraum* (tak jak „barwy w ogóle” barwą). Wydaje się, o czym może świadczyć uwaga Carnapa z przypisów do pracy (*Raum*, s. 80), że chodzi tu o przestrzeń „widzianą” w poznaniu geometrycznym. Ponadto wyraźnie odróżnia ją od *physiologische Sehraum* czy *space of sight* (tamże), nie ma zatem wątpliwości, że *Anschauungsraum* nie jest przestrzenią naoczną w sensie Husserlowskim.

³⁵ Por. Carnap, *Raum*, s. 63. Według A. Richardsona jest ona czymś w rodzaju przestrzennego, formalnego minimum pojawienia się jakiegokolwiek wzrokowego doświadczenia (*Carnap's Construction of the World: The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, Cambridge 1997, s. 147, dalej jako CC). Carnap bowiem (za Kantem) ujmuje przestrzeń jako jego warunek, ale dodaje, iż musimy wziąć pod uwagę, z jakim rodzajem relacji przestrzennych mamy do czynienia w każdym doświadczeniu zewnętrznym. Nie możemy się tu opierać na indukcji ani brać pod uwagę ilości doświadczeń. Zawartość faktyczna doświadczenia zawsze (z konieczności) jest uporządkowana przestrzennie, ale przestrzenne relacje w obrębie faktycznego materiału są wyłącznie topologiczne, *Raum*, s. 65. Por. też Richardson, CC, s. 145.

niej jakąś miarę, może się stać przestrzenią metryczną.³⁶ Przestrzeń formalna zaś, jako pewien przedmiot nauki i jako najogólniejsza, daje się wywieść z podstaw logicznych; jest analityczna, dlatego twierdzenia czystej geometrii nie mogą być uznane za sądy syntetyczne *a priori*.³⁷ Istnieją dwa rodzaje geometrii: analityczna oraz fizyczna (empiryczna).³⁸ Wyróżnionymi przestrzeniami: formalną, naocznościową oraz fizyczną zajmują się, według Carnapa, odpowiednio: Husserlowska ontologia formalna i ontologia regionalna³⁹ oraz nauki szczegółowe.

Bez wątpienia przyszły neopozytywista nieco modyfikuje fenomenologiczne rozumienie istoty przestrzeni.⁴⁰ Zgodnie z koncepcją Husserla istota jest obiektem i de alnym, bezjakościowym, beczasowym, istniejącym niezależnie od poznających go podmiotów i wyznaczającym spektrum możliwości wystąpienia swoich poszczególnych, powiedzmy, egzemplifikacji (w postaci przedmiotów podpadających pod daną ideę (czystą istotę)). Tymczasem autor *Aufbau*, nawet jeśli interpretuje istotę przestrzeni⁴¹ jako pewną „idealną formę” (ideę), to jej istnienie sytuuje... w umyśle poznającego podmiotu. Jednocześnie twierdzi, że do intuicji istoty przestrzeni dochodzimy poprzez ejdetyczną analizę zawartości naszego doświadczenia,⁴² odkrywamy w nim pewne figuralne regularności.⁴³ W prze-

³⁶ Przestrzeń metryczna to taka, w której przypadku dysponujemy określonym sposobem obliczania odległości między punktami. Carnap podąża tu za rozwiązaniami Reichenbacha, który zmodyfikował fizykalistyczną teorię iary Helmholtza oraz konwencjonalistyczną Poincarego. Ten wątek tu pomijam.

³⁷ Por. Carnap, *Raum*, s. 62. Ścisłej: nie wszystkie. Jeśli już mówić o tego typu sądach, to możliwe one są dzięki naszemu wglądowi w aprioryczną strukturę topologiczną przestrzeni, zaznacza, s. 63. Por. Grünbaum, *Carnap's...*, s. 664-665.

³⁸ Ta koncepcja jest charakterystyczna dla całej myśli Carnapa, por. *Philosophical Foundations of Physics*, New York 1966, s. 168. Carnap (za Reichenbachem) twierdzi też, że geometria staje się teorią przestrzeni fizycznego świata dopiero w momencie ustalenia reguł kongruencji (przystawiania) (*Intellectual Autobiography*, w: *The Philosophy...*, s. 50, 57). Por. Grünbaum, *Carnap's...*, s. 672, przyp. 136, oraz 674.

³⁹ *Raum*, s. 61, 65. *Anschauungsraum* wykazuje bowiem szczególne formalne właściwości: odnosi się wyłącznie do pewnego ograniczonego obszaru, zatem może ona dostarczać jedynie poznania form przestrzennych ograniczonej wielkości (tamże, s. 23), por. też Richardson, CC, s. 148, 154. Przestrzeń naocznościowa stanowi jednak nieusuwalne ogniwo pośredniczące między przestrzenią formalną a fizyczną.

⁴⁰ Na ile czyni to samodzielnie, a na ile pod wpływem Baucha, nie wiadomo.

⁴¹ Por. też na temat istoty przestrzeni jako rodzajowej istoty dziedziny geometrycznej, Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967 (dalej jako *Idee I*), s. 213-214.

⁴² Por. Carnap, *Raum*, s. 31, 61, 65. Co z kolei nie jest zgodne ani z Kantem, ani z neokantyzmem. Grünbaum twierdzi, że to rozwiązanie nawiązuje do Helmholtza, *Carnap's...*, s. 665. Por. też Richardson, CC, s. 141.

⁴³ Tamże, s. 148.

ciwieństwie jednak do Husserla (a powołując się na D. Hilberta⁴⁴) uważa, że ten wgląd posiada komponent spacjalny,⁴⁵ dlatego – kontynuuje – możemy w tym wypadku mówić o pewnym *a priori* przestrzennym, umożliwiającym połączenie czysto logicznej struktury przestrzeni w sensie geometrii z doświadczeniem relacji przestrzennych w fizycznym świecie.⁴⁶

Błędnie sądził Kant, podsumowuje swe rozważania Carnap, utożsamiając przestrzeń naocznościową z euklidesowską rozmaitością, błędne też były poglądy, że odkrycie geometrii nieeuklidesowych „obala” koncepcję kantowskiego *a priori*, rozwiązanie bowiem wygląda tak, że najogólniejsza, ejdetyczna forma przestrzeni jest topologiczna,⁴⁷ a zarazem nadrzędna wobec przestrzeni metrycznych (euklidesowej i nieeuklidesowych), stanowi też warunek doświadczenia rzeczy realnego świata.

Zarysowana wyżej problematyka nie zostaje, niestety, w *Raum* gruntownie epistemologicznie zanalizowana, co dla niektórych komentatorów jest wyrazem osłabiania i kandyzmu, i neokandyzmu (obecnych w koncepcji Carnapa),⁴⁸ a dla innych wyrazem platońskiego traktowania sfery wyidealizowanych bytów geometrycznych.⁴⁹ Nie przesądzając tych kwestii, dodam, że wnet po opublikowaniu doktoratu, tj. już w 1922, podjęte zostają nowe badania teorioprzestrzenne. Większość z nich (po przeredagowaniu) trafi do wydanego w 1928 *Aufbau-1*, część zaś nie zostanie opublikowana.

2. 2. PRACE PO RAUM

Pozostałe teksty wydawane w latach 20. przed przystąpieniem Carnapa do Koła Wiedeńskiego nawiązują do prowadzonych ówczesnie dyskusji nad

⁴⁴ Tamże, s. 154.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Zdaniem Richardsona Carnap podąża tu za koncepcją Cassirera, zgodnie z którą przestrzeń stanowi syntetyczną i konieczną (minimalną) formę doświadczenia i dostarcza mu metryki (Richardson, CC, s. 148). Można jednak przypuszczać, że Carnap mówi tu raczej o wyidealizowanej formie naszego doświadczenia przestrzeni, co byłoby może jakąś postacią Arystotelesowskiego rozumienia formy.

⁴⁷ Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht 1973, s. 152.

⁴⁸ Por. Richardson, CC, s. 156-157. Dodaje on też, że nierozstrzygnięte pozostają dwie kwestie: w jaki sposób za pomocą narzędzi czysto logicznych możemy wyróżnić relacje przestrzenne (pośród jakości barwnych, dźwięków itd.) oraz w jaki sposób to stanowisko pogodzić z empiryzmem (s. 157-158).

⁴⁹ Taką interpretację Carnapa przyjmuje uczeń Reichenbacha, Putnam, por. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Gobler, Warszawa 1998, s. 104.

filozoficznymi podstawami teorii względności oraz problemem struktury przestrzeni fizycznej w związku z powstaniem nieeuklidesowych geometrii.⁵⁰

W artykułach ukazujących się po *Raum* rysują się dwie, wspomniane już, drogi rozważań przyszłego neopozytywisty: 1) nadanie filozoficznych podstaw naukom fizykalnym oraz 2) próby wypracowania nowej, sformalizowanej (specyficznie) epistemologii.

Prace przygotowawcze⁵¹ (od 1922) zmierzają do logiczystycznego⁵² i topologicznego ujęcia problematyki epistemologiczno-ontologicznej.⁵³ Ich punktem wyjścia jest szczególna, funkcjonalno-relacyjna⁵⁴ koncepcja poznania oraz koncepcja powstawania wiedzy. W *Quasizerlegung*...⁵⁵ Car-

⁵⁰ Np. *Über die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raumes von denen der Zeit*, „Kant-Studien” 30, Berlin 1925, s. 331-345 oraz *Physikalische Begriffsbildung*, Karlsruhe 1926. Por. też *Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität*, „Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik” 4, Leipzig 1924, s. 105-130, gdzie Carnap rozważa przejście od „pierwotnego świata wrażeń zmysłowych” do „wtórnego, fikcyjnego świata obiektów fizyki”.

⁵¹ Chodzi też o kontekst „personalny”. Wprawdzie Carnap już w doktoracie odnosi się do prac Reichenbacha i Schlicka, niemniej dopiero w pierwszej połowie lat 20. XX w. zawiązuje się między nimi znajomość, niepozostająca bez wpływu na rozwój jego poglądów (Reichenbach i Schlick czytają (i „recenzują”) jego prace jeszcze w rękopisie), por. Putnam, *Wiele...*, s. 23-29, zaś lektura Russella (w 1921 r.) porusza przyszłego neopozytywistę do tego stopnia, że ma on wrażenie, jakby książka brytyjskiego filozofa była adresowana wprost do niego, por. *Intellectual...*, s. 13. Zaskakujące, że już w *Raum* (pisanym w 1920 r.) są odniesienia do tejże książki; przeczyłoby to wyznaniu Carnapa, iż czytał ją po doktoracie.

⁵² Nawiązuje tu zarówno do koncepcji Herbarta-Helmholtza-Macha („formalizacja” sfery wrażeń i ujęcie ich jako uporządkowanych kompleksowo pierwotnych elementów), Natorpa i Whiteheada (konstrukcjonizm epistemologiczny), Russella (logicyzm epistemologiczny) oraz, jak się przekonamy, Husserla (teoria konstytucji przestrzeni oraz geometryzujące ujęcie percepcji).

⁵³ Chodzi głównie o zastosowanie teorii relacji do opisu przestrzeni fizycznej (postulowanej przez fizykę) oraz „przestrzeni jakościowej” (wokół doznającego rozmaitych wrażeń podmiotu), jak też wzajemnych zależności między nimi. Rozróżnienie trzech porządków spacjalnych (przewijające się też przez myśl Carnapa) pojawia się u Russella w jego pracy o podstawie geometrii (1897 r.), por. Wiener, *Method's in Russell's Work on Leibniz*, w: *The Philosophy of Bertrand Russell*, red. P. Schilpp, New York 1951, s. 273.

⁵⁴ Poznanie traktowane jest jako funkcja ujmująca pewne relacje (lub sama relacja zachodząca między podmiotem a przedmiotem poznania). Takie jego rozumienie sięga z jednej strony do myśli Fregego, z drugiej – do rozwiązań neokantowskich (zwl. Natorpa, por. Kim, *Paul Natorp*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003 Edition), red. Edward N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/natorp/>> pkt. 4).

⁵⁵ Carnap, *Die Quasizerlegung. Ein Verfahren zur Ordnung nichtomogener Menegen mit den Mitteln der Beziehungslehre*, manuskrypt z 1923, figurujący w archiwum pod sygnaturą: RC-081-04-01. Por. też artykuły Mormanna, kontynuującego te badania: *A Repr-*

nap wypracowuje wykorzystaną potem w *Aufbau* koncepcję tzw. *quasi-analzy*, polegającej na formalnym przekształceniu pewnej relacji na linię ujętej dziedziny przedmiotowej w ujęcie uwzględniające charakterystykę elementów stanowiących człony relacji. W *Topologii czasoprzestrzennego świata*⁵⁶, którą pomijam w tych rozważaniach, zmierza on natomiast do aksjomatycznego ujęcia teorii Minkowskiego-Einsteina, wykorzystując narzędzia logiczno-topologiczne.

Najciekawszym, z epistemologicznego punktu widzenia, niepublikowanym⁵⁷ manuskryptem jest „pierwowzór”⁵⁸ *Aufbau*, noszący roboczy, szumny tytuł: *Od chaosu do świata doświadczenia*⁵⁹. Carnap stosuje w nim już wypracowaną przez siebie *quasi-analizę*.

Początek tekstu przypomina z pozoru heraklitejską wizję świata, bowiem autor mówi o „chaosie” jako czymś źródłowym, pierwotnym względem wszelkich naszych naukowych konceptualizacji; wyraża jednocześnie zamiar uporządkowania na nowo rzeczywistości, a ściślej, naszej wiedzy o niej⁶⁰. „Chaosowi” (traktowanemu jako pewna teoretyczna fikcja⁶¹, bo nie jesteśmy w stanie odnaleźć w naszym doświadczeniu sytuacji nieuporządkowania empirycznych treści) przeciwstawiana jest tu sfera prze-

sentational Reconstruction of Carnap's Quasianalysis, PSA 1 (1994), s. 96-104 oraz *Similarity and Continuous Quality Distributions*, „The Monist” 79.1 (1996), s. 76-88 oraz Seibt, *Constitution Theory and Metaphysical neutrality: A Lesson for Ontology*, „The Monist” 83.1 (2000), s. 172 n.

⁵⁶ *Topologie der Raum-Zeit-Welt. Axiomatisch dargestellt mit den Mitteln der symbolischen Relationstheorie* (1924), manuskrypt oznaczony sygn. RC-081-02-07, Carnap odwołuje się do tych badań w *Über...*, s. 345.

⁵⁷ Aczkolwiek wygłoszonym w trakcie naukowej konferencji w Erlangen (1923), zorganizowanej przez Carnapa wraz z Reichenbachem. Konferencja miała zająć się dwoma kwestiami: budowaniem „świata doświadczenia” oraz zastosowaniem teorii relacji w strukturalnej teorii wiedzy (Seibt, *Constitution...*, s. 169-170). Zdaniem Seibta to właśnie na tej konferencji Carnap formułuje po raz pierwszy program „neutralnego metafizycznie systemu konstytucji” zrealizowanego w pełni w *Aufbau* (tamże, s. 170).

⁵⁸ Por. Seibt, *The „Umbau” – from Constitution Theory to Constructional Ontology*, „History of Philosophy Quarterly” 14.3 (VI 1997), s. 315.

⁵⁹ *Vom Chaos zur Wirklichkeit (mit Notizen zum Konstitution-system)*, manuskrypt oznaczony sygn. RC-081-05-01 (dalej jako *Chaos*). W tłumaczeniu *Wirklichkeit* jako „świat doświadczenia”, a nie „rzeczywistość” podążam za sugestią Seibta, por. *Constitution...*, s. 178, przyp. 5. Archiwum w Konstancji nie zezwoliło na cytowanie wprost jakichkolwiek fragmentów manuskryptów Carnapa (być może zastrzegł sobie to sam autor), wobec tego staram się wiernie opisać ich zawartość.

⁶⁰ Seibt uważa, że badania te są rozwinięciem teorii Helmholtza i Macha, por. też, *Constitution...*, s. 171, ale pojęcie chaosu wrażeniowego jako warstwy, na którą nakładamy nasze konstrukcje obiektów doświadczenia, wywodzi się zapewne od Kanta.

⁶¹ Carnap, *Chaos*, s. 1.

żyć (doświadczeń), z której wyłonić można konstrukcyjnie „przedmiotowe zakresy rzeczywistości” i „psychiczne zakresy” typu „moja dusza” (*Seele*), „świadomość” i „podświadomość”. Innymi słowy, za punkt wyjścia powinniśmy przyjąć pewną „zamkniętą”, radykalnie zredukowaną sferę doświadczenia, na podstawie której powinniśmy wyprowadzić pewne minimum struktury naszej wiedzy o świecie.

Zdaniem Carnapa jeśli przystępujemy do „konstytucji świata doświadczenia”⁶² (w ramach naszej teorii wiedzy), musimy zacząć od pewnego pierwotnego poziomu, musimy jak najmniej przypisać zarówno domniemanemu „chaosowi”, czyli zawartości doświadczenia pojętej bez jakiegokolwiek uformowania, jak i sferze samego przeżywania⁶³. Nie powinniśmy też, kontynuując przyszły autor *Aufbau*, mówić o jakościach zmysłowych, ani nawet przyjmować rozróżnienia na to, co fizyczne i psychiczne, ostatecznym bowiem poziomem, od którego należy wyprowadzać konstrukcję wiedzy o rzeczywistości, są „przeżycia płynącej terażniejszości” (*Gegenwartserlebnisse*)⁶⁴. W ich obrębie pojawia się pierwsze zróżnicowanie na to, co „żywe” (w przeżyciu)⁶⁵, i to, co „martwe” (*lebendig-tot*)⁶⁶. Do pełnego opisu tego poziomu, zaznacza Carnap, należałoby użyć określeń z wyższych poziomów konstrukcji, tego zaś woli uniknąć, przeprowadzając swoje badania.

Żywą część przeżycia określa on jako „wrażenie”, martwą zaś jako „przedstawienie”⁶⁷. W warstwie tego ostatniego ujawnia się następne zróżnicowanie: między tym, co nieprzypomniane, a tym, co przypomniane (gotowe). To, co przypomniane, wykazuje, według Carnapa, gotowość do swobodnego rozwinięcia, tzn. pozwala się rozkładać na pewną mnogość innych przypomnień i związków między przypomnieniami (a tym samym, jak można sądzić, przeżyciami). Ten proces analizy, stwierdza autor *Raum*,

⁶² Termin „konstytucja” dopisany jest ręcznie w pustych miejscach maszynopisu, występuje też jednak równoległe termin „konstrukcja świata doświadczenia”, gdy Carnap mówi o konstrukcji psychologii i fizyki (tamże, s. 12-13). Nie wchodzę tu w analizę, w jaki sposób te nauki można skonstruować na gruncie monosubiektywnego doświadczenia. Cudzysłowy pochodzą od autora *Chaosu* i mogą świadczyć o metaepistemologicznym podejściu.

⁶³ Tamże, s. 1.

⁶⁴ Tamże, s. 2. Por. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 201.

⁶⁵ Por. tenże, *Idee I*, s. 134.

⁶⁶ Por. Carnap, *Chaos*, s. 3.

⁶⁷ Tego typu rozróżnienie pojawiło się wcześniej u Helmholtza, por. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, red. A. Węgrzecki, Warszawa 1995, s. 201.

odbywa się w pewnym czasie i nie zachodzi już na poziomie przeżywanej teraźniejszości.⁶⁸

W tym zarysowanym wyżej, podwójnym aspekcie czasowym, należy widzieć pewną epistemiczną prawidłowość, odsłaniającą związki między przeżyciami, dające się opisać i analizować za pomocą teorii relacji. Carnap poddaje wykryte „zależności” pewnej formalizacji, grupując wyróżnione „elementy teorii wiedzy” w szeregi i ustalając (tu: konstruując) ich wzajemne przyporządkowania (np. czasowe, zakresowe). Przeżycia bowiem, stwierdza w *Chaosie*, wzajemnie się uzupełniają, wyrównują epistemicznie, wskazują na podobieństwa w sferze tego, co przedmiotowe (np. odcienie tego samego koloru, brzmienia tej samej tonacji). „Treści” (tu: jakości) przeżyć pozwalają się zatem ująć (pod względem podobieństwa) jako człony relacji, w pewne klasy.⁶⁹

„Klasy jakościowe”⁷⁰ nakładają się z kolei w klasy zmysłowe (i tak np. drogą sukcesywnych nalożeń – klasy barwne i odcieniowe układają się w „klasę widzenia” (*Gesichtsklasse*)⁷¹. Klasa widzenia charakteryzuje się swoistym uporządkowaniem, poddającym się dalszej formalizacji. Analogicznie (z jakości dźwiękowych) konstruowana jest w teorii Carnapa „klasa słyszenia” (*Gehörklasse*); podlega ona również formalizacji (z tym że dopiero dokonane niejako „ex post” formalne uporządkowanie jakości zmysłowych pozwala wyodrębnić i nazwać pewną ich klasę „dźwiękiem”).

W ramach tego, co widziane (*Gesichtselementen*), zauważalna jest prawidłowość dająca się określić jako „powolna zmiana wyglądu” (*Gesichtsveränderung*), wskazująca z kolei na punkt widzenia (*Blickpunkt*) oraz na pewien rozkład części określonej powierzchni, ujawniający pewne niezmiennione „pole widzenia” (*Gesichtsfeld*). W ten sposób, podsumowuje autor powyższą część swoich rozważań, docieramy do pierwotnego obszaru doświadczenia (do którego dołączać musimy następne elementy), obszaru, w którym możemy już mówić o jakiejś „rzeczywistości”.⁷²

⁶⁸ *Chaos*, s. 3.

⁶⁹ Na temat podobnych rozwiązań u Macha, por. Ingarden, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 325 n. Por. też Russell, *Nasza wiedza o zewnętrznym świecie*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2000, s. 135 n.

⁷⁰ Sam termin „klasa” wydaje się tutaj wyjątkowo niezręczny, skoro Carnap usiłuje w jakiś sposób opisać strukturę doświadczenia zmysłowego. Można go traktować bowiem tylko operacyjnie, a nawet metaforycznie, wszak materiału wrażeniowego nie doznajemy w „porcjach” dających się logicznie uszeregować, ani też nasz aparat zmysłowy nie jest logicznie poszeregowany.

⁷¹ Por. Carnap, *Chaos*, s. 5.

⁷² Tamże, s. 7.

Poszerzenie pola tego doświadczenia ujawnia pewne „tendencje”⁷³ – w postaci: dążenia do niwelowania zmian, do zachowania pewnego stanu (za pomocą kategorii substancji (*Substanzkategorie*)) oraz dążenia do powstrzymania pewnego upływu (za pomocą kategorii kauzalnej)⁷⁴. Tą drogą Carnap dochodzi do drugiego poziomu konstrukcji, twierdząc, że konstrukcja świata doświadczenia odbywa się przy pomocy „elementów wyglądownych”, one bowiem pozwalają uzyskać „trójwymiarowy obszar”, w którym znajdują się „bryły cielesne” (ruchome/nieruchome, niezmiennające/zmieniające się w czasie). Powierzchniom tych brył, a więc elementom II poziomu, odpowiadają elementy I poziomu, a każdemu „polu widzenia” odpowiada specyficzna „wiązka promieni” (*Strahlenbüschchen*), której „ognisko” umiejscowione jest w pewnym centrum pewnej bryły, określanej jako moje ciało (*mein Leib*)⁷⁵.

Podstawowe obszary doświadczenia (z perspektywy teorii wiedzy) dzielą się, według autora *Chaosu*, na klasy jakościowe i zmysłowe, z których wyprowadzalne są (na podstawie ich wewnętrznego uporządkowania) najważniejsze klasy: widzenia i słyszenia. Pozostałe uzyskuje się w następujący sposób: pewna określona „bryła widzialna” (*Sehkörper*) obszaru rzeczywistości i pewna podklasa (klasa dotyku) określonej klasy zmysłowej mają następującą właściwość: bryła *mL* nigdy nie znika z „obszaru” świata doświadczenia.

Klasy jakościowe (w ramach klasy dotyku) można przyporządkować częściom tej zewnętrznej powierzchni bryły widzialnej *mL* w relacji *R* takiej, że jeśli szereg *S* (obejmujący podstawy doświadczenia) przedstawia „zestknięcie” bryły *mL* z inną bryłą widzialną, to przynajmniej część szeregu *S* należy do tej klasy dotyku, która znajduje się w relacji *R* do poruszonego, dotkniętego miejsca powierzchni *mL*. Analizy na tym poziomie ujawniają istnienie klas typu: klasa nacisku (*Druckklasse*), klasa poruszania się (*Bewegungsklasse*), klasa napięcia wewnątrzcielesnego (*Spannungsklasse*) oraz wrażenia kinestetyczne (*Kinästhetische Empfindungen*), stanowiące klasę szczególnych doznań. Stopniowo wyłania się zatem całościowa struktura podmiotu, do której, jak można sądzić z powyższych konstrukcji, dochodzimy dopiero po uformowaniu się sfery wrażeniowo-cielesnej.

Pośród brył otaczających *mL*, twierdzi dalej Carnap, wyróżniają się (na mocy podobieństwa do *mL*) inne ciała (*andre Leiber*), które nazywamy oży-

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Carnap, niestety, nie podaje, skąd się kategoria substancji bierze ani w jaki sposób ujawniają się wspomniane trwałe rysy wewnątrz doświadczenia.

⁷⁵ Carnap, *Chaos*, s. 8.

⁷⁶ To sformułowanie dopisane jest w manuskrypcie odręcznie (s. 9).

w i o n y m i (*beseelt*) ze względu na ich wzajemne powiązanie w relacjach kauzalnych, a szczególnie relacjach znakowo-ekspresyjnych (ich zdefiniowanie na tym poziomie jest trudne, dodaje autor, wymaga dalszych badań). Punktem (poziomem) dojścia nie jest jednak intersubiektywna rzeczywistość (jak mogłaby sugerować powyższa konstrukcja), lecz obszar fizyki. Zdaniem Carnapa poziom przeżyć można (drogą formalnych przyporządkowań) połączyć z poziomem świata fizyki⁷⁷, dlatego że od pierwszego poziomu różni się on tylko tym, że elementy przeżyciowe obejmują jakości, zaś elementy fizyczne są wyłącznie członami relacji; oba jednak poziomy, można powiedzieć, wykazują strukturalne, konstrukcyjne cechy *Wirklichkeit*.

Wychodząc od pierwotnych elementów jakościowo-przeżyciowych, Carnap stara się skonstruować strukturę doświadczenia naukowego, pozwalającą logicznie połączyć „przestrzeń fenomenalną” (wrażeńową) z przestrzenią fizyczną (tu: formalną), ale unika rozważań nad istotą czy strukturą przestrzeni, pragnąc być może przesunąć problem genezy przestrzeni na inny poziom badań. To (świadome zapewne) odejście od koncepcji z *Raum* skłoni go do zbudowania całościowego systemu konstrukcji (konstytucji)⁷⁸ schematu pojęciowego nauki właśnie na gruncie specyficznie (bo logicznie, ekstensjonalnie i „eidetycznie”) rozumianego tzw. elementarnego doświadczenia.⁷⁹

⁷⁷ Por. Russell, *Nasza...*, s. 109 n. Na zaproszeniu na wspomnianą konferencję w Erlangen, zarysowując jej problematykę, Carnap utożsamia ze „światem doświadczenia”: „świat fizyki”, a nawet „świat zewnętrzny”, zastrzega jednak, że należy te terminy pozbawić „metafizycznego znaczenia”, por. Seibt, *Constitution...*, s. 170.

⁷⁸ System, o jakim jest cały czas mowa w *Aufbau-1*, nazywany jest *Konstitutionssystem* (a pierwsza wzmianka o konstytucji przedmiotów doświadczenia pojawia się u Carnapa (pomijając konferencję w Erlangen) w *Über...* (s. 345), zaś tworzona teoria to *Konstitutionstheorie*. Najważniejsze procedury nazywa się „konstytucyjnymi”, jedynie w rozdziale o *quasi*-analizie Carnap wprowadza pojęcie *Nachkonstruktion* odnoszące się do rekonstrukcji struktury wiedzy podmiotu. W wersji anglojęzycznej mamy zaś do czynienia z systemem konstrukcji i teorią konstrukcji. Doprowadziło to do pewnego zamętu terminologicznego, w którym mówi się zarówno o teorii konstytucji u Carnapa (np. A. Wiegner, Popper, V. Mayer, Seibt), jak i konstrukcji (np. C.U. Moulines), dwuznaczność tę, niestety, musi również odziedziczyć moja analiza. Spiegelberg twierdzi, że termin „konstytucja” został przez Husserla przejęty od neokantystów (*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Hague 1960, s. 214-215), można by więc mówić, że Carnap odwołuje się do nich, a nie do twórcy fenomenologii, ale w § 3 *Aufbau* zawarte jest wprost odniesienie *Konstitutionstheorie* do teorii Husserla (i Meinonga). Por. też Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Hague 1970.

⁷⁹ Tak (tj. jako *elementary experience*) zmodyfikowano w *Aufbau-2* termin *Elementarerlebnis* użyty w *Aufbau-1*. O ile *Erlebnis*, oznaczający u Husserla „przeżycie”, stanowi

2.3. *AUFBAU*⁸⁰

Do zrozumienia teorioprzestrzennego stanowiska sformułowanego w *Aufbau* należy, jak sądzę, poczynić kilka założeń. Po pierwsze, według przyszłego neopozytywisty, nie dysponujemy ani właściwym doświadczeniem⁸¹ przestrzeni, ani eidetycznym wglądem w jej strukturę.⁸² Do opisu fizycznej przestrzeni potrzebujemy precyzyjnego modelu wypracowanego w naukach formalnych.⁸³ Geometria natomiast (tu: jako teoria relacji) daje się skonstruować na gruncie logiki,⁸⁴ stanowiącej podstawową naukę w systemie nauki.⁸⁵ Po drugie, badając przestrzeń, interesujemy się tylko jej własnościami formalnymi, a te właśnie odwzorowuje geometria.

w fenomenologii termin techniczny i nie może być zastąpiony angielskim *experience*, o tyle *Elementarerlebnis* było dziwaczną konstrukcją Carnapa i pewnie z tego powodu zostało zmienione na zręczniejsze „elementarne doświadczenie”. Trzymam się w interpretacji *Aufbau* tego ostatniego terminu (rozumiejąc pod nim najczęściej „sposrzenie wzrokowe” i zdając sobie sprawę, że w ten sposób Husserlowski *Erlebnisstrom* („strumień przeżyć”), przejętego też przez Carnapa (w wersji ang. *stream of experience*), muszę unikać).

⁸⁰ Na dzieło, jakim jest *Logiczne budowanie świata*, należy patrzeć całkiem odmiennie niżeli na tradycyjne dzieła filozofów, ponieważ stanowi ono pracę encyklopedyczno-syntetyczną (wzbogaconą analitycznie wspomnianymi wyżej badaniami, oczywiście), nie zaś rezultat samodzielnych dociekań uczonego. Trzeba zatem mieć świadomość nie tylko programowego eklektyzmu, ale przede wszystkim metateoretycznego charakteru *Aufbau*: zebrane tu wyniki badań z rozmaitych dziedzin porządkowane są w trakcie konstruowania jednolitej pojętej systemu nauki oraz rekonstruowania struktury naszego zmysłowego (tu: wzrokowego głównie) doświadczenia. U podstaw konstrukcji leży swoista koncepcja nauki i naukowego języka. W ramach niej usytuowana jest taka a nie inna wizja filozofii i epistemologii.

⁸¹ Jest ono wycinkowe, ograniczone zakresowo (nie możemy ujmować całej przestrzeni) i subiektywne. W tym miejscu możemy powiedzieć, że teorioprzestrzenne podejście Husserlowskie jest realistyczne w punkcie wyjścia, zaś Carnapa antyrealistyczne.

⁸² W tym sensie stanowisko z *Aufbau* różni się już od stanowiska z *Raum*, a nawiązuje do tego z *Chaosu*.

⁸³ Por. Grünbaum, *Philosophical...*, s. 175, przywołujący koncepcję Russella z *The Principles of Mathematics* postulującą utożsamienie przestrzeni geometrycznej z fizyczną. Koncepcja epistemologicznej syntezy tego typu modeli przestrzeni (modyfikującej ujęcie Husserlowskie) pojawia się u Beckera, por. Judycki, *Niektóre...*, s. 144.

⁸⁴ W tym sensie podejście Carnapa z tego okresu można nazwać logicznym konstrukcjonizmem. Na temat redukcji geometrii do logiki por. Ayer, *Filozofia...*, s. 302.

⁸⁵ Nie jest jednak do końca jasna relacja między logiką a fizyką, brak też uzasadnienia dla wyróżnionego statusu (szeroko pojętej logiki) w konstruowanym „systemie nauki”.

Rozważając przejście od „dwuwymiarowego porządku pola wzrokowego” do trójwymiarowego porządku rzeczy widzialnych (będące, jak Carnap zaznacza, jednym z najważniejszych kroków w procedurze konstrukcji przestrzeni), autor *Aufbau* przywołuje dla ilustracji rozmaite podejścia teoretyczne, wspominając między innymi koncepcje Russella i Husserla.⁸⁶ W przeciwieństwie jednak do tego pierwszego Carnap twierdzi, że zmierza do uzyskania od razu „całego widzialnego świata”, a nie sfery pojedynczych rzeczy, natomiast w przeciwieństwie do twórcy fenomenologii, nie traktuje dwuwymiarowego pola wzrokowego jako czegoś d a n e g o, lecz jako coś, co należy dopiero konstrukcyjnie w p r o w a d z i ć.⁸⁷ Przestrzeni naocznej, umiejscowienia przestrzennego, przestrzennych konfiguracji czy przestrzenności rzeczy nie możemy traktować jako bytów podstawowych, a jedynie jako obiekty podlegające konstrukcji.⁸⁸ System *Aufbau* ujmuje bowiem tylko strukturę przestrzeni; mimo to – dodaje Carnap – przestrzeń w nim konstruowana nie jest przestrzenią abstrakcyjną w sensie geometrycznej rozmiatności.⁸⁹

Wspomniałem o trudnościach interpretacyjnych, jakie towarzyszyć muszą każdemu, kto starałby się jednoznacznie określić, jak należy rozumieć *Logiczne budowanie świata*; spróbuję jednak odtworzyć pewien spójny obraz, wypełniając (zauważalne w dziele) luki argumentacyjne. W systemie Carnapa wyróżnić można zasadniczo dwa podejścia do problematy-

⁸⁶ Carnap, *Aufbau*, § 124. Por. też Quine, *Od bodźca do nauki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1998, s. 24-25.

⁸⁷ Carnap, *Aufbau*, § 124. Zdaje on sobie sprawę, że istnieje jeszcze kwestia przestrzeni naocznej, stanowiącej pewnego rodzaju strukturę pośredniczącą, łączącą strukturę dwuwymiarowego pola wzrokowego z trójwymiarową, euklidesową strukturą zewnętrznego świata, zaznacza jednak, że procedura konstrukcji może pominąć ten krok, aby uprościć system oraz ze względu na to, że obiektów znajdujących się w takiej przestrzeni nie możemy nazwać „realnymi”. Reichenbach twierdzi wprost, że taka przestrzeń nie istnieje (*The Philosophy of Space and Time*, tłum. M. Reichenbach i J. Freud, New York 1958, s. 86).

⁸⁸ Carnap, *Aufbau*, § 125.

⁸⁹ Por. Seibt, *Constitution...*, s. 171 n. Szerzej na temat konstrukcji obiektów geometrycznych mówi autor *Aufbau* w § 107. Należy pamiętać, że najniższym poziomem systemu konstrukcyjnego jest sfera obiektów logicznych (§ 106). Por. Mormann, *A Quasianalytical Constitution of Physical Space*, <hypatia.ss.uci.edu/LPS/psa2k/quasianalytic-space.pdf>, gdzie narzędziami formalnymi rozwijane jest konstrukcjonistyczne podejście Carnapa. Por. też Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, red. L. Wessels, Cambridge 1991, s. 217, który twierdzi, że Carnapowi chodzi o połączenie przestrzeni subiektywnej (najpierw dwu-, potem trójwymiarowej w porządku konstrukcji) z czterowymiarową fizyczną, obiektywną.

ki przestrzeni: fizykalistyczne oraz epistemologiczne.⁹⁰ Pierwsze łączy się ściśle z konstrukcją „całościowej” struktury świata⁹¹ i tylko drugie należałoby traktować jako konstytuujące przestrzeń w autonomiczny sposób.

W przypadku podejścia fizykalistycznego korzysta on z procedur konstrukcyjnych teoretycznej fizyki pochodzących z prac A. Eddingtona, Weyla i H. Minkowskiego. Przestrzeń należałoby rozumieć jako jeden z parametrów współtworzących pewien system odniesienia dla zdarzeń fizycznych: bądź to relację między elektronami, bądź sieć relacji w ramach czterowymiarowego czasoprzestrzennego kontinuum, bądź sieć połączeń między punktami światowymi (elementami linii światowych w sensie Minkowskiego)⁹². Tak rozumiana przestrzenna struktura świata stanowiłaby, jak można sądzić zgodnie z generalną tezą *Aufbau*,⁹³ podstawowy układ odniesienia względem jakichkolwiek wewnątrzświatowych obiektów czy zdarzeń.

Carnap zaznacza jednak, że nie chciałby przesądzać, który z powyższych modeli jest najbardziej adekwatny do konstrukcji struktury świata badanego przez naukę,⁹⁴ większą wagę przywiązując do epistemologicznie rozumianej „konstytucji przestrzeni”. Opiera się ona na pewnej, by tak rzec, epistemiczno-logicznej procedurze, dzięki której konstytuowane są poszczególne szczeble przestrzeni naocznej. Według Carnapa prawdopodobnie porządek zmysłowo-jakościowy poprzedza „zaktualizowanie się”, czy też materiałowe wypełnienie się struktur naszego wizualnego doświadczenia. Porządek ten determinuje uformowanie się doświadczenia i błędne były pomysły filozofów podmiotu, którzy wyprowadzali sferę jakości zmysło-

⁹⁰ Seibt, *Constitution...*, s. 170 n. Carnap marginalnie wspomina o jeszcze jednej drodze konstytuowania się przestrzeni w trakcie doznawania pewnych ruchomych przestrzennych wyglądków wzrokowych, zaznacza jednak, że ta konstytucja zachodzi „w normalnych” (czyli pozakonstrukcyjnych) warunkach.

⁹¹ Nie jest przesądzone w *Aufbau*, czy tę konstrukcję należałoby rozumieć jako zachodzącą na terenie przyrodoznawstwa czy w obrębie doświadczenia monosubiektywnego. Warto jednak zauważyć, że tym razem Carnap mówi o *Welt* (a nawet o *Welt der Wissenschaft* (*Aufbau-1*, s. 200), a nie tylko o *Wirklichkeit* (s. 92) (jak to było w *Chaosie*). Wyrażenie *Aufbau* czy *logische Aufbau* natomiast nie jest w ogóle terminem technicznym w teorii konstytucji, staje się nim w „strukturalistycznie” przetłumaczonym *Aufbau-2*.

⁹² *Aufbau*, § 62.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Zgodne jest to z wcześniejszymi ustaleniami Carnapa i Reichenbacha, w myśl których, jak wiemy, model struktury przestrzeni fizycznej (tu: która na pewno nie jest euklidesowa) wymaga empirycznego potwierdzenia w drodze doskonalenia procedur pomiarowych. Seibt nadaje temu rozgraniczeniu „możliwych podstaw systemu” całkowicie neutralne znaczenie, *Constitution...*, s. 163-165.

wych, opierając się na tym, co monosubiektywne; należy zatem do struktury doświadczenia dochodzić od struktury świata, a nie odwrotnie.⁹⁵

Budowanie systemu nauki, zdaniem autora *Raum*, powinno się oprzeć na pewnych ontologicznych i epistemologicznych założeniach. Musimy przede wszystkim przyjąć, że obiektami nauki są struktury⁹⁶, innymi słowy, że zajmuje się ona formalnymi własnościami obiektów i relacjami między nimi⁹⁷. W ten sposób dokonujemy pierwszej redukcji ontologicznej, w której ramach obiekt zostaje sprowadzony do sieci swoich formalnych własności. Następna polega na sprowadzeniu tak rozumianych obiektów nauki do jakości zmysłowych,⁹⁸ czyli, mówiąc językiem Carnapa, „elementów doświadczenia”.⁹⁹

Do poziomu tychże jakości dochodzimy też na drodze redukcji epistemologicznej dokonywanej na strukturze naszego doświadczenia zmysłowego. W jej trakcie abstrahujemy od całej „materialnej zawartości” doświadczenia, od jego rzeczywistego przebiegu i otrzymujemy w rezultacie elementarną formę tego doświadczenia, stanowiącą właśnie pewien zestaw (konfigurację) jakości zmysłowych. Zdaniem przyszłego neopozytywisty każdy z podmiotów percepcji dysponuje swoim własnym ciągiem doświadczeń zmysłowych (*Erlebnisstrom*) i aby osiągnąć (strukturalną) zgodność co do obiektów konstruowalnych na gruncie tychże doświadczeń, musimy się odnieść z jednej strony tylko do formalnych własności tychże obiektów, jak i formalnych własności doświadczeń, w których te obiekty się pojawiają.¹⁰⁰ Zakładamy jednocześnie,¹⁰¹ że struktura doświadczenia u każdego podmiotu jest analogiczna, czyli że podmiot P_1 spostrze-

⁹⁵ Carnap mówi o *die räumlische Ordnung der physischen Wirklichkeit*, czyli o „prze-strzennym porządku fizycznego świata doświadczenia” (*Aufbau-1*, s. 129).

⁹⁶ Na temat pojęcia struktury por. Stępień, *Uwagi o „strukturze” i pojęciach pokrewnych*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin 1999, s. 256-263. Zdaniem Motyckiej Russell zapoczątkował „analizę strukturalną” świata, por. też, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Wrocław 1990, s. 70.

⁹⁷ Por. *Aufbau*, § 11-12. Carnap przejmuje pojęcie struktury od Russella (s. 23), odwołuje się też jednak w swojej *Konstitutionstheorie* do koncepcji Husserla i Meinonga (§ 3).

⁹⁸ „Wrażeniami” zajmuje się psychologia, natomiast „jakości” należą do dziedziny badań fenomenologii i teorii przedmiotu, do których Carnap się odwołuje, por. *Aufbau*, § 93-94. Co więcej, wrażenia są konstruowalne, jego zdaniem, z tychże jakości.

⁹⁹ Można jeszcze wskazać trzecią redukcję ontologiczną, tj. utożsamienie obiektu z pojęciem, por. Seibt, *Constitution...*, s. 163.

¹⁰⁰ *Aufbau*, § 33, 45.

¹⁰¹ To założenie można by nazwać apriorycznie realistycznym, zwracając przy tym uwagę, że (pod pewnymi warunkami) możliwa jest realistyczna interpretacja „systemu konstrukcji”.

ga obiekty zewnętrzne w podobny sposób jak P_2 (które to założenie wydaje się niezbędne do mówienia o systemie nauki)¹⁰².

Powyższe założenia można by zilustrować w ten sposób, że każdy z podmiotów $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ ma do dyspozycji pewien zbiór obiektów fizycznych $\{z_1, z_2, \dots, z_n\}$, które na co dzień spostrzega, jednakże zbiory te nie tylko nie muszą się pokrywać, ale nawet mogą nie mieć części wspólnych. Obiekty widziane przez mnie w moim domu mogą się nigdy nie pojawić w zasięgu percepcji jakiegoś innego podmiotu. W jaki sposób możliwe jest więc intersubiektywne porozumienie, co do obiektów świata, skoro każdy dysponuje „swoim własnym ich zbiorem”? Według Carnapa pozwala na to język nauki, który odnosi się do „stanów rzeczy” (ogólnych bądź szczegółowych)¹⁰⁴ i podaje nam pewne wskaźniki¹⁰⁵ (*Kennzeichen*) albo inaczej: pewne warunki, które powinny być spełnione, by dany stan rzeczy zachodził. Te wskaźniki pozwalają każdemu podmiotowi prawidłowo zidentyfikować dany obiekt fizyczny, tzn. podmiot wie, jakich stanów rzeczy powinien się spodziewać w przypadku takich a nie innych obiektów (wie np., po czym rozpoznaje się grzechotniki)¹⁰⁶. Każdy z podmiotów $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ może więc obserwować innego grzechotnika, jednakże strukturalny opis tego gada (intersubiektywnie przekazywalny) będzie się zgadzał (strukturalnie) ze stanami rzeczy zachodzącymi w obrębie doświadczenia zarówno P_1, P_2 , jak i P_n . W systemie nauki natomiast konstrukcja nowych obiektów opiera się m.in. na procedurze podania pewnych warunków do pojawienia się tychże obiektów, wskazania pewnych możliwych stanów rzeczy, które powinny zachodzić, aby dany obiekt był obiektem czyjegoś doświadczenia.¹⁰⁷

¹⁰² Tamże, § 66.

¹⁰³ Dla uproszczenia przyjmijmy tu tylko fizyczne (§ 57), choć Carnap zalicza do obiektów nauki też „psychiczne” (np. „czyjeś zmartwienie”), „kulturowe” (np. „konstytucja niemiecka”), „matematyczne” (np. „twierdzenie Pitagorasa”), „zmysłowofenomenologiczne” (?) (np. „barwa zielona” i in. (§ 31).

¹⁰⁴ Tamże, § 47. Na temat stanów rzeczy por. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II/I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987, § 52; Galewicz, *Teoria stanów rzeczy Alexiusa Meinonga*, ZN AGH 694 (1978), s. 173-188.

¹⁰⁵ To pojęcie również występuje u Husserla, choć w odmiennym znaczeniu. Szerzej pisze o tym Stone, *The Continental Origins of Verificationism. Natorp, Husserl and Carnap on the Object as Infinitely Determinable X*, „Angelaki” 10.1 (2005), s. 129-143.

¹⁰⁶ Carnap, *Aufbau*, § 49.

¹⁰⁷ Nie wiadomo, czy jest to nawiązanie do Husserlowskiej ejdetyki, w myśl której istota danej rzeczy wyznacza pewne spektrum przejawiania się tej rzeczy w sferze możliwych doświadczeń, czy to własne pomysły Carnapa. Stara się on „za jednym zamachem” skonstruować i świat nauki, i naszego codziennego doświadczenia, por. Jeffrey, *After Carnap*, „Erkenntnis” 35 (1991), s. 257.

W przypadku teorii przestrzeni, zdaniem Carnapa, musimy skonstruować taki model,¹⁰⁸ który 1) ujmowałby strukturalne własności naszych spostrzeżeń wzrokowych (zakładamy, że każdy z nas widzi świat w podobny sposób, a więc trójwymiarowo)¹⁰⁹, a jednocześnie 2) korespondował z fizykalnym, obiektywnym obrazem świata. Do takiej konstrukcji niezbędna jest redukcja wizualna,¹¹⁰ abstrahująca od całej bogatej treści naszych percepcji, opierająca się na formalnych własnościach doświadczenia wzrokowego, które w istocie są własnościami topologiczno-geometrycznymi.¹¹¹ Tak przeprowadzana redukcja pozwala sprowadzić nam jakości wizualne do pewnych „punktów wzrokowych”, zaś całą „widzialną” przestrzeń podporządkować formalnej przestrzeni (wypracowanej na gruncie geometrii).

Podobnie jak w *Chaosie* punktem wyjścia jest więc radykalnie zredukowana sfera doświadczenia. Tym razem jednak, obok redukcji wizualnej, Carnap ogłasza także, że przeprowadza fenomenologiczną *epoché*, która, jego zdaniem, otwiera pole do logistyczno-epidetycznych badań nad strukturą czystego doświadczenia.¹¹² Nie jest to jednak transcendentna re-

¹⁰⁸ *Aufbau*, § 80.

¹⁰⁹ Wydaje się, że tylko przy takim założeniu dadzą się zrozumieć procedury zarówno wizualno-redukcyjne, jak i wizualno-konstrukcyjne. Przy interpretacji antyrealistycznej, czyli odrzuceniu tego założenia, otrzymamy, Weylowski model „idealnego obserwatora”, a nawet, jak to ujmuje Moulines, model robota, którego dopiero „programujemy na widzenie”, por. *Making Sense of Carnap's Aufbau*, „Erkenntnis” 35 (1991), s. 75.

¹¹⁰ Quine, *Od bodźca...*, s. 25.

¹¹¹ Być może wystarczyłoby powiedzieć tu: topologicznymi, by nie przesądzać, jak wygląda wprowadzanie przez nas „subiektywnej” (bo zrelatywizowanej do naszego cielesnego położenia i do zasięgu aparatu zmysłowego) „metryki”, ale z drugiej strony każdy z nas w percepcji wzrokowej „ocenia” odległości między sobą a obiektami, „mierzy” je itd.

¹¹² *Aufbau*, § 93. Jak wiemy, pomysł redukcji pewnej sfery przedmiotowej nie był wynalazkiem Husserla, choć ten ostatni wypracował całkiem nową formę redukcji. Redukcji doświadczenia do sfery „wyabstrahowanych wrażeń” dokonywał wcześniej Helmholtz (por. Ingarden, *Studia...*, s. 211), E. Mach, neokantysty (koncepcja „czystego doświadczenia”) oraz Russell. Nie wchodząc w szczegóły, zwrócę tylko uwagę na to, że redukcja „ontologiczna” może być uzasadniona, jeśli zachodzi (da się przeprowadzić) w obrębie jednego porządku przedmiotowego. Natomiast w obrębie dwóch (i więcej) porządków przedmiotowych narażona jest na „błąd ontologiczny”. W pierwszym przypadku możemy redukować np. obiekty geometryczne do zbiorów punktów, fizykalne obiekty makro- do mikroobiektów, a nawet (pod pewnymi warunkami) spostrzeżenia wzrokowe do wizualnych wrażeń. Natomiast w drugim, gdy np. redukujemy sferę mentalną do fizykalnej lub fizykalną do geometrycznej, nie mamy dostatecznych podstaw, by udowodnić zachodzenie przedmiotowej łączności między tymi sferami.

dukcja prowadząca, jak u Husserla, do odsłonięcia warstwy czystych fenomenów oraz czystej, absolutnie istniejącej świadomości, lecz raczej droga do zrekonstruowania konstytutywnej, logicznej struktury czystego (tu: elementarnego) doświadczenia oraz logicznej struktury świata; albo jeszcze inaczej – droga do czystej przestrzeni.

Carnap, zawieszając wszelką wiedzę na temat rzeczywistości, wyklucza jednocześnie z dziedziny badań samoświadomość podmiotu, twierdząc, że jej ukonstytuowanie możliwe jest dopiero po spełnieniu pewnych warunków i na pewno nie może ona być punktem wyjścia budowanego „systemu nauki”. Pozwala mu to na przyjęcie logistyczno-epidetycznego punktu wyjścia zmierzającego do odtworzenia podstawowych warstw rzeczywistości (zarówno przedmiotowych, jak podmiotowych) i wzajemnych zależności między nimi, a zatem *de facto* na przeprowadzenie *implicite* czegoś w rodzaju redukcji epidetycznej, umożliwiającej wgląd w istotowe stany rzeczy.¹¹³

Redukcja sfery monosubiektywnej oraz zajęcie postawy „konstruktywistycznej” świadczą, że nie mamy tu do czynienia, wbrew deklaracjom autora, z fenomenologiczną *epoché*. Carnap bowiem, chcąc zapewne prowadzić dalsze badania z maksymalną ostrożnością (w duchu neutralizmu epistemologicznego)¹¹⁴, odwołuje się w swojej procedurze do stanowisk, które nie uwzględniają udziału aktywnego podmiotu w procesie percepcji.¹¹⁵ „To, co dane, jest bezpodmiotowe”¹¹⁶, twierdzi, powołując się na Macha, R. von Schubert-Solderna i F. Nietzschego; czyli (w wypadku konstrukcji przestrzeni) należałoby przyjąć, że zachodzi widzenie, nie zaś: „ja widzę”.¹¹⁷ „Ja” bowiem może zostać skonstruowane dopiero na wyższych szczeblach systemu.

U Husserla *epoché* prowadzi do uzyskania „ultrapoznania”, do nowego świadomościowego oglądu tego, co zachodzi w obrębie m.in. naszej percepcji wzrokowej. W *Aufbau* zaś mamy do czynienia raczej z „operacyj-

¹¹³ O tym, że Carnap zajmuje się relacjami istotowymi w opisach struktury i zawartości doświadczenia, świadczy 1) wyraźne podkreślenie, że wrażenia należą do dziedziny psychologii, zaś jakości (w obiektywistycznym, esencjalnym rozumieniu, jakie on tu przyjmuje) to domena fenomenologii i teorii przedmiotu Meinonga (*Aufbau*, § 93-94) i 2) podwójna notacja wprowadzona na odróżnienie przedmiotów „w sensie psychologii” i „w sensie teorii konstytucji”.

¹¹⁴ *Aufbau-1*, s. 88, *Aufbau-2*, s. 104.

¹¹⁵ Tamże, § 65.

¹¹⁶ *Aufbau-1*, s. 87 n., *Aufbau-2*, s. 103 n.

¹¹⁷ Oczywiście przy głębszym namyśle nad takim sformułowaniu nie można przyznać Carnapowi (ani podobnym stanowiskom) racji, gdyż nawet jeśliśmy chcieli mówić tylko o „warunkach możliwości jakiegokolwiek widzenia”, to ich ustalanie nie miało by sensu bez założenia istnienia podmiotu widzącego.

nym" zastosowaniem kolejnej (ontologiczno-epistemologicznej) redukcji po to, aby móc budować następne piętra „systemu nauki”. Jednym z nich jest konstruowana w oparciu o te wszystkie procedury przestrzeń. *Epoché* Carnapa można by określić jako nie tyle „zatrzymanie przebiegu percepcji wzrokowych”¹¹⁸, ale jako całkowite „wylączenie/wygaszenie obrazu”, jako „wyzerowanie” wszelkich danych, tak jakbyśmy nic nie widzieli.¹¹⁹

Oczywiście w sensie fizycznym wydaje się to niemożliwe (nasze pole wzrokowe nieustannie przepełnione jest „jakościami zmysłowymi”). Ale możemy przyjąć, że mówimy o „pustym” czy „potencjalnym polu wizualnym”, a więc o tym wszystkim, co dopiero możemy zobaczyć, o tym, co dopiero zostanie wypełnione naszymi percepcjami. Załóżmy, że chodzi o obszar za nami, obszar za naszymi plecami. Załóżmy też, że nie dysponujemy na razie możliwościami prostego odwrócenia się i skierowania na ten obszar naszych aktów spostrzeżeniowych. W jaki sposób możemy go (strukturalnie i w powiązaniu z naszym możliwym doświadczeniem) opisać?

Nie przyjmując „z góry” całej „rzeczowej zawartości” tego obszaru, możemy uznać jedynie, że jest to pewien zbiór miejsc, któremu odpowiada pewna „przeźrenie” będąca w istocie zbiorem punktów. Jeśli przyjmujemy, że w tym obszarze upływa czas, to możemy domniemywać punkty przestrzenne potraktować temporalnie¹²⁰ (*à la* Minkowski), a ich całość ująć jako pewne wielowymiarowe *continuum* punktów świata¹²¹.

Ta przestrzeń musi być w jakiś sposób ustrukturowana, czyli wyposażona w pewien zestrój możliwych jakości (typu „kształtność czegoś”, „barwność”, „bliższe położenie”, „dalsze” itp.) dających się wzrokowo ująć. Jednakże do opisu teoretycznego całej tej sytuacji percepcyjnej niezbędna jest nowa, zredukowana właśnie, forma języka. Carnap wprowadza zatem kolejną procedurę redukcyjną: konceptualno-lingwistyczną, utrzymuje bowiem, że nie możemy konstrukcyjnie odtwarzać struktury doświadczenia wzrokowego za pomocą języka naturalnego czy języka jakiegokolwiek nauki. Redukujemy sferę naszych pojęć oraz sferę znaczeń języka nauki odnoszących się do struktury i zawartości naszego doświadczenia.¹²² Konieczne jest wypracowanie „nowego języka” – nie tyle pod względem terminologicznym (choć po części też), ale przede wszystkim pod względem

formalnym. Musi to być język precyzyjny i jednoznaczny, czyli wskazujący tylko na te sytuacje poznawcze, które są (lub mają być) rekonstruowane w ramach np. teorii przestrzeni.¹²³

Wiemy, powiada Carnap, że nasze naturalne spostrzeganie rzeczy zewnętrznych zachodzi w sposób spontaniczny i możemy jedynie próbować zrekonstruować jego formalną strukturę, odwołując się m.in. do badań fenomenologii czy psychologii. Rekonstruujemy, a nie analizujemy przebieg aktualnie zachodzącego spostrzegania, gdyż, zdaniem Carnapa, doświadczenia elementarne są nieanalizowalne, niekonstruowalne.¹²⁴ Quasi-analiza treści percepcyjnych biorących udział w naszych spostrzeżeniach wzrokowych jest jednocześnie ich „językową syntezą”¹²⁵. Innymi słowy, odtwarzamy podstawową strukturę percepcji wzrokowej za pomocą modelu geometrycznego i lingwistycznego. Oba te modele (obok modelu fizycznego) stanowią bowiem fundament Carnapowskiej teorii kognitywnych przyporządkowań¹²⁶, która ma wyjaśniać i formatywną stronę naszego spostrzegania.

¹²³ Pod tym względem Carnap wykazuje się pewną pomysłowością, wprowadzenie bowiem „formalnego języka epistemologii” pozwala mu nie tylko precyzyjnie opisywać pewne relacje przestrzenne, ale i sformalizować go logicznie.

¹²⁴ Carnap, *Aufbau*, § 68-69.

¹²⁵ *Aufbau-1*, s. 104, *Aufbau-2*, s. 121. Quasi-analiza sformułowana po raz pierwszy w manuskrypcie *Quasi-Zerlegung...* ulegała później modyfikacjom: uproszczeniu w *Aufbau* oraz przeformułowaniu przez Goodmana w jego *Structure of Appearance*. Por. na ten temat Seibt, *The „Urbau” – from Construction Theory to Constructional Ontology*, „History of Philosophy Quarterly” 14.3 (1997), s. 312 n. Istnieją dwie przynajmniej interpretacje quasi-analizy jako procedury wydobycia pewnych cech obiektów (np. jakości barwnych) i poddawania ich różnym logistycznym uporządkowaniom: indukcyjno-empiryczna (Seibt) oraz abstrakcyjno-konstrukcyjna/formalna (Mormann) (tamże, s. 337, przyp. 34). Przytaczanie tej niezwykle drobiazgowej procedury wykracza poza zakres niniejszego artykułu.

¹²⁶ Przesłanki, które, zdaniem autora *Filozoficznych podstaw fizyki*, przemawiają za takim rozwiązaniem, są następujące: w naszych spostrzeżeniach opieramy się na przyporządkowaniach: widząc kostkę cukru, przypisujemy jej własność słodkości, widząc fronton domu, przyporządkowujemy mu boczne ściany i tył. Co więcej, gdy z przerwami oglądamy rzeczy wokół nas, przypisujemy im trwanie, mimo że nie dysponujemy wszystkimi danymi na ich temat. Nasze spostrzeżenia opierają się zatem na pewnych (konceptualnych) przyporządkowaniach, podobnie też poznanie naukowe u swych podstaw ma przyporządkowania pewnym obiektom takich a nie innych własności. Nasza percepcja opiera się ponadto na bezpośrednich przyporządkowaniach: dotykamy konkretnej rzeczy i w ten sposób łączymy określoną jakość zmysłową z określoną powierzchnią, widzimy jakąś barwę, np. herbacianą żółć, i przyporządkowujemy ją płatkom róży w wazonie. Przyporządkowując coś czemuś, opieramy się, według Carnapa, na kategorii substancji lub przyczynowości. Skoro zatem przyporządkowania pewnych jakości zachodzą w naszym budowaniu „prywatnego obrazu” świata, a na teorii przyporządkowań opierają się rozmaite nauki (geometria, fizyka, geografia i in.), to można ją wykorzystać również w teorii przestrzeni.

¹¹⁸ Jak to było w przypadku izolacji wizualnej u Husserla.

¹¹⁹ Być może jest to nawiązanie do koncepcji Helmholtza, por. Ingarden, *Studia...*, s. 198.

¹²⁰ Są one za nami „teraz”, „aktualnie”.

¹²¹ U Husserla jest mowa o „punktach wzrokowych”, DR, s. 164-166, 260. Por. też Russell, *Nasza...*, s. 167.

¹²² Por. też Husserl, *Idee I*, s. 91, 197-199.

Carnap przyjmuje więc w punkcie wyjścia przestrzeń matematyczną, przestrzeń liczb rzeczywistych, w której ramach wyróżnione zostają tzw. punkty światowe, im zaś przyporządkowane zostają kolory¹²⁷ (potem, dodaje, punktom tym przyporządkowane zostaną również klasy jakości lub klasy klas jakości będące modalnościami zmysłowymi).¹²⁸

Istnieje zarazem ciąg szeregu punktów światowych, które nazywane zostają „punktami widzenia”. Proste prowadzące z danego punktu widzenia tworzą linie wzroku.¹²⁹ Punktem widzenia przyporządkowane zostają doświadczenia elementarne,¹³⁰ zaś liniom wzroku – pewne wrażenia wzrokowe. Z kolei barwa, odbierana w ramach wrażenia wzrokowego, przyporządkowana jest pewnemu punktowi światowemu na odpowiedniej linii wzroku. I tak, drogą przyporządkowań, wylaniają się plamy barwne, powierzchnie, wreszcie kolorowe bryły, będące rzeczami wzrokowymi (*Sehdinge*).¹³¹ Przyjmuje się w tym miejscu także pewne minimalne warunki zmian, jakie mogłyby zajść w takim polu wzrokowym¹³², oraz możliwość łączenia w trakcie percepcji: tego, co obserwowane, z tym, co nieobserwowane, na drodze 1) ponownego spostrzegania częściowo widzianej rzeczy lub 2) z pomocą obserwacji innych podmiotów.¹³³

Następnie, o ile zachowane są w polu wzrokowym pewne niezmiennicze parametry, dochodzi do konstytucji/konstrukcji rzeczy widzialnej, która, o ile nie zmieniają się relacje metryczne, nazywana jest ciałem stałym („*starr*”). Klasa tych wrażeń wzrokowych, które odnoszą się do widzialnych punktów danej rzeczy, nazywana jest aspektem tej rzeczy w tym (wzrokowym) doświadczeniu.¹³⁴ Istnieje też pewna rzecz widzialna, spełniająca pewne warunki, pozwalające ją nazywać moim ciałem. Każdy stan tej rzeczy jest blisko odpowiedniego punktu widzenia. Moje ciało, jak wszystkie inne rzeczy widzialne, tworzy otwartą powierzchnię, jeśli oglądane jest z jakiegoś punktu widzenia.

¹²⁷ Koncepcja „punktów barwnych” pojawia się już u Hume’a i Berkeley’a. Por. też Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, 6.3751.

¹²⁸ Carnap, *Aufbau*, § 125 oraz Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999, s. 101, 198-199.

¹²⁹ Carnap, *Aufbau*, § 126. Por. też Russell, *Nasza...*, s. 100.

¹³⁰ Carnap, *Aufbau*, § 126.

¹³¹ Carnap odwołuje się do fenomenologii percepcji jako jednej z nauk, na której gruncie swoją epistemologiczną metateorię opracowuje (por. *Aufbau-1*, s. 148, *Aufbau-2*, s. 176).

¹³² Tamże, § 127. Analogicznie jak u Husserla w jego koncepcji izolacji wizualnej.

¹³³ Tamże, § 127, pkt 12.

¹³⁴ Tamże, § 128.

Na tym poziomie, zdaniem Carnapa, należy skonstruować korelację między liniami światowymi mojego ciała a jakościami (lub klasami jakości) pewnego zmysłu, ponieważ w wyniku zetknięcia się linii światowej mojego ciała, zarówno jakiejś jego części z inną jego częścią, jak i z inną rzeczą widzialną, pojawia się jakość dotyku. Jednocześnie konstruowana jest inna korelacja: pewnych ruchów mojego ciała z jakościami innej klasy zmysłowej określonej jako zmysł kinestetyczny.¹³⁵

Dodatkowe konstrukcyjne cechy mojego ciała to: stała obecność w polu wzrokowym, otwartość powierzchni (ciało to nigdy nie jest widziane całościowo), odnoszenie się miejsc na powierzchni ciała do jakości doznawanych zmysłem dotyku (o ile dana część ciała dotykana jest przez inne ciało lub inną część mojego ciała) oraz odnoszenie się jakości zmysłowych odbieranych przez zmysły kinestetyczne do ruchów mojego ciała.¹³⁶ Konstrukowalne jest ono zatem jako rzecz specyficznie przestrzenna, bo „dotykowo-wzrokowa”¹³⁷, konkluduje autor *Raum*, dodając zarazem, że dopiero na tle wprowadzonej wyżej korelacji między sferą jakości a sferą przestrzenną można mówić o konstrukcji podmiotu i „mojej świadomości”.¹³⁸

Rzeczy dotykowo-wzrokowe po przyporządkowaniu im jakości zmysłowych to „rzeczy spostrzegalne”. „Świat percepcji” natomiast skonstruowany zostaje na zasadzie analogicznego, tzn. ujmującego wszelkie obszary rzeczy, zastosowania postulatu przyczynowości oraz postulatu substancjalności. Użycie tych postulatów (jak i wszelkie epistemologiczne procedury konstrukcyjne) ma, zdaniem Carnapa, pochodzenie empiryczne, są one bowiem wyabstrahowane z doświadczenia.¹³⁹ Możemy też zastosować je w procedurze łączenia widocznych punktów barwnych z niewidocznymi oraz punktów dotykanych z punktami niedotykanyymi.¹⁴⁰ Pełny obszar naszej percepcji („świat percepcji”) powstaje zatem na drodze przyporządkowania jakości zmysłowych punktom światowym (np. barwę zieloną możemy przyporządkować (widzianemu przez nas) listowiu).

¹³⁵ Carnap zaznacza, że możliwa jest w podobny sposób konstrukcja innych klas zmysłowych, *Aufbau*, § 130-133.

¹³⁶ Tamże, § 129.

¹³⁷ Analogicznie jak u Husserla.

¹³⁸ Tamże, § 132.

¹³⁹ Tamże, § 106.

¹⁴⁰ Tamże, § 135.

Pomijanie w *Aufbau* materialnej zawartości wzrokowego doświadczenia ma pozwalać na analizy wyłącznie jego formalnych własności.¹⁴¹ „Punkty światowe”, jak wiemy, w teorii Minkowskiego obrazują pewne zdarzenia fizyczne, natomiast „linie światowe” – całe ciągi tych zdarzeń – „historię danego fizycznego obiektu”. Można więc, choć jest to nowa (np. w stosunku do Goodmana) interpretacja myśli Carnapa, epistemologicznie potraktować punkty światowe z *Aufbau* jako 1) formalne obrazy pewnych obszarów naszego zmysłowego doświadczenia i/lub 2) formalne obrazy „historii” pewnych jakościowych kwalifikacji percypowanego obiektu. (Punkty światowe tak rozumiane można by, pod pewnymi warunkami, traktować jako dające się przyporządkować obszarom fizycznego świata.)¹⁴²

¹⁴¹ Ta koncepcja doświadczenia pojawia się już w *Raum*, Carnap niejako chce wskazać na te nieusuwalne konstytutywne aspekty naszych spostrzeżeń wzrokowych, które pełnią informującą rolę o tym, co przestrzenne.

¹⁴² W 1) znaczeniu światowy (i ruchomy) punkt „błękitny” (o takim a takim położeniu czasoprzestrzennym: tu a tu, teraz) byłby formalnym obrazem koloru błękitnego (całej plamy barwnej) widzianego przeze mnie na rękawie flanelowej koszuli w danej chwili. Nie trzeba dodawać, że jeśli nie miałby to być epistemologiczny konstrukt typu „dana zmysłowa”, to musielibyśmy go umieścić po stronie mentalnej spostrzegającego podmiotu, a wtedy stanowałby, sądzę, pewien odpowiednik przedmiotu intencjonalnego w sensie Husserla. W przypadku 2), czyli gdyby „błękitny” punkt światowy reprezentował wszelkie „percepcyjne przypadki barwy błękitnej” w naszym zmysłowym doświadczeniu, to albo traktowalibyśmy go modelowo (czysty konstrukt teorii kolorów np.), ontologicznie (istota błękitu), albo znów intencjonalnie w jeszcze mocniejszym niż w 1) rozumieniu („moja prywatna” istota błękitu). Pamiętając jednak o obiektywistycznym nastawieniu systemu z *Aufbau*, należałoby pewnie zinterpretować punkty światowe nie tyle epistemologicznie, a ontologicznie. W tym wypadku np. punkt światowy „czerwony” przysługiwałby dachówce domu sąsiadów i obrazowałby pewną stałą kwalifikację fizyczną, jaka jawi się nam za każdym razem w trakcie wielu powtarzalnych spostrzeżeń budynku. Nie widzimy go nieprzerwanie, a jednak ilekroć nań patrzymy, tylekroć jego dachówka jest czerwona. Przyporządkowując za każdym razem „punkt światowy czerwony” owemu obiektowi fizycznemu, syntetyzujemy przebieg wielu dotychczasowych percepcji, a ta synteza ujawnia się w tzw. przypomnieniu podobieństwa, podstawowej relacji logicznej, w myśl *Aufbau*, w (zrekonstruowanej) strukturze zmysłowego doświadczenia. Niemniej jednak, z topologicznej perspektywy nie jest to precyzyjne postawienie sprawy – Carnap powinien był zastosować raczej pojęcie obszaru (zbioru otwartego), jako pierwotniejsze względem pojęcia punktu, i w ten sposób łatwiej byłoby mu opisywać relacje przestrzenne w obrębie percepcji wizualnej. Wtedy formalizacja tak ujętej zawartości percepcji musiałaby być odmienna od tej w *Aufbau*, przyjąwszy oczywiście, że zależności wewnątrzpercepcyjne dają się w tak prosty sposób logistycznie zinterpretować.

Nieco enigmatyczna (do czego się przyznaje sam jej pomysłodawca)¹⁴³ wydaje się tzw. korelacja fizyko-jakościowa, której postulowanie jest w systemie Carnapa fundamentalnym zabiegiem uzupełniającym konstrukcję świata fizycznego.¹⁴⁴ Polegać ona ma na tym, że punkty światowe fizyki (pewne zdarzenia fizyczne) pozostają w jedno-jednoznacznej relacji z punktami świata percepcji. Autor *Chaosu* dodaje, że metryka świata fizyki może różnić się od metryki świata percepcji (ta pierwsza może być nie-euklidesowa), wobec tego ze strony zawartości naszego wzrokowego doświadczenia (czyli od strony „jakości zmysłowych”) musiałaby zachodzić relacja jedno-wieloznaczna między jakościami a wielkościami określającymi stany fizyczne.¹⁴⁵ Na tym jednak, niestety, jego opis podstawowej procedury łączącej sferę spostrzeżeń ze sferą zjawisk fizycznych się kończy.¹⁴⁶

Carnap zresztą zaznacza, że konstruowany pełny obszar percepcji nie stanowi ważnego szczebla w systemie nauki. Świat percepcji jest konstruktem tymczasowym w rozwoju naszej wiedzy,¹⁴⁷ gdyż poziomem docelowym jest bezjakościowy świat fizyki. Ponadto, twierdzi, o obiektach znajdujących się w obszarze naszych spostrzeżeń nie możemy powiedzieć, że są realne w takim znaczeniu, jak realność definiuje nauka.

3. POKREWIEŃSTWA TERMINOLOGICZNE I METODOLOGICZNE MIĘDZY ROZWIĄZANAMI WCZESNEGO CARNAPA I HUSSERLA

Sądzę, że po tym nawet zarysowym zestawieniu poglądów obu filozofów możemy mówić o pewnych zbieżnościach programowych, które haślewo wyglądałyby następująco: filozofia jako nauka ścisła, neutralistycznie rozumiana epistemologia, ontologia formalna jako teoria dostarczająca

¹⁴³ *Aufbau*, § 136.

¹⁴⁴ Zdaniem Richardsona w tym właśnie miejscu program *Aufbau* upada; postulat korelacji fizyko-jakościowej był też najsłabszym ogniwem procedury konstrukcji wielokulturowego Quine'a (list prywatny). Por. też Seibt, *The „Umbau”...*, s. 315, 317.

¹⁴⁵ Przestrzenią dla Carnapa jest w ostateczności wielowymiarowe kontinuum konstruowalne na gruncie wzajemnych przyporządkowań zachodzących między (korelatywnie rozlokowanymi) obiektami sfery fizycznej i obiektami sfery doświadczeniowej poznających podmiotów.

¹⁴⁶ Na temat szkieletowości programu badawczego Carnapa por. np. Creath, *Every Dogma Has Its Day*, „Erkenntnis” 35 (1991), s. 373-374.

¹⁴⁷ Tamże, § 133.

pojęciowych podstaw systemowi nauk niefilozoficznych, logika jako meta-ontologia. Pojawiają się jednak też zasadnicze rozbieżności: absolutystyczno-maksymalistyczna koncepcja fenomenologii stoi w sprzeczności z minimalistyczno-konwencjonalistyczną i dogmatyczną metodologicznie, logistyczną koncepcją teorii konstytucji-konstrukcji. Autora *Idei* interesuje ponadto „fenomen świata”, zaś autor *Logicznego budowania świata* koncentruje się na „fakcie nauki”.

Zauważalne są w obu omawianych teoriach podobieństwa terminologiczne („*epoché*”, „konstytucja”, „kinesteza”, „ejdetyczny”, „bryła”, „strumień przeżyć”, „moje ciało”, „przedstawienie”, „retencja” i in.) oraz metodologiczne (analiza apriorycznej struktury doświadczenia, rozmaite procedury redukcyjne, geometryzująca analiza percepcji i metodologicznie solipsystyczna perspektywa). Równocześnie pojawia się u Husserla i Carnapa wiele odmiennych terminów¹⁴⁸ i metod, a ponadto (u Carnapa) zachodzi istotne modyfikowanie znaczeniowe podobnie brzmiących wyrazów (np. „konstytucja”) i modyfikowanie zastosowań pewnych procedur filozoficznych (np. „wgląd ejdetyczny” w *Raum*, „redukcja fenomenologiczna” w *Aufbau*).

Zdaniem obu omawianych filozofów zawartość naszej percepcji stanowią jakości zmysłowe, wrażeniowe, zaś najniższym poziomem naszego spostrzegania przestrzeni jest tzw. dwuwymiarowe pole wizualne.¹⁴⁹ Wprawdzie Husserl i Carnap nie zgadzają się z atomistycznymi stanowi-

¹⁴⁸ U autora *Medytacji kartezjańskich* jest to skomplikowany, bogaty słownik fenomenologiczny, u Carnapa logistyczno-fizykalistyczny (lub logistyczno-fenomenalistyczny).

¹⁴⁹ To wprowadzone przez Helmholtza pojęcie jest pierwszym zabiegiem „geometryzującym” naszą percepcję i wydaje się, że przyjęcie perspektywy „dwuwymiarowego pola” od razu stawia nas przed problemem „rekonstruowania” naszego widzenia przestrzeni. Pojęcie pola zaczerpnięte przez Helmholtza z XIX-wiecznej fizyki (a „poparte” badaniami eksperymentalnymi) pochodzi prawdopodobnie od Kartezjusza („pole sił”), jest ono jednak nie tylko wysoce „niepoglądowe” w opisie struktury naszej percepcji, ale przede wszystkim nieuzasadnione z epistemologicznego punktu widzenia. Nawet bowiem przy maksymalnym zredukowaniu kinetyki naszej percepcji nie możemy powiedzieć, że przed naszymi oczyma rozciąga się „dwuwymiarowe pole”. Na to pojęcie można by się zgodzić przy założeniu, że dotyczy ono tego, co jest przez nas widziane, nie zaś naszego sposobu widzenia. Mogę przyjąć, że ściana przede mną, jeśli wypełnia całkiem zasięg mojego widzenia, stanowi „dwuwymiarowe pole”, ale i tak widzę ją przestrzennie: między powierzchnią ściany a mną rozpościera się pewna „wzrokowa przestrzeń”. Ta ostatnia może się „skracać”, może być „płytka” lub „głębsza”, jest jednak nieredukowalna i stanowi podstawowy fenomen w opisie naszego zewnętrznego spostrzegania.

nkami w teorii spostrzeżenia zewnętrznego, wielokrotnie jednak dają do zrozumienia, że to właśnie warstwa sensualna stanowi ostateczne, nieredukowalne podłoże naszego poznania. Założyciel szkoły fenomenologicznej uważa dane wrażeniowe za „pra-przedmioty”, natomiast autor *Logicznego budowania świata* traktuje jakości zmysłowe jako podstawowe, kognitywne składniki elementarnego doświadczenia naukowego. Mimo że obaj uważają te jakości za „wyabstrahowane” z zawartości spostrzeżenia, to w opisie budowania się naszej wiedzy o przestrzennym świecie zaczynają od sfery czysto wrażeniowej: u Husserla są to pola wrażeniowe, natomiast u Carnapa – zespoły jakości zmysłowych („aktywizujących” odpowiednie modalności zmysłowe w aparacie poznawczym podmiotu).

W opisach naszego spostrzegania tego, co przestrzenne, stosują oni metodę geometryzacji percepcji (zarówno struktury, jak i zawartości spostrzeżeń). O ile jednak Husserl wykorzystuje ją w swoisty fenomenologiczny sposób, o czym już wspominałem, o tyle autor *Logicznej składni języka*, uznając geometrię za teorię dającą się skonstruować narzędziami logiki, formalny (abstrakcyjny) model przestrzeni stara się zastosować zarówno do rekonstrukcji struktury naszej percepcji, jak i do konstrukcji struktury fizycznej przestrzeni.¹⁵⁰

U źródeł zastosowania takiej metody przez Husserla i Carnapa, jak można sądzić, leży między innymi dość oczywiste założenie, że nasz świat jest trójwymiarowy, rozciągnięty w kilku kierunkach, pełen rozmaicie ukształtowanych ciał. Chcąc poznać jego wyłącznie przestrzenną warstwę, powinniśmy więc sięgnąć po teorię „czystych kształtów przestrzennych”. Zauważmy jednak, że żaden z tych filozofów zasadniczo nie bada samego widzenia głębi, czyli tego, w jaki sposób w rozmaitych typach doświadczeń wzrokowych dochodzi do nas sama trójwymiarowość świata. Autor *Idei* rozpoczyna badania od analiz wyizolowanego obiektu przestrzennego, zaś autor *Raum* konstruuje (pustą z początku) „przestrzeń per-

¹⁵⁰ Por. Carnap, *Philosophical...*, s. 168. Poprawniej byłoby twierdzić, że model geometryczny nadaje się do konstrukcji modelu fizykalnego. Carnap terminy geometryczne typu „punkt”, „powierzchnia”, „bryła”, „prosta”, „przestrzeń” itp. traktuje czasem jako opisowe (takie struktury są rekonstruowane w analizie percepcji przestrzennej) lub konwencjonalne (w taki sposób możemy rekonstruować przebieg spostrzeżeń zewnętrznych, mimo że jest on „nieodtworzalny”, bo zachodzi spontanicznie i natychmiastowo). Oczywiście przy mocnym, naturalistycznym rozumieniu tejszy procedury pojawia się sporo kwestii problematycznych, wszak w naszym naturalnym poznaniu nie mamy do czynienia ze „spostreżaniem punktowym” ani „spostreżaniem (jakichkolwiek) punktów” (dlatego wygodniejsze do tego typu opisu byłoby raczej narzędzia topologiczne).

cepcji" *ex post* skonstruowanej przestrzeni fizycznej (przechodzi z jednego modelu do drugiego). Nie trzeba chyba dodawać, że ten ostatni wykazuje epistemologicznie podejście antyrealistyczne.

Tymczasem, sądzę, należałoby (w punkcie wyjścia badań teorioprzestrzennych) w obrębie naszego spostrzegania wzrokowego dokonać nie tyle husserlowskiej izolacji czy carnapowskiej redukcji wizualnej, co „decentralizacji” naszego widzenia. Skoro każde nasze spojrzenie zwykle jest *zogniskowane*, czyli koncentruje się na jakimś wyodrębnionym z otoczenia obiekcie, to do analizy naszego spostrzegania przestrzeni powinniśmy wypracować typ oglądania zdecentralizowanego, w ramach którego ujmujemy tylko *aspekt* (*aspekty*) *głębi* ogółu widzialnych w danej chwili rzeczy. W takim „ultrapoznawczym”¹⁵¹ oglądzie bryłowość obiektów fizycznych dana jest nam równocześnie i wieloplanowo; wykazuje ponadto odmienne cechy w przypadku stacjonarnej niż ruchomej percepcji. Głębia widziana przez nas, gdy stoimy wewnątrz lubelskiej archikatedry, jest „skostniała”, zaś głębia widziana w trakcie wjeżdżania autem do Lublina jest „plastyczna”, podlega nieustannym „metamorfozom”, bryłowość obiektów „wybrzusza się” lub „spłaszcza” (zależnie od tego, czy się do nich zbliżamy, czy od nich oddalamy), ale też „otwiera się”, „pęka” (gdy nagle prostopadle do kierunku naszej jazdy dostrzegamy ulicę prowadzącą w dół z nowymi obiektami po jej obu stronach). Oczywiście tak widziana przestrzeń, czyli „głębia świata”, nie jest zbiornikiem obiektów fizycznych, lecz raczej ich „wielokształtem”; konstytuuje ją ustrukturuwanie tychże obiektów i ich rozlokowanie – niemniej my ją *odkrywamy*, ona zaskakuje nas swoim wielorakim uformowaniem. Nie jest ona rezultatem naszej aktywności intencjonalnej ani tym bardziej naszym konstruktem w obrębie wizualnej percepcji.

ZAKOŃCZENIE

Kwestia spotkania tych dwóch myślicieli na gruncie teoretycznym nie jest wcale tak błaha, jak chciał ją widzieć sam Carnap po wyjeździe do USA. Przeciwnie, przy głębszym namyśle może się ona stać niezwykle

¹⁵¹ Nie jest to poznanie naturalne, gdyż na co dzień nie jesteśmy nastawieni na oglądanie przestrzeni. Nasze poruszanie się zawsze opiera się na ocenianiu położenia i kształtów otaczających nas aktualnie obiektów. Ten typ oglądania, o który mi chodzi, wymaga intencjonalnej decentralizacji tego, co widzimy, a zatem nowej aktywności percepcyjnej i pewnego treningu.

ważna dla zrozumienia rozwoju całej niemalże ówczesnej¹⁵² amerykańskiej filozofii, której tenże na pewno był jednym z najważniejszych przedstawicieli (obok jego głównego ucznia W.v.O. Quine'a¹⁵³ i obok innych „wiedeńców”). Oczywiście Carnap¹⁵⁴ nie poszedł drogą Husserla, choć jednak musiało w nim zafascynować, skoro przez kilka lat tworzył pod jego wpływem, o czym świadczą wykazane wyżej podobieństwa terminologiczno-metodologiczne. Na pytanie „co?” odpowiedziałbym jednoznacznie: koncepcja konstytucji przestrzeni (związana z koncepcją konstytucji świata), ale też w pewnym stopniu koncepcja badań filozoficznych zapoczątkowanych w *Badaniach logicznych*.

Nie ma wątpliwości, że autor *Raum* nie prowadził własnych badań nad procesami percepcji – świadczy o tym rzucająca się w oczy szkieletowość opisów oraz brak jakichkolwiek założeń epistemologicznych i przykładów ilustrujących takie a nie inne sytuacje spostrzeżeniowe. Jednocześnie, jak wskazywałem, odwoływał się on do rozwiązań wypracowanych w ramach fenomenologii przestrzeni, do pewnej terminologii i metodologii; czynił to jednak wybiórczo i zwykle modyfikująco, posiłkując się narzędziami zaczerpniętymi z nauk formalnych. To wszystko pozwala, według mnie, nazywać badania Carnapa sięgające *Aufbau* próbą logicznej krytyki fenomenologii przestrzeni, jeśli nie fenomenologii w ogóle.¹⁵⁵

¹⁵² Chodzi o dekadę po rozpadzie Koła Wiedeńskiego.

¹⁵³ J. Seibt wymienia czterech najważniejszych kontynuatorów myśli Carnapa: Goodmana, Quine'a, G. Bergmanna, Sellarsa, por. też, *The „Umbau”...*, s. 305.

¹⁵⁴ W interpretacji wczesnych koncepcji Carnapa podążam (tam, gdzie to uzasadnione) za wyraźnymi jego sugestiami kwestionującymi przypisywany mu fenomenalizm.

¹⁵⁵ Przynajmniej częściowo z tą myślą zgadza się A. Stone, piszący pod kierunkiem H. Putnama pracę doktorską o Husserlu, M. Heideggerze i Carnapie. Stone, nieznaną jednak Husserlowskiej teorii przestrzeni, uważa, że autor *Aufbau* tylko logicznie krytykuje fenomenologię (list prywatny). Por. Mayer, *Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl*, Erkenntnis 35 (1991), s. 287-303 oraz Seibt, *Constitution...*, s. 169. Wątek korelacji między Husserlem a Carnapem jest dużo szerszy niż tylko teorioprzestrzenny, sądzę, że *Logische Untersuchungen* również nie pozostały bez wpływu na wczesną filozofię nauki i filozofię języka autora *Logicznej składni języka*, jest to jednak osobny temat.

BIBLIOGRAFIA:

- Ayer A., *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1997.
- Becker O., *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 6 (1923), s. 385-560.
- Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928.
- , *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, „Kant-Studien” 56 (1922), s. 5-87.
- , *Die Quasizerlegung. Ein Verfahren zur Ordnung nichtomogener Mengen mit den Mitteln der Beziehungslehre* (1923), manuskrypt ozn. sygn. RC-081-04-01.
- , *Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität*, „Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik” 4, Leipzig 1924, s. 105-130.
- , *Logical Structure of the World. Pseudoproblems of Philosophy*, tłum. R. George, London 1967.
- , *Physikalische Begriffsbildung*, Karlsruhe 1926.
- , *Über die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raumes von denen der Zeit*, „Kant-Studien” 30, Berlin 1925, s. 331-345.
- , *Topologie der Raum-Zeit-Welt. Axiomatisch dargestellt mit den Mitteln der symbolischen Relationstheorie* (1924), manuskrypt ozn. sygn. RC-081-02-07.
- , *Vom Chaos zur Wirklichkeit (mit Notizen zum Konstitution-system)* (1922), manuskrypt ozn. sygn. RC-081-05-01.
- Coffa A., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, red. L. Wessels, Cambridge 1991.
- , *Erkenntnis. Special Volume in Honor of Rudolf Carnap and Hans Reichenbach*, red. W. Spohn, 35 (1991).
- Galewicz W., *Teoria stanów rzeczy Alexiusa Meinonga*, ZN AGH 694 (1978), s. 173-188.
- Grünbaum A., *Carnap's Views on the Foundation of Geometry*, w: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, red. P. Schillp, London 1963, s. 599-684.
- Husserl E., *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten 1918-1926*, red. M. Fleischer, Den Haag 1966.
- , *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, red. R. Ingarden, Hague 1968.
- , *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, red. U. Claesges, Den Haag 1973.
- , *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- , *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- , *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- , *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.

- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II/I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.
- , *Studia z teorii poznania*, red. A. Węgrzecki, Warszawa 1995.
- , *II podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971.
- Judycki S., *Niektóre problemy husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*, RF 29.1 (1981), s. 125-163.
- Klim A., *Paul Natorp*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, red. Edward N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/natorp/>>.
- Mayer V., *Die konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl*, „Erkenntnis” 35 (1991), s. 287-303.
- Mormann T., *A Quasianalytical Constitution of Physical Space*, <hypatia.ss.uci.edu/LPS/psa2k/quasianalytic-space.pdf>.
- , *A Representational Reconstruction of Carnap's Quasianalysis*, PSA 1 (1994), s. 96-104.
- , *Similarity and Continuous Quality Distributions*, „The Monist” 79.1 (1996), s. 76-88.
- Motycka A., *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Wrocław 1990.
- Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Nieklas, Warszawa 2002.
- Przywara P., *Husserlowska konstytucja przestrzeni naocznej*, RF 48.1 (2000), s. 147-168.
- , *Teoria przestrzeni Husserla i Carnapa. Analiza porównawczo-krytyczna*, KUL, Lublin 2005 (maszynopis).
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Gobler, Warszawa 1998.
- Quine W.v.O., *Od bodźca do nauki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1998.
- , *Słowo i przedmiot*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1999.
- Reichenbach H., *The Philosophy of Space and Time*, tłum. M. Reichenbach i J. Freud, New York 1958.
- Richardson A., *Carnap's Construction of the World: The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, Cambridge 1997.
- , *Metaphysics and Idealism in the Aufbau*, „Grazer Philosophische Studien” 43 (1992), s. 45-72.
- Runnell B., *Nasza wiedza o zewnętrznym świecie*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2000.
- Sarkar S., *Husserl's Role in Carnap's Der Raum*, w: *Language, Truth and Knowledge: Contributions to the Philosophy of Rudolf Carnap*, red. T. Bonk, Boston 2003.
- Schuhmann K., *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Hague 1981.
- Seibt J., *Constitution Theory and Metaphysical Neutrality: A Lesson for Ontology*, „The Monist” 83.1 (2000), s. 161-183.
- , *The „Umbau” – from Construction Theory to Constructional Ontology*, „History of Philosophy Quarterly” 14.3 (1997), s. 305-348.
- Sokolowski R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Hague 1970.
- Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Hague 1960.
- Stępień A. B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Lublin 1999.

Stone A. D., *The Continental Origins of Verificationism. Natorp, Husserl and Carnap on the Object as Infinitely Determinable X*, „Angelaki” 10.1 (2005), s. 129-143.
—, *The Philosophy of Bertrand Russell*, red. P. Schilpp, New York 1951.
Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

Summary

Usually we do not connect theoretical approaches that of Edmund Husserl and of Rudolf Carnap. The fact of writing by Carnap some of his early works under the strong influence of the founder of phenomenological school is still not well-known.

In the paper, at the beginning I arrange some terminological questions concerning space and then having described shortly Husserlian theory of space (including especially theory of perceiving space by a subject) I show Carnapian different and changeable attempts to explain problems of structure of space(s) and of structure of our spatial experience(s) (from his dissertation called *Der Raum* to *Der Logische Aufbau der Welt*). Then I try to gather all the terminological and methodological similarities between Carnapian and Husserlian approaches. My general thesis is following: Carnapian early works are logistic criticism of Husserlian phenomenology of space.

PAWEŁ PRZYWARA, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Współpracownik *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* wydawanej przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Publikował m.in. na łamach „Twórczości”, „Pisma literacko-artystycznego”, „Sycyn”, „Akcentu”, „Ethosu”.
E-mail: pawel_przywara@yahoo.com
przywara@wsiz.rzeszow.pl

KRZYSZTOF MICHALSKI

ETYKA STOSOWANA – FUNKcjONALISTYCZNA HYBRYDA TRADYCYJNEGO NORMATYWIZMU I PRAKSEOLOGII

Etyki stosowane cieszą się obecnie coraz lepszą koniunkturą. Słowo „etyka stosowana” jest na ustach wszystkich, jednak różni ludzie rozumieją pod tym słowem różne rzeczy. Ci, którzy nie ulegają czarowi „nowego”, zachowują do niej krytyczny dystans i wytykają jej błąd funkcjonalizmu. Błąd funkcjonalizmu zarzuca się w szczególności koncepcjom rozwijanym na gruncie etyki techniki (zob. szerzej o etyce techniki w: Michalski 2003; Michalski 2004), która stanowi obecnie jeden z popularniejszych obwarów etyki stosowanej. Mają rzekomo stawiać etykę pod presją sukcesu i skazywać ją na koniunkturalizm, przez co bezpośrednio godzą w autonomię moralności. Zarzut wywodzi się z klasycznego, antycznego rozumienia nauki jako bezinteresownego poszukiwania prawdy. W teorii nauki funkcjonalizm kojarzony jest zaś najczęściej z twierdzeniem o społecznej finalizacji nauki: tylko taka nauka jest społecznie i moralnie prawomocna, której zdobycze służą celom zewnętrznym. Wychodząc od instrumentalnego charakteru nauk, funkcjonalizm uzależnia zarówno treść (re-)konstruowanych w etyce norm moralnych, jak również ich ważność od ich

praktycznej stosowalności i wykonalności. Rozumowanie urzeka prostotą: „jeśli przyjmujemy normę X, wówczas etyka będzie mogła więcej działać”. Na podstawie tego samego rozumowania również samą akceptację teorii etycznych uzależnia się od ich zewnętrznych, pozamoralnych skutków, takich jak choćby społeczna koordynacja, przetrwanie ludzkości, koniunktury polityczne, skuteczne rozładowywanie konfliktów *etc.*

Warto zastanowić się nad genezą panującego w etykach stosowanych funkcjonalizmu i spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak przymiotnik „stosowana” wpływa na racjonalność współczesnej etyki. Za punkt wyjścia niech posłuży rekonstrukcja tradycyjnych wymogów racjonalności, jakie stawia się każdej etyce jako dyscyplinie filozoficznej. Na gruncie etyki techniki warto potem egemplarycznie sprawdzić, dlaczego tak się dzieje, że każda konsekwentnie uprawiana etyka stosowana przekształca się, chcąc nie chcąc, w pragmatykę etyczną, w której ramach pragmatyzacja zawsze pociąga za sobą instrumentalizację moralności, a która w gruncie rzeczy sama siebie neutralizuje w świetle własnych założeń i celów.

W filozofii pod hasłem „etyka” bada się, co prawda, bardzo różne rzeczy w bardzo różny sposób, można wszakże wskazać pewne kategorie i rozgraniczenia uznawane przez większość za dobro wspólne. Tak na przykład rozróżnienie na metaetykę, etykę ogólną i etyki szczegółowe oraz etyki stosowane nie jest z reguły kwestionowane. Podczas gdy w metaetyce bada się język moralnych rozumowań, metody argumentacji etycznej i rozmaite właściwości teorii etycznych, w etyce ogólnej poszukuje się istoty moralności (dobra) oraz kryteriów (wskaźników) moralnie właściwego działania. Gdy w takim badaniu obszar przedmiotowy zawęża się do jakoś zdefiniowanego typu ludzkiej praktyki, np. dziedziny biomedycyny (*nota bene* ostre rozgraniczenia są tutaj wykluczone), etyka ogólna łagodnie przechodzi wówczas w etykę szczegółową. Etykę stosowaną, jakkolwiek by ją rozumieć, oddziela się od wymienionych dziedzin. Wszystkie typy etyk tradycyjnie przypisują sobie „filozoficzność”, czyli przestrzegając własnych specyficznych wymogów metodologicznych, deklarują wspólną przynależność do tego samego typu racjonalności. Racjonalność tego typu wymaga od etyki:

– samorefleksywności i samorekursywności. To konstytutywne elementy myślenia filozoficznego. Samorefleksywność i samorekursywność wymaga uświadomienia sobie, że formułowanie norm działania samo też jest działaniem, które może się udać lub nie, więc etyk pracuje tutaj w pewnym sensie pod presją swoich własnych rezultatów. Etyk zastaje określone stany rzeczy i działania ludzi, które budzą wątpliwości i skłaniają do namysłu. Gdyby świat był doskonały, a ludzie aniołami,

refleksja etyczna byłaby zbyteczna. Etyk usiłuje ustalić, co w tych stanach i w tych działaniach jest niewłaściwego i jakie winny one być z moralnego punktu widzenia. Aspiracje etyków do zmiany ludzkich zachowań są więc naturalne i niejako wpisane w pojęcie etyki jako nauki praktycznej. Etyka, której nie zależało by na tym, aby jej rezultaty były przez kogokolwiek praktykowane, byłaby nie tylko zbyteczna, ale i niezrozumiała. Każdy rozsądny człowiek zgodzi się na to, że niezależnie od szczegółowych metodologicznych wad i zalet poszczególnych typów etyk lepsza jest taka etyka, której rezultaty są praktykowane przez ludzi, niż taka, której normy – choćby najdoskonalsze – pozostają jedynie martwą literą. Konsekwentny etyk przestrzegający w swoich rozumowaniach wymogów samorefleksywności i samorekursywności, poszukując odpowiedzi na pytanie, jakie normy są właściwe i słuszne, nie może zarazem ignorować szans ich praktycznej realizacji. Taka wrażliwość etyki na pragmatyczny kontekst wymaga przede wszystkim jakiejś identyfikacji adresata, ustalenia jego właściwości. Może się bowiem okazać, że panuje właśnie powszechnie moda na aksjologiczny pluralizm i wielość celów i stylów życia, więc zamiast uporczywie forsować jakąś postać „twardego” dogmatyzmu trafiającego do bardzo wąskiego grona sympatyków warto przejść na inne formy argumentacji i poczekać. Może przyjdą lepsze czasy na fundamentalizowanie.¹ Krótko: samorefleksywność i samorekursywność z tego punktu widzenia pozwala na formułowanie w etyce tylko takich norm i nakazów, których społeczna irrelewantność nie jest z góry przesądzona. W przeciwnym razie etyka naruszyłaby w pewnym sensie konieczne warunki swojej własnej możliwości.

– normatywności. Znane jest pozytywistyczne rozróżnienie między normatywnością a opisowością w etyce. Etyka normatywna wychodzi z założenia, że to, co moralnie właściwe i powszechnie wiążące, da się –

¹ Dobrą ilustracją jest tutaj problem stosunku Kościoła do osób homoseksualnych i istnienie w krajach zachodnich kontrowersyjnych duszpasterstw dla osób homoseksualnych. Ponieważ homoseksualizm jest niekompatybilny ze wzorcami etycznymi przyjętymi w Kościele, wystarczy zażądać od homoseksualistów wyrzeczenia się praktyk homoseksualnych jako warunek przynależności do Kościoła, dodajmy – warunek, który z góry dyskwalifikuje większość z nich. Wykluczenie homoseksualistów ze wspólnoty ludzi przyzwoitych pozbawia ich moralnych aspiracji i skutkuje zwykle degradacją moralną takich osób, której – jako wspólnota – nie możemy przeciwdziałać. Tymczasem zamiast ich wykluczać, można podjąć z nimi pracę duszpasterską i zadbać o to, aby – będąc homoseksualistami – nie zrezygnowali z moralnego samodoskonalenia, aby nie zmieniali partnerów, nie narkotyzowali się, nie infekowali się AIDS *etc.* Dzięki takiemu minimalizmowi być może uda się osiągnąć cele nieosiągalne dla maksymalizmu – być może przyjdzie czas, że zaniechają także praktyk homoseksualnych.

a nawet należy – ustalić niezależnie od zastanych faktycznych przekonań moralnych i przestrzega krytycznego dystansu między faktycznością („jest”) a ważnością („powinno być”) zgodnie z prawem Hume’a głoszącym, że to, co faktyczne, nie ma dla etyki żadnej mocy normatywnej. Natomiast etyka opisowa wyrasta z wątplenia w powodzenie tego rodzaju kognitywistycznych aspiracji – pod względem metodologicznym albo upodabnia się do empirycznych nauk społecznych, systematyzując zastane „moralności” i badając je pod kątem uwarunkowań np. środowiskowych, albo zachowuje charakter filozoficzny, badając zastane przekonania moralne pod kątem racjonalności towarzyszących im pretensji do ważności. Ponieważ rezultaty opracowań filozoficznych znacząco odbiegają od rezultatów empiryczno-opisowych badań nad moralnością, etyka normatywna ma zawsze pewne aspiracje do zmiany zastanych praktyk i przekonań, aspiracje te kłócą się jednak z tradycyjnym ideałem bezstronności i bezinteresowności nauki. Różne etyki rozwiązują ten paradoks w różny sposób.

–uzasadniania wypowiedzi normatywnych zarówno na płaszczyźnie materialnej, jak i proceduralnej. Co prawda, próby argumentacyjnego uprawomocnienia norm moralnych w praktyce przynoszą różne rezultaty prowokujące odmienne style argumentowania do wzajemnej krytyki,² jednak wszystkie znane dotąd procedury konkurujące z argumentowaniem są obciążone jeszcze większymi mankamentami i narażają na jeszcze poważniejsze zarzuty (jak np. procedury partycypacyjne, procedury plebiscytowe *etc.*). Najszerzej obecnie akceptowany paradygmat legitymizacyjny ma związek z uogólnialnością (uniwersalizacją) norm w różnych stylach i wydaniach: uogólnialność teoretyczna (transcendentalna), uogólnialność empiryczna (użytecznościowa) czy uogólnialność koherencjonistyczna stosowane są osobno lub w postaci zmieszanej z pragmatycznymi strategiami legitymizacyjnymi (legitymizacja transcendentálnopragmatyczna: Jonas, Habermas, Hubig czy legitymizacja uniwersálnopragmatyczna: Apel, Gethmann).

–rezultatów mających postać systemów normalizacyjnych i ewaluacyjnych, koherentnych i zwartych, podatnych na rozbudowę rozumianą jako specyfikacja na róż-

² Wobec oczywistych ograniczeń w uzasadnianiu moralizmu jako takiego, jak również konkretnych norm działania (nie istnieje żadne logiczne „perpetuum mobile”, poza banalnymi cyrkularnościami nie istnieją żadne samouzasadniające się sądy etyczne, którymi można byłoby podeprzeć się w argumentacji) są autorzy uważający próby wiązania ważności, akceptowalności sądów etycznych z ich uprawomocnieniem za kontraproduktywne (Rohbeck 1993, Kornwachs 1996).

ne dziedziny praktyki i ewaluacyjnie wydajnych. W obliczu wymogów operacjonalizacji i wydajności ewaluacyjnej baza aksjologiczna etyki nie może zostać zbyt zawężona pod presją legitymizacyjną, tak aby etyka nie popadła w tzw. minimalistyczną impotencję (etyk–minimalista wychodzący od treściowo ubogiego zestawu wartości podstawowych często nie jest w stanie sformułować żadnych poważniejszych zarzutów pod adresem wielu praktyk budzących kontrowersje).

–obrony pewnej autonomii na płaszczyźnie przedmiotowej. Moralność ma być traktowana jako cel w sobie, nie wolno jej podporządkowywać zewnętrznym celom i koniunkturam ani wykorzystywać ich do jej uprawomocnienia. Konceptje, które to czynią, należy zdecydowanie zakwestionować. Tymczasem każde autonomiczne uzasadnienie moralności musi z definicji zakładać moralność, tak że tego typu legitymizacja moralności jest przekonująca tylko dla tych, którzy moralność akceptują niezależnie od jej legitymizacji, natomiast dla tych, którzy jej nie akceptują, uzasadnienia autonomiczne nie dostarczają żadnych zniewalających racji. Próby autonomicznego uzasadnienia konieczności przestrzegania w działaniu norm moralnych mają w gruncie rzeczy charakter cyrkularny i nie robią żadnego wrażenia na amoralistach. W uzasadnianiu moralności i etyki pozostaje więc tak naprawdę posługiwanie się tylko zewnętrznymi kryteriami, takimi jak np. użyteczność, co z kolei wymaga niemało ostrożności i naraża na zarzut instrumentalizacji moralności i etyki (czyli funkcjonalizmu). Są autorzy opowiadający się za syntezą tych dwóch typów uprawomocnienia (Irrgang 1998, s. 131). To, czy te obie strategie w ogóle dadzą się sensownie połączyć w jedną całość, niech pozostanie kwestią otwartą.

Cóż więc w tym kontekście oznacza słowo „stosowana” kojarzone z etyką? W odniesieniu do możliwych celów etyki można wyróżnić cztery płaszczyzny znaczeniowe tego terminu:

(1) operacjonalizacja zasad etycznych rozumiana jako ich specyfikacja, przekładanie na specyficzne, sektorowe normy operacyjne i reguły operacyjne oraz wypracowywanie do tego odpowiedniej metodyki (tzw. procedury *top-down*). Etyka stosowana różniłaby się w tym sensie od etyki ogólnej, która będąc filozoficzną teorią moralności, wykladałaby istotę moralności i kryteria (cechy diagnostyczne) pozwalające rozpoznawać to, co moralnie właściwe. Rezultat etyki ogólnej miałby postać systemu ogólnych zasad i norm działania (zasada personalistyczna, imperatyw kategoryczny itp.), które ta musiałaby najpierw argumentacyjnie uprawomocnić. Tak rozumiana etyka stosowana obejmowałaby niezliczoną liczbę etyk sektorowych będących częściami etyki ogólnej i mających ze względu na wielowymiarowość i wieloaspektowość ludzkiej praktyki całą masę wza-

jemnych interfejsów, jak np. etyka gospodarza z etyką techniki lub etyka polityczna z etyką mediów (por. Grunwald 1998, s. 508).

(2) operacjonalizacja zasad etycznych jako ich konkretyzacja i zastosowanie do konkretnego przypadku, do konkretnej sytuacji. Tak rozumiana etyka stosowana próbuje dostarczać zestawu reguł i algorytmów pomocnych do formułowania sądu etycznego w konkretnej sytuacji decyzyjnej. Chodzi o to, aby ułatwić dochodzenie do moralnie właściwych decyzji w konkretnej sytuacji działania (por. Irrgang 1998, s. 7), do tego potrzebne są ściśle określone procedury rozwiązywania konfliktów między poszczególnymi normami i wartościami na gruncie tego samego systemu z pomocą kryteriów, reguł priorytetu, postulatów, takich jak np. postulat wykonalności *etc.*

(3) realizacja moralnych norm działania w określonej (specyficznej dla danej dziedziny) praktyce. Etyka stosowana jest tutaj rozumiana jako pragmatyka etyczna, której punktem wyjścia jest pytanie o to, jak formułować normy działania, aby były one skuteczne w praktyce. Zewnętrzne cele, od których etyki stosowane wydają się uzależniać swoje procedury (tak jak np. wzrost użyteczności dzięki poprawie koordynacji społecznej w etyce gospodarczej³ czy też zapobieżenie kolektywnej technologicznej samozagładzie ludzkości w etyce techniki) stawiają koncepcje etyki pod presją sukcesu. Praktyczna skuteczność etyki (i jej konkretnych koncepcji) staje się zarówno punktem wyjścia pracy koncepcyjnej, jak również instancją samouprawomocnienia etyki. Potencjał implementacyjny etyki rozumiany jako „przyjazność dla użytkownika” oraz wspomniana wrażliwość etyki na pragmatyczny kontekst wysuwa się w wypadku niektórych koncepcji na pierwszy plan.

(4) sama praktyka moralna, działanie pokierowane określonymi zasadami. Etyka stosowana w takim wydaniu nie jest już systemem sądów etycznych, norm i wartości. Chodzi jej bardziej o własne dokonania, osobiste życie moralne, uprawomocnienie własnej moralności w drodze argumentacji.

W przypadku (1) i (2) etyka stosowana ma przede wszystkim funkcję doradczą, którą spełnia dzięki operacjonalizacji. Można przy tym wyróżnić trzy aspekty tej operacjonalizacji:

³ Przykładem jest tutaj popularne uzasadnienie moralności w biznesie wskazujące, że wzajemna uczciwość i lojalność przy zawieraniu i realizowaniu umów pozwala zredukować koszty związane z nadzorem, obsługą prawniczą, akredytywami w transakcjach międzynarodowych itp.

– operacjonalizacja jako konstruowanie procedur odnoszenia norm moralnych do doświadczenia, umożliwiająca integrowanie empirycznych (empirycznie relewantnych) kategorii na różnych piętach abstrakcji (od ogólnych teorii działania poprzez analizy typów praktyki aż po analizę sytuacyjną) w wypowiedzi normatywne, sądy etyczne, bez popełniania przy tym tzw. błędu naturalistycznego⁴ (przykładem operacjonalizacji jest tutaj następujące zadanie: przełoż ogólną normę „Nie krzywdź zwierząt” na sąd zawierający empirycznie relewantne kategorie, takie jak: dający się parametrycznie ocenić poziom stresu, ból fizyczny lub zestaw podstawowych dla danego gatunku potrzeb życiowych).

– operacjonalizacja jako konstruowanie procedur służących do rozwiązywania konfliktów, do których dochodzi między poszczególnymi normami etycznymi i zasadami etycznymi na gruncie jednej i tej samej teorii etycznej. Taka operacjonalizacja wymaga zestawu reguł priorytetu i kryteriów preferencji (przykładem takiego konfliktu jest sytuacja, w której udzielenie pierwszej pomocy poszkodowanemu w wypadku uniemożliwiłoby komuś wywiązanie się z ważnych obowiązków zawodowych i pociągnęłoby za sobą poważne konsekwencje dyscyplinarne).

– operacjonalizacja jako konstruowanie różnych (specyficznych dla danego adresata) procedur implementacyjnych (wspomniana „przyjazność etyki dla użytkownika”), którego sens można byłoby wyrazić pytaniem: „gdzie jest coś do zrobienia i kto ma to zrobić?”

Z operacjonalizacją norm etycznych ściśle wiąże się kwestia ich praktycznej realizacji, jakkolwiek obie kwestie znacząco różnią się od siebie pod względem struktury. Praktyczna realizacja może mieć bardzo różny sens zależny od tego, jakie pojęcie etyki się przyjmie i jakie w ogóle cele stawia się przed etyką. Według koncepcji klasycznej „etyka nie czyni ludzi lepszymi” i „nie pobudza dobrej woli za pomocą argumentacji” (Pieper/Thurnherr 1998, s. 8). Etyka stawia sobie za cel dostarczanie akceptowalnych dla każdego rozumnego człowieka procedur ewaluacyjnych i systemów norm działania, które są w różnym stopniu dojrzałe do zastosowania w praktyce. Zastosowanie to sprawa adresata, względnie użytkownika, który musi być uprzednio wyposażony w odpowiednie kompetencje moralne, przynajmniej w formie gotowości przyjęcia do wiadomości argumentacji etyka. Tak więc etyka może dawać ludziom najwyższej okazji do

⁴ Naturalistyczny błąd wnioskowania polega, ogólnie mówiąc, na wyprowadzaniu wniosków normatywnych (zdań typu „powinien”) z przesłanek wyłącznie opisowych (zdań typu „jest”). Respektowany w etyce normatywnej zakaz takiego wnioskowania określa się mianem „gilotyny Hume’a”.

tego, aby lepiej rozumieli, co jest moralnie nakazane w określonym obszarze i w konkretnej sytuacji ich codziennej praktyki. To, czy oni rzeczywiście to zrealizują, nie jest już sprawą samej etyki. Jednak wobec wspomnianych wcześniej wymogów racjonalności stawianych etyce jako dyscyplinie filozoficznej (przede wszystkim samorekursywność i spójność) trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że filozofowanie, a w szczególności wymyślanie teorii etycznych samo również jest działaniem, które stoi pod taką samą presją legitymizacyjną co każde inne działanie. Dobra i zarazem zrealizowana w praktyce koncepcja etyki jest również z etycznego punktu widzenia lepsza od tylko dobrej. Z etycznego punktu widzenia nie należy więc rozwijać takich koncepcji etyki, które, co prawda, w sobie prawidłowe, nie są przez nikogo dostrzegane, przyjmowane do wiadomości i wdrażane. Dlatego są etycy, dla których centralne znaczenie ma pytanie: jakie koncepcje moralności mają w ogóle szanse na przyjęcie i praktykowanie przez realnie istniejącą społeczność adresatów (por. Grunwald 1996). Ponadto należy pamiętać również o tym, że etyka jako działalność badawcza korzysta z określonych zasobów społecznych, których niedostatek znowu stawia etyków pod presją pragmatycznej legitymizacji i wykazania się społecznie relewantnymi osiągnięciami (tzw. teza o społecznej finalizacji nauki). Etyk musi zdać sprawę opinii publicznej z praktycznej przydatności swoich rezultatów – musi poświadczyć „pozytywny bilans” własnej koncepcji uwzględniający nie tylko jej zalety teoretyczne. Wynika stąd cyrkularny charakter każdej etyki stosowanej – etyk musi się stale upewniać o tym, czy jego praca koncepcyjna sama też się da etycznie uprawomocnić w świetle swoich własnych rezultatów. Z tego powodu pragmatyczny potencjał własnej koncepcji nie może być żadnemu etykowi obojętny. Jeśli zaś chce wypracować konsekwentnie stosowaną koncepcję etyki, musi mu – chcąc nie chcąc – nadać charakter etycznej pragmatyki, będącej syntezą tradycyjnych procedur etyki normatywnej i prakseologii. Warto te konieczności egzemplarycznie pokazać na przykładzie etyki techniki.

Rację bytu i podstawę egzystencji każdej etyki stosowanej stanowią konkretne praktyczne problemy, które taka etyka ma (pomóc) rozwiązać. Nie inaczej jest z etyką techniki. Jej możliwe cele są ściśle związane z jej genezą, w kontekście której należy wspomnieć co najmniej o trzech podstawowych problemach społecznych:

(1) społeczeństwo potrzebuje wiedzy orientującej i doradczej niezbędnej w procesie społecznego kształtowania techniki poprzez regulacje prawne, które odnoszą się albo bezpośrednio do procesów produkcji techniki albo pośrednio do społecznych i ekonomicznych warunków ramowych powstawania techniki i użytkowania techniki. Wyjście naprzeciw tej po-

trzebie jest wspólnym celem wszystkich koncepcji etyki techniki. Opracowywane są więc programy etycznie ufundowanej ewaluacji techniki na potrzeby naukowego doradztwa w procesach decyzyjnych regulujących rozwój techniki (por. Grunwald 1994; Mehl 2001; VDI 1991). W obliczu instytucjonalnego otoczenia ewaluacji techniki jako naukowego doradztwa w politycznych procesach decyzyjnych pod adresem etyki techniki formułuje się szereg wymogów strategicznych, które z konieczności prowadzą do instrumentalizacji etyki. I tak na przykład tzw. strategiczna koncepcja ramowa (por. Paschen/Petermann 1991) jako samozachowawczy program ewaluacji techniki nie jest, co prawda, bezpośrednio wymierzony przeciwko etyce, lecz tylko przeciwko „normatywistycznym utopiom” w etyce traktującym etykę jako cel w sobie i ignorującym jej zewnętrzne, praktyczne przeznaczenia i zewnętrzne warunki jej wdrażania. Jeżeli etyka ma autentyczne ambicje wdrożeniowe, winna ona zatroszczyć się o to, aby polityczne procesy decyzyjne nie przebiegały bez jej udziału, aby społeczeństwo chciało, by doradzali mu etycy. Tak więc pierwszym bezwzględnie nakazem moralnym w etyce jest postępować instrumentalnie w sensie strategicznym (działać tak, aby nie niszczyć koniecznych warunków jeśli nie własnej możliwości, to przynajmniej własnej relewantności). Bez tego etyka pozbawi się jakichkolwiek szans na moralne normalizowanie praktyki technicznej za pośrednictwem decyzji politycznych i uregulowań prawnych.

(2) narodziłom etyki techniki towarzyszy z jednej strony apokaliptyczny klimat wywołany nowoczesną techniką, w szczególności lęk przed nieodwracalnym, kolektywnym, technologicznym samounicestwieniem ludzkości za sprawą gwałtownych zmian środowiska czy też wojny nuklearnej, z drugiej nadzieja, że dzięki (re)moralizacji praktyki technicznej i polityczno-technicznej uda się zapobiec skutkom i rozwojom zagrażającym dalszemu istnieniu człowieczeństwa na ziemi. I tak na przykład Hans Jonas uprawomocnia swoją etykę odpowiedzialności za losy człowieczeństwa rozumianą jako etyka radykalnego samoograniczenia transcendentnopragmatycznie. Jonas odwołuje się do klasycznej tradycji autonomii moralności – moralność jest celem samym w sobie i nie można się nią posłużyć jako środkiem do realizacji innego celu. Na tej tezie opiera się idea samozachowania etyki, którą niektórzy wyczytują już u Kanta. Według schematu Kantowskiego spójna wewnętrznie etyka może formułować tylko takie imperatywy, których realizacja nie naruszy koniecznych warunków ich własnej możliwości. A ponieważ etyka i moralność nie mogą istnieć bez człowieczeństwa, istnienie ludzkości jest koniecznym warunkiem ich własnej możliwości. Przeto w obliczu grożącej ludzkości globalnej

i nieodwracalnej zagładzie technologicznej etyka musi niejako we własnym interesie pilnie wypracować programy, które mogłyby uchronić ludzkość od zagłady i zapewnić jej przetrwanie. W tym sensie podstawowe pytanie Hansa Jonasa: „Jaka etyka może nas jeszcze uratować?” należy odczytywać jako wyraz funkcjonalizmu. W przypadku tej odmiany funkcjonalizmu wcale nie jest jednak oczywiste, na czym miałyby tutaj polegać instrumentalizacja etyki i moralności. Na tle funkcjonalizmu w etykach stosowanych ten apokaliptyczny wymiar i nasiloną presja sukcesu otaczające etykę techniki są jedną z ich cech szczególnych.

(3) pod wpływem nowoczesnej techniki i jej upowszechniania narastają brzemiennie w skutkach konflikty społeczne. Technika sprawia, że ludzie są coraz bardziej nierówni, bo technika potęguje niesprawiedliwość dystrybucji korzyści i szkód, szans i ryzyk. Przez to technika staje się głównym zapalnikiem konfliktów w łonie społeczeństwa. Konflikty związane z techniką wywodzą się jednak również ze zróżnicowanych wyobrażeń moralnych dotyczących tego, jak winien być kształtowany dalszy postęp techniczny (por. Grunwald 1998, s. 513). Stosowana etyka techniki ma się więc przyczynić do rozwiązania lub rozładowania tych konfliktów, najlepiej gdy stanie się skromną metodologią dyskursywnego (dialogicznego) rozwiązywania konfliktów wywoływanych przez nowoczesną praktykę techniczną (Grunwald 1996). Dla Armina Grunwalda zajmowanie się etyką jest przede wszystkim działaniem instrumentalnym (etyka i moralność nie są celem w sobie, tylko środkiem do celu), a jego ocena winna się dokonywać na tle jego praktycznych rezultatów. Kryteriami do parametrycznej oceny poszczególnych koncepcji etyki i do pomiaru ich sukcesu są przede wszystkim ich deklarowane pierwszoplanowe cele i przeznaczenia (intencjonalność), środki proponowane do ich osiągnięcia (instrumentalność) i ich praktyczna realizacja rozumiana jako faktyczne wykonania działań, które wynikają z danej koncepcji (Grunwald 1996, s. 192). Grunwald diagnozuje przewlekłą pragmatyczną nieskuteczność wszystkich znanych koncepcji etyki techniki w wyjaśnionym powyżej aspekcie i fakt ten uważa za wystarczający powód do odrzucenia ich wszystkich. Zgodnie ze swoim instrumentalizującym podejściem zadanie etyki widzi w rozwiązywaniu konfliktów, do jakich dochodzi w kontekście nowoczesnej techniki. Za właściwą procedurę etyczną uznaje dyskursywne sprawdzanie transsubiektywności (intersubiektywności) argumentów. Etyka dostarcza procedur, „pustych form”, treści dostarcza samo społeczeństwo. Tak rozumiana etyka proceduralistyczna nie jest, co prawda, w stanie sama z siebie szkicować scenariuszy przyszłości, potrafi jednak spośród zgłoszonych projektów zidentyfikować te, które albo nie dają się transsubiektyw-

nie uprawomocnić, albo po prostu nie są wykonalne. Sukcesem jest dla Grunwalda spowodowanie przez etykę natychmiastowych skutków w konkretnej sytuacji konfliktu za sprawą akceptowalnej z punktu widzenia każdego potencjalnego uczestnika procedury rozładowania konfliktu, w której toku zainteresowani dobrowolnie godzą się wziąć na siebie określone ryzyka (por. Grunwald 1996, s. 200). Skuteczność tej koncepcji wyraza z nader optymistycznego przekonania, które leży u podstaw całej etyki dyskursu – że mianowicie wszyscy są zainteresowani autentycznym konsensem. Ważność zasady dyskursu legitymizuje się, zwykle wskazując na to, że nieuznanie powszechnej woli konsensu stawia pod znakiem zapytania pragmatyczny sens etyki w ogóle. Jednak tutaj ufnie zakłada się znowu to samo, co przedtem stało się powodem odrzucenia wszystkich innych koncepcji: gotowość do podejmowania moralnych obowiązków i moralnej odpowiedzialności. Jak jednak inaczej zoperacjonalizować w warunkach pluralistycznego społeczeństwa powszechną akceptowalność jako wzorzec legitymizacyjny, to zupełnie inna kwestia.

Z pewnego punktu widzenia etyka stosowana jest kolejnym etapem rozwoju samorefleksywności i samorekursywności filozofii moralnej. Obojętne, czy etykę traktuje się jako cel w sobie czy instrumentalizuje, wpisując ją w określone szersze konteksty celów, etyka musi dbać o swój potencjał implementacyjny. Ważność norm i wartości moralnych nie zależy jednak od stopnia ich wdrożenia ani od żadnych jej cech aplikacyjnych, lecz jedynie od ich argumentacyjnego uprawomocnienia. Jeśli się z niego zrezygnuje, wówczas przestaje być jasne, dlaczego powinniśmy się w działaniu kierować pewnymi zasadami i przestrzegać pewnych nakazów i zakazów. Widać więc, że w etyce stosowanej ścierają się i rywalizują ze sobą dwa kategorialnie odmienne typy racjonalności – mówiąc językiem Habermasa – racjonalność komunikacyjna i racjonalność instrumentalna. Etyka stosowana w duchu funkcjonalizmu nie może w tym momencie argumentować fundamentalistycznie i musi znaleźć ujście w akognitywistyczno-funkcjonalistycznej poliperspektywiczności. Jednak jak powszechnie wiadomo, każda pluralistyczna etyka, chcąc przypodobać się wszystkim w efekcie końcowym, nie podoba się nikomu. Bo, co prawda, jest bezspornym faktem, że wyobrażenia moralne w każdym nowoczesnym społeczeństwie są zróżnicowane i pluralistyczne, jednak zupełnie innym faktem jest, że ludzie w tych swoich odmiennych przekonaniach są w gruncie rzeczy bardzo fundamentalistyczni i każdy niemal uważa, że to właśnie jego własne wyobrażenia są słuszne, a inni się mylą. Na tym tle nawet bardzo stosowana etyka neutralizuje się w świetle własnych założeń i celów. Więc chyba postulowana synteza tradycyjnej filozofii moralności

i prakseologii była, jest i nadal będzie sterylną, niegroźną hybrydą dwóch nie pasujących do siebie typów racjonalności, które wcale nie mogą się wzajemnie wspierać, bo są ze sobą całkowicie niekompatybilne. Zbyteczne jest pytanie, czy kryzysom spowodowanym kulturą instrumentalizacji w ogóle można sensownie zapobiegać innymi typami instrumentalizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Grunwald A. (1996): *Ethik der Technik. Systematisierung und Kritik vorliegender Entwürfe*. „Ethik und Sozialwissenschaften” 7 (1996), 2/3, s. 191-204, oraz jego *Replik*. *Ethik als Beratung in Technikkonflikten*. Tamże, s. 270-281.
- (1998): *Technikethik*, w: ed. Korff W./Beck L./Mikat S. (1998): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh, s. 508-516.
- Hubig Ch. (1993): *Ethik der Technik. Ein Leitfaden*. Heidelberg–Berlin–New York.
- Irrgang B. (1998): *Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive*. Paderborn.
- Jonas H. (1996): *Zasada odpowiedzialności*. Kraków.
- Kornwachs K. (1996): *Vom Ausgang der Ethik aus der selbstverschuldeten Instrumentalisierung*, „Ethik und Sozialwissenschaften” 7 (1996), 2/3, s. 235-238.
- Mehl F. (2001): *Komplexe Bewertungen. Zur ethischen Grundlegung der Technikbewertung*. Münster.
- Michalski K. (2003): *Proceduralistyczna etyka techniki*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej. Ekonomia i Nauki Humanistyczne” 12 (2003), s. 67-98.
- (2004): *Ewaluacja techniki (technology assessment) w Niemczech. Główne instytucje i koncepcje*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej. Ekonomia i Nauki Humanistyczne” 14/219 (2004), s. 61-122.
- Paschen H./Petermann Th. (1991): *Technikfolgen–Abschätzung – Ein strategisches Rahmenkonzept für die Analyse und Bewertung von Techniken*, w: ed. Petermann Th.: *Technikfolgen–Abschätzung als Technikforschung und Politikberatung*. Frankfurt/M 1991, s. 19-42.
- Pieper A./Thurnherr U., ed. (1998): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München.
- Rohbeck J. (1993): *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*. Frankfurt/M.
- VDI (1991): *Richtlinie 3780. Technikbewertung. Begriffe und Grundlagen. Erläuterungen und Hinweise zur VDI–Richtlinie 3780*. Düsseldorf.

Zusammenfassung

Angewandtheit und Forschungspragmatisierung sind in der Wissenschaft der letzte Modeschrei. Unter ihrem Einfluss verändert die traditionelle philosophische Ethik als explanative Wissenschaft ihre Identität, indem sie in eine angewandte Ethik umwandelt, die eine Synthese der traditionellen Moralphilosophie und Praxeologie werden will. Eine exemplarische methodologische Analyse der Technikethik ergibt den Funktionalismusfehler solcher Projekte. Eine Nebenfolge der Ethikpragmatisierung ist u.a. Instrumentalisierung der Moral. Schließlich stellt sich heraus, dass die angewandte Ethik eine sterile Hybris zweier kategorial unterschiedlichen Rationalitätstypen darstellt, die sich einander gar nicht unterstützen können, weil sie miteinander überhaupt nicht kompatibel sind.

KRZYSZTOF MICHALSKI, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Nauk Humanistycznych na Wydziale Zarządzania i Marketingu Politechniki Rzeszowskiej. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół naukoznawstwa i metodologii nauk, zwłaszcza metodologii badań ewaluacyjnych, ewaluacji techniki (Technology Assessment), etyki szczegółowej i najnowszej filozofii niemieckiej. Autor monografii *Etyka techniki i ewaluacja techniki w Niemczech* (Katowice 2003), artykułów naukowych, przekładów książek naukowych na język niemiecki i z języka niemieckiego.

S. TERESA OBOLEVITCH

KATAFATYCZNY WYMIAR WSCHODNIOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII APOFATYCZNEJ

WOKÓŁ PROPOZYCJI S. BUŁGAKOWA

Teologia wschodniochrześcijańska (w tym tekście termin ten oznacza teologię prawosławną) niekiedy jest pojmowana jako negacja jakichkolwiek pozytywnych określeń Boga, czy też jako „milczenie” o Niepoznawalnym. Czy apofatyzm prawosławia zupełnie wyklucza katafatyczny aspekt refleksji teologicznej? W niniejszym artykule wskażemy na możliwość szerszego rozumienia wschodniochrześcijańskiej metody apofatyki, zaproponowanego przez rosyjskiego filozofa Sergiusza Bułgakowa – rozumienia, które zakłada także pozytywny horyzont „logosu o Bogu”.

Na wstępie zarysujmy – w wielkim skrócie – historię wschodniochrześcijańskiej tradycji apofatycznej. Sięga ona swymi korzeniami koncepcji Platona, który niejednokrotnie wskazywał na niemożliwość wyrażenia sfery transcendentnej.¹ Rozwijając myśl wielkiego Ateńczyka, przedstawiciel tzw. średniego platonizmu, Albinus (II w. po Chr.) pisał:

Bóg nie jest gatunkiem ani rodzajem (...) czymś, co da się kwalifikować lub nie da (...) częścią czy jakąś całością posiadającą części. Pierwszym sposobem myślenia o Nim to odsunięcie tych wszystkich pojęć (...) drugim sposobem jest myślenie przez analogię.²

Albinus uczył także, że między tzw. najwyższym, absolutnie niewyrażalnym Bogiem a światem widzialnym znajduje się szereg istot, umożliwiających związek sfery transcendentnej i rzeczywistości empirycznej. Do tej tezy nawiązywał z kolei Plotyn, który jeszcze bardziej, niż to miało miejsce u Platona, podkreślał niepojętość Najwyższej Zasady, czyli Jedna.

Platońska i neoplatońska doktryna o niewyrażalności Boga została przejęta przez Ojców Kościoła, którzy pisali, iż wszelka próba precyzyjnego ujęcia rzeczywistości Boskiej jest chybiona. Tzw. Ojcowie Kapadocy: św. Grzegorz z Nazjanzu (328–390), św. Bazyli Wielki (330–379), św. Grzegorz z Nyssy (325–399), a następnie św. Symeon Nowy Teolog (949–1022), św. Grzegorz Synaita (1255–1346) oraz św. Grzegorz Palamas (1294–1360) odróżniali w Bogu niepoznawalną istotę (*ουσία*) od Jego działań (*ενέργεια*), poprzez które Bóg objawia się w świecie stworzonym. Człowiek ma dostęp (na modlitwie kontemplacyjnej oraz poprzez badanie świata) jedynie do Boskich energii, nie zaś do Jego istoty, której nie poznamy ani w tym wieku, ani w przyszłym. W roku 1351 prawda ta została podniesiona do rangi dogmatu Kościoła Wschodniego.

Teologia apofatyczna, opracowana przez greckich Ojców Kościoła, opiera się głównie na negacji pewnych atrybutów, „falsyfikacji” (w luźnym znaczeniu tego słowa) niewłaściwych wyobrażeń o Bogu.³ W ten sposób zostaje podkreślona radykalna odrębność, transcendencja Boga. Znamienna jest wypowiedź św. Grzegorza Palamasa: „Jeśli Bóg jest naturą, to wszystko inne nie jest naturą; jeśli to, co nie jest Bogiem, jest naturą, Bóg nie jest naturą, nawet On nie jest, jeśli inne byty są.”⁴ Z kolei rosyjski myśliciel, Siemion Frank (1877–1950), w swej najważniejszej pracy, zatytułowanej *Niepojęte*, napisał:

² Albinus, *Epitome*, X. Cyt. za: A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa: IW PAX 1964, s. 16. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tłum. E. I. Zieliński, Lublin: RW KUL 1999, s. 348-350.

³ Por. M. O. Szachow, *Religioznoje znanije, obiektywnoje znanije i religii i nauka*, „Woprosy filozofii”, 11 (2004), s. 70-71.

⁴ *Capita physica, teologia, moralia et practica*, 78. Cyt. za: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa: IW PAX 1989, s. 33.

¹ Por. np. *Timajos*, 28c; *Fajdros*, 247c; *Kratylos*, 400e-401a; *Państwo*, 509b; *List drugi*, 312e; *List siódmy*, 341b-d.

Bóg nie *jest* – lecz nie w tym sensie, iż on jest „iluzją” i musi być wykreślony ze składu autentycznego bytu, ale tylko w tym sensie, że jego realność, jako realność absolutnej prapodstawy czy praźródła bytu, przewyższa wszelki byt. (...) Tak jak byt nie „jest”, ale „bytuje”, tak też Bóstwo nie jest, ale „bóstwuje” – „święci” i tworzy sam byt.⁵

Czy droga negatywna, stosowana w teologii apofatycznej, oznacza absolutną niemożliwość jakiegokolwiek pozytywnego myślenia o Bogu? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, przywołamy innego rosyjskiego filozofa i teologa, o. Sergiusza Bułgakowa (1871–1944). Wyróżnił on dwa znaczenia negatywnego ujęcia sfery Boskiej: absolutne i względne. Pierwsze z nich wskazuje na całkowitą niepojętość Boga, zarówno Jego istoty, jak i przejawów. Konsekwencją tego radykalnego podejścia jest niemożliwość jakiegokolwiek racjonalnego poznania; dystans oddzielający stworzenie od Boga zostaje pokonany tylko w „skoku wiary”, mistycznym zjednoczeniu z Nim. (Bułgakow twierdził, że taką postawę przyjmowali Ojcowie Kapadoccy, Pseudo-Dionizy Areopagita, a spośród myślicieli zachodnich – Mikołaj z Kuzy.) Przy drugim znaczeniu apofatyizmu zostaje zachowana możliwość także pozytywnego dyskursu, polegającego na wykazaniu odmienności Boskiego Przedmiotu za pomocą rozumowego dociekania, jak to czynili Jan Szkot Eriugena, Mistrz Eckhart oraz Jakub Böhme. W tym miejscu nie ma potrzeby rozważać, czy Bułgakow poprawnie zaklasyfikował poglądy wymienionych przezeń autorów. Warto natomiast odnotować, że ten rosyjski myśliciel wyraźnie postawił pytanie, czy w teologii można poprzestać jedynie na „milczeniu” o rzeczywistości Boskiej. Zdaniem Bułgakowa jest to niemożliwe, gdyż „Bóg praktycznie istnieje tylko jako energia, natomiast Bóg w sobie, jako *Deus absconditus* po prostu «nie istnieje».”⁶ Z tej racji przedstawienie Boga jako „nicości” jest równoznaczne z konstatacją, że o Bogu nie można nawet powiedzieć, czy On istnieje. Prowadzi to do jawnego czy ukrytego agnostycyzmu, a nawet ateizmu. Polemizując ze znanym określeniem Boga jako „nicości”, występującym chociażby u J. S. Eriugeny, prawosławny duchowny i filozof pisał:

Nie tylko od strony religijnej, ale także od strony filozoficznej idea Boga transcendentnego jest nękana przez sprzeczności. Jako czysta transcendencja, jest ona dostępna tylko dla apofatyki, która wypowiada o niej wszelkie nie,

⁵ S. Frank, *Niepostizimoje*, w: tegoż, *Soczinienija*, Minsk: Charwiest, Moskwa: AST 2000, s. 645.

⁶ S. Bułgakow, *Agniec Bożij. O Bogoczelowieczestwie*, Moskwa: OPU 2000, s. 151.

absolutne NIE. Jednak owo absolutne nie jest nieme i puste, ono po prostu nie istnieje, rezonuje ono bowiem tylko wtedy, gdy odbija się od pewnego tak. Innymi słowy, w czysto apofatycznym, negatywnym określeniu absolut jest niezrealizowany dla myśli; jego nie ma.⁷

Usiłując dochować wierności tradycji apofatycznej, Bułgakow zarażem wskazywał na niemożliwość całkowitego pominięcia jakichkolwiek pozytywnych określeń w teologii, gdyż – w jego opinii – zaprowadziłoby to, w ostatecznym rozrachunku, do negacji istnienia Boga. Nasze poznanie Boga jest uwikłane w antynomie, cokolwiek bowiem powiemy o Bogu, stanowi nieadekwatny wyraz Jego niepojętej istoty. Niemniej jednak rezygnacja z podjęcia dyskursu teologicznego konsekwentnie prowadzi co najmniej do agnostycyzmu. Dociekanie filozoficzne, rozważenie „warunków”, jakie „powinna” spełniać rzeczywistość transcendentna, by możliwe było właściwe rozumienie Boga, a więc wykluczenie tych cech, które nie odpowiadają celom teologii (np. prywatynego pojęcia „nicości”), chroni przed niebezpieczeństwem rzeczywistego czy tylko pozornego agnostycyzmu.

W swych pracach Bułgakow poruszył ważny problem dotyczący możliwości i prawomocności teologii negatywnej „w czystej postaci”. Jeżeli o Bogu nic nie można powiedzieć, to czy nie oznacza to, iż Boga po prostu nie ma (jeśli nie *generaliter*, to przynajmniej dla człowieka, przyjmującego absolutną niewyraźność, czy niepoznawalność Boskiej istoty)? Rosyjski filozof próbował rozwiązać ten dylemat, uznając względny, nieadekwatny charakter naszych dociekań o Bogu (w duchu ortodoksyjnego apofatyizmu), a jednocześnie domagając się przewyżczenia całkowitego „milczenia” o Nim, gdyż postawa „a-logiczna” może przerodzić się w postawę a-agnostyczną lub a-teistyczną (albo milcząco zakładać tę ostatnią).

Co należy sądzić o tak „dramatycznej” dla apofatyizmu diagnozie Bułgakowa? Niewątpliwie rosyjski myśliciel, słusznie wskazując na potrzebę pozytywnego dyskursu w ramach teologii apofatycznej, nie ustrzegł się skrajności. Wszelako teologowie negatywni w żadnym wypadku nie odrzucają egzystencji Boga, ale jedynie pokazują, że Jego istnienie ma całkowicie inny charakter. Nawet najbardziej radykalne negatywne twierdzenia zakładają fakt istnienia Boga (choć o odmiennym *modi* bytowania niż istnienie rzeczy tego świata). Wskutek tego możliwe jest sensowne rozważanie o Bogu, nawet jeśli *expressis verbis* twierdzenie o Jego byciu zostaje zanegowane. Teologia negatywna ukazuje granice transcendencji, aczkol-

⁷ S. Bułgakow, *Utieszitel. O Bogoczelowieczestwie*, Moskwa: OPU 2003, s. 448.

wiek zabrania podjęcia jakichkolwiek prób ich przekroczenia⁸. W znanej książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* Pierre Hadot zaznaczył, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa „teologię negatywną określano raczej terminem *αφαίρεσις*, oznaczającym intelektualny akt abstrakcji, niż terminem *αποφασίς*”⁹. Jeżeli bowiem przez teologię negatywną będziemy rozumieć „stosowanie twierdzeń, negujących wszelkie zrozumiałe orzekanie [o Bogu]”, to konsekwencją tego podejścia powinno być „zanegowanie samego bóstwa jako przedmiotu teologii, bo bóstwo to też określenie zrozumiałe”¹⁰ (dodajmy od siebie, przynajmniej dla człowieka wierzącego, uznającego istnienie rzeczywistości transcendentnej). Innymi słowy, teologia negatywna nie oznacza zaniechania jakichkolwiek prób mówienia o Bogu, ale wyraża dążenie do ściślejszego zakreslenia granic dyskursu teologicznego, wskazując na całkowitą odmienność Boskiego Przedmiotu w odniesieniu do rzeczy tego świata.

Po stwierdzeniu, że wiedzy o Bogu nie można porównać z poznaniem jakiegokolwiek rzeczy tego świata, zostaje otwarta droga do teologii afirmatywnej, katafatycznej, przybliżającej Boską naturę. Wystarczy przywołać wypowiedź jednego z najbardziej wpływowych Ojców Kościoła Wschodniego, św. Grzegorza z Nazjanzu. W *Mowie 28 (Poznanie Boga)* wskazywał on, że istota Boska jest zupełnie nieuchwytna dla ludzkiego rozumu, tym niemniej teolog musi dostarczyć pewnego pozytywnego określenia Boga, bowiem

[T]en, kto dokładnie bada naturę rzeczy istniejących, nie poprzestanie na tym, że powie, czym one nie są. Musi jeszcze do wypowiedzi o tym, czym nie są, dołączyć wypowiedź o tym, czym są, i to tym bardziej, że łatwiej jest coś jednego myśłą objąć, aniżeli wszystko po kolei biorąc, zaprzeczyć. (...) Ten zaś, kto mówi, czym dana rzecz jakaś nie jest, a milczy, czym jest, postępuje podobnie jak ten, kto pytany, ile jest dwa razy pięć, odpowiada, że to nie jest dwa ani trzy, ani cztery, ani pięć, ani dwadzieścia, ani trzydzieści, ani też – by to krótko powiedzieć – żadną jakąś liczbą, będącą poniżej dziesięciu lub pomiędzy wielokrotnościami dziesięciu – a nie powie, że to jest dziesięć, i nie zadowolony pytającego się o to, co bada.¹¹

⁸Zob. M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys*, „Revue des Science Philosophiques et Théologiques”, 64 (1985), 1, s. 41-76; A. Richard, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2003, s. 41-45.

⁹P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: Aletheia 2003, s. 240.

¹⁰Tamże, s. 239.

¹¹Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 28 (Teologiczna II). Poznanie Boga*, w: *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa: IW PAX 1967, s. 292.

Teologia apofatyczna wskazuje, z jednej strony, na ograniczony charakter naszego opisu rzeczywistości Boskiej, związany z jej ontyczną transcendencją, z drugiej strony, zawsze zakłada pozytywny horyzont refleksji o Bogu.

Analizując język religijny, o. Józef Bocheński w *Logice religii* wysunął zarzut, iż teoria „tego, co niewysłowione”, podkreślająca niewyraźność przedmiotu religii, podobnie jak teologia negatywna, opisująca Boga „na drodze czystej negacji”, jest niesprzeczna, aczkolwiek nie wystarcza dla celów dyskursu religijnego. Winien on bowiem dotyczyć nie tylko samego języka (w danym przypadku – stwierdzać jego nieadekwatność), ale zawierać także zdania przedmiotowo-językowe, a więc opisywać rzeczywistość pozajęzykową, czyli Boga.¹² W konsekwencji – pisał Bocheński – Bogu wspomnianych teorii nie można oddawać czci: nie można bowiem uznawać za wartość tego, „o czym zakładamy wyłącznie, iż nie da się o tym nic powiedzieć” albo „czemu z założenia nie można przypisać żadnych własności pozytywnych”.¹³ Jednak teologowie apofatyczni nie zatrzymywali się na „czystej negacji”, jak to przedstawił autor *Logiki religii*, ale używali także języka pozytywnego, wkraczając na *via positiva* oraz *via eminentiae*.¹⁴ Teologia negatywna stoi na straży naszego obrazu Boga, chroniąc przed przypisaniem Mu atrybutów, nieodpowiednich dla wyrażenia Tego-co-Całkowicie-Inne. Jak się wydaje, w ten sposób można interpretować przestrożę św. Grzegorza z Nyssy: „Podczas gdy pojęcia stwarzają idole [εἰδολον: złudne obrazy – T.O.], jedynie zachwyt jest zdolny uchwycić częśćkę prawdy”.¹⁵ Podobnie, zaskakujące powiedzenie Grzegorza Palamas: „Utwierdzać raz tę rzecz, raz inną, gdy obie są prawdziwe, jest właściwością każdego dobrego teologa”¹⁶, nie oznacza ignorancji prawa nie-

¹²Zauważmy, że postulat ten jest całkowicie zgodny ze wskazówką Tomasza z Akwinu, który pisał, że używamy twierdzeń (języka) nie dla niego samego, ale „po to, aby przez twierdzenia poznać rzeczy, zarówno w wierze, jak i w nauce”. Por. *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad. 2.

¹³J. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa: IW PAX 1990, s. 31, 87.

¹⁴Także w innych religiach, jak np. w hinduskich *Upaniszadach*, Absolut jest przedstawiony nie tylko w kategoriach negatywnych (tzw. Brahman *nirguna* – pozbawiony wszelkich cech), ale także pozytywnych (tzw. Brahman *saguna* – posiadający najwyższe przymioty: byt, świadomość i szczęśliwość). Nawet w buddyzmie nirwana niejednokrotnie jest opisywana za pomocą określeń pozytywnych, takich jak: „szczęśliwość”, „dobro”, „prawda” itp.

¹⁵*De vita Moysis*. Cyt. za: P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków: Wydawnictwo M 1996, s. 22.

¹⁶Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa: IW PAX 1964, s. 16.

sprzeczności (Palamas był doskonałym znawcą logiki Arystotelesa!), ale jedynie uwypukla prawdę o tym, że Bóg jest całkowicie odrębny, zatem wszystkie nasze określenia i ustalenia (nawet przeczące sobie nawzajem) nie ujmują Jego nieogarnionej istoty.

Nie jest też prawdą, że teologia negatywna wyklucza akty kultyczne. Wręcz przeciwnie, rozumienie Boga jako Niepojętego, Niewyraźnego (mówiąc dokładniej: niewyraźnego w sposób adekwatny) implikuje postawę pietyzmu i adoracji Boga transcendentnego, od Którego pochodzi cały świat widzialny. Teologia negatywna – począwszy od jej twórców – jest wprost utożsamiana z mistyką. Być może, powodem, dla którego Bocheński oddzielił teologię apofatyczną od praktyk modlitewnych, było potraktowanie metody negatywnej na wzór św. Tomasza, u którego miała ona znaczenie czysto teoretyczne. W teologii wschodniochrześcijańskiej natomiast (jak też w koncepcji wielu zachodnich myślicieli) apofatyka jest rozumiana jako droga, która prowadzi bezpośrednio do zjednoczenia mistycznego, a więc najbardziej pełnego (choć niedyskursywnego) poznania Boga.¹⁷

Zarówno dla apofatycznego, jak i dla katafatycznego dyskursu o Bogu pozostaje aktualne spostrzeżenie św. Augustyna – jednego z nielicznych Ojców Kościoła, w równej mierze uznawanego przez Kościół Wschodni i Zachodni: *De Deo loquimur, quid mirum sinon comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus*¹⁸. („Mówimy o Bogu; cóż w tym dziwnego, że nie pojmujesz? Gdybyś Go pojął, to nie byłby Bóg.”) Wszelka teologia, o ile nie chce się przerodzić w „gnozę”, jest świadoma ograniczoności swych dociekań i proponowanych przezeń określeń Boga. Apofatyzm wyraża nieodpowiedniość naszych twierdzeń o Bogu w bardzo radykalny sposób. Akcentuje on przede wszystkim poznawczą transcendencję Boga, zasadniczą nieadekwatność zastosowania doń jakichkolwiek cech, a dopiero na dalszym etapie, po dokładnym „oczyszczeniu” pola dyskursu o rzeczywistości Boskiej, dopuszcza użycie pewnych pojęć (jak chociażby sam termin „Bóg”, czy „Stwórca”), jednakowoż wykluczając jakąkolwiek relację podobieństwa, izomorfizmu między sferą Boską a światem empirycznym. Z tej racji przedstawiciele linii apofatycznej wykorzystują raczej superlatywy¹⁹ aniżeli pozytywne wyrazy zaczerpnięte z języka potocznego.

¹⁷ Por. T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red. wydania polskiego), *Św. Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 137, 207-208.

¹⁸ *Sermo*, 117, 3, 5.

¹⁹ Por. np. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 2, w: tegoż, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1997, s. 164: „Nie należy

Pozostaje pytanie, czy określenia, jakich używa teologia negatywna (jak chociażby wspomniane wyżej terminy Palamasa i Franka: „Ponadbyt”, „bóstwuje” itp.), nie są narażone na ten sam zarzut, jaki wysuwa ona pod adresem teologii afirmatywnej – wszelako pozostaje możliwość rozumienia owych terminów z perspektywy antropomorficznej, „skażonej” zbyt uproszczonymi, ludzkimi przedstawieniami. Nieprzypadkowo Bułgakow wskazywał na niebezpieczeństwo opacznej interpretacji jednego z najbardziej ulubionych określeń apofatyizmu, jakim jest „nicość”. Transcendentny charakter Boga powoduje nieostrość pojęć, stosowanych w teologii – zarówno pozytywnych, zapożyczonych z języka potocznego (co ma miejsce w teologii katafatycznej), jak też specyficznego słownictwa terminów negatywnych i superlatywnych, a co za tym idzie – możliwość wielorakiej ich interpretacji. Żadna z nazw, zastosowanych do rzeczywistości transcendentnej, nie jest zdolna wyrazić istoty Boga; wyrażają one jednak wiarę człowieka, stąd są konieczne w uprawianiu teologii – zarówno apofatycznej, jak i katafatycznej.

Изложение

Восточно-христианское отрицательное богословие обычно расценивается как отрицание всяческих атрибутов по отношению к Богу. В настоящей статье рассмотрена концепция русского мыслителя о. Сергия Булгакова, который подчеркивал необходимость положительного аспекта апофатического богословия. По Булгакову, радикальная апофатика – понимание Бога как *Deus absconditus* – ведет к нигилизму, агностицизму, а даже атеизму, поэтому отрицательное богословие должно сопровождаться катафатикой, положительными понятиями о Боге. Мысль Булгакова согласуется с учением восточных отцов Церкви (св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского, св. Григория Паламы и др.), которые, несмотря на то, что подчеркивали непостижимость Божественной сущности, тем не менее использовали также положительные определения Бога. Все имена, заимствованные из обыденного языка, неадекватны по отношению к сфере Запредельного и не способны выразить самого Бога, однако они выражают веру человека и потому необходимы во всяком богословствовании.

S. TERESA OBOLEVITCH, dr filozofii, asystentka w Katedrze Metafizyki na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie. Zajmuje się filozofią rosyjską, metafizyką, historią filozofii, problemem „wiedza – wiara”.

jednak sądzić, że w jej przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie, ponieważ ta przyczyna, odwiecznie w y z s z a od wszelkiego braku, jest p o n a d t y m w s z y s t k i m, co jest przeczeniem i co jest orzekaniem o niej” (podkreślenia moje – T.O.).

CZŁOWIEK POMIĘDZY „BYĆ” A „MIEĆ”

Jednym z najważniejszych współczesnych problemów kulturowych jest problem prymatu człowieka i wartości ludzkich wobec całego nieosobowego i przedmiotowego świata, w którym żyje. Próba rozwiązania zagadnienia priorytetu czy prymatu człowieka wobec innych struktur lub rzeczywistości jest uwarunkowana podstawowymi założeniami określonej antropologii, jest ściśle związana z koncepcją człowieka. Niezależnie jednak od różnych ujęć antropologicznych sama natura i kształt relacji człowieka do innych rzeczywistości stanowi punkt wyjścia dla wielu innych perspektyw refleksji. Charakter tej relacji wraz z koncepcją i rozumieniem człowieka określają podstawy analiz aksjologicznych, etycznych, socjologicznych, psychologicznych, ekonomicznych itp. Personalizm, w samym rdzeniu swoich założeń, tez i wniosków, podkreśla pierwszeństwo osoby ludzkiej wobec wszelkich innych struktur i rzeczywistości. Nie jest to tylko pierwszeństwo o charakterze logicznym, ale priorytet natury ontycznej. Taki fundament analiz posiada bardzo daleko idące konsekwencje. Z takiej perspektywy podejmujemy w tym artykule analizę napięć pomiędzy dwoma sferami ludzkiego życia i działania, pomiędzy byciem a posiadaniem, sferami, które filozofia określa pojęciami „być” i „mieć”.¹

¹ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 2001; E. Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 1995; T. Domański, *Być i mieć*, Warszawa 2005.

1. PRYMAT OSOBY W RELACJI „BYĆ – MIEĆ”

Współczesne procesy cywilizacyjne ujawniają ze szczególnym dynamizmem cały kompleks problemów, znanych już w filozofii jako obszar napięć między „być” i „mieć”. Istota tych napięć ma charakter etyczny. W dyskusjach etycznych mówi się, że „człowiek współczesny utracił (...) spontaniczne przekonanie o stałości swej wewnętrznej, a także zewnętrznej natury. Na czym więc powinien oprzeć swoje decyzje? Życiowa odpowiedź na to pytanie wydaje się dziś być jedna: na wartościach. Dla wielu sceptyków aksjologia jest wciąż ratunkiem przed nihilizmem.”² Świat wartości jest dany człowiekowi na bardzo szerokiej płaszczyźnie, rozpiętej pomiędzy „być” i „mieć” oraz pomiędzy „więcej mieć” i „więcej być”. To napięcie, ujawniające się nie tylko w skali procesów globalnych, ale także w życiu każdego człowieka, jest również wyznacznikiem etycznych dylematów, stanowiących wyzwanie dla etyki.

Różne próby rozwiązywania tych dylematów, próby wartościowania ludzkich decyzji, wyborów i działań, prowadzą z konieczności do poszukiwań jakiegoś priorytetowego centrum. Dla etyki personalistycznej jest nim osoba ludzka, sama stanowiąca normę personalistyczną. Stanowi ona nie tylko centrum normatywności etycznej, ale jest także fundamentem kulturowej działalności człowieka. Kultura jest częścią ludzkiej *praxis*. „Nie ulega wątpliwości, że kultura konstytuuje się przez działanie człowieka, które wyraża – poniekąd – człowieczeństwo. W tym założeniu konstytuuje się ona oczywiście przez pracę oraz zawarte w niej ‘przetwarzanie natury’ czy też ‘przeobrażanie świata’, o ile to przetwarzanie czy przeobrażanie odpowiada rozumności człowieka, czyli zarazem obiektywnemu porządkowi ‘natury’ czy ‘świata’. Wówczas można powiedzieć, że takie działanie, czyli praca, zawiera w sobie swoiste promieniowanie człowieczeństwa, dzięki któremu dzieło kultury wpisuje się prawidłowo w dzieło natury.”³ Człowiek jest istotą, która dzięki swojemu racjonalnemu działaniu łączy kulturę z naturą, co więcej, sam pozostaje złączony zarówno z kulturą, jako owocem swojej *praxis*, jak również z naturą, jako przestrzenią swojego życia. Moralność pojmowana jako przestrzeń ludzkiego racjonalnego działania odsłania korzenie tego zespolenia człowieka z naturą, biosferą i kulturą. Odsłania również podwójny wymiar ludzkiej *praxis*: po pierwsze, taką pracę i działalność

² J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 1982, s. 481.

³ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne”, 27 (1979), s. 9-20.

człowieka, która służy zaspokojeniu ludzkich potrzeb (ludzkiego „mieć”), oraz po drugie, taką sferę działalności, która służy zaspokojeniu ludzkich oczekiwań związanych z konstytuowaniem się i objawianiem samego człowieczeństwa (ludzkiego „być”). Z racji tego podwójnego wymiaru ludzkiego etosu nie można zatem etyki zawęzić tylko do doraźnej prakseologii etycznej, gdyż chodzi tutaj – z jednej strony – o warunki bytowania człowieka, ale i także – z drugiej strony – o jego „bycie człowiekiem”, także przez środki materialno-duchowe, jakie są obecne w przestrzeni ludzkich działań.

Etyka winna stać się takim regulatorem ludzkich działań, by życie człowieka stawało się prawdziwie ludzkim. Chodzi zatem o określenie prymatu między tym, co „warunkuje”, a tym, co „stanowi”. Nie chodzi tutaj jednak tylko o pierwszeństwo w znaczeniu „prakseologicznym”, ale o prymat na poziomie ontycznym i etycznym pomiędzy „być” i „mieć”. Rozróżnienie pomiędzy „być” i „mieć” odnosi się także do przyczyn ludzkiego działania i ludzkiej sprawczości. Warunki nie są tym samym co stanowiące o skutku przyczyny. Przyczyna wyłącza z siebie skutek i umożliwia jego zrozumienie. Przyczynę możemy traktować opisowo jako źródło.

Nie ulega wątpliwości, że prawidłowe wartościowanie etyczne w przestrzeni napięć pomiędzy „być” i „mieć” domaga się prymatu osoby ludzkiej. Prymat osoby pozwala właściwie wartościować to wszystko, co łączy się i przynależy do sfer „bycia człowiekiem” i „posiadania” oraz co powstaje we wzajemnych relacjach między tymi sferami. Z perspektywy prymatu osoby obie sfery winny służyć dobru człowieka na miarę wartości, jakie ze sobą niosą. Prostą konsekwencją tego prymatu osoby jest teza, iż człowiek jest wart więcej z racji tego, „kim” jest, niż ze względu na to, co posiada, ale nie znaczy to, że „mieć” wyklucza „być” lub „być” jest kosztem „mieć”. Prymat osoby pozwala bowiem dostrzec wartość środków materialnych, wartość „mieć” dla rozwoju i doskonalenia człowieka, co więcej, nie tylko dostrzec, ale i włączyć w jego integralny rozwój. Dzięki prymatowi osoby obie te sfery stanowienia i warunkowania służą dobru osoby ludzkiej, jej rozwojowi i doskonaleniu się. Etyka ma za zadanie pomóc człowiekowi „więcej być człowiekiem”, a poprzez wartościowanie etyczne sfery „więcej mieć” pomóc mu stawać się „bardziej człowiekiem”.

2. ETYCZNY WYMIAR „WIĘCEJ BYĆ”

Wyrażenie „więcej być” określa typowy dla etyki personalistycznej proces urzeczywistniania się człowieczeństwa w przestrzeni moralności.⁴ Jest to zarówno proces, jak i cel etyki, aby „więcej być człowiekiem”. Mówiąc krótko, chodzi w tym określeniu o to, aby rozwijać się i doskonalić nieustannie w tym, co dobre, gdyż tylko wówczas człowiek staje się „bardziej człowiekiem”. Określenie to wskazuje wprost na godność osoby, świat wartości, który osobę konstytuuje, oraz świat normatywności i powinności, zgodnie z którymi człowiek działa i rozwija się jako człowiek. Godność osobowa w wymiarze fundamentalnym nie podlega procesom wzrastania lub umniejszania, co najwyżej zostaje ona przez zło naruszona lub przekreślona w wymiarze zewnętrznego urzeczywistniania lub wartościowania. Nie można jej natomiast zanegować w wymiarach fundamentalnych, związanych z samą wartością ontyczną człowieka. „Poprzez czyn niegodziwy – pisze Szostek – sam jego podmiot staje się niegodziwy. Nie przestaje być osobą, nie traci swej osobowej godności, ale popełniając niegodziwość, uderza najpierw sam w siebie – i to rani siebie głębiej, przysparza sobie więcej bólu, im bardziej rezygnuje z należnych i dostępnych mu dóbr. Pomniejsza niejako wtedy swoje człowieczeństwo działaniem nieodpowiadającym jemu samemu jako osobie.”⁵ Możliwość owego „pomniejszania” człowieczeństwa, a nawet jego destrukcji, należy rozumieć w sensie naruszenia lub odrzucenia zakorzenionych w człowieku wartości odpowiadających godności człowieka. Zmiany dotyczą urzeczywistnianych przez człowieka wartości lub antywartości, nie naruszają jednak wartości fundamentalnej osoby ludzkiej. Możliwość tych zmian jest konsekwencją wolności człowieka oraz jego możliwości wyboru i realizacji dobra lub zła. Dlatego filozofia moralności, analizując „więcej być” człowieka, wskazuje z jednej strony na wolność człowieka jako warunek konstytuowania się osoby poprzez jej słuszną autonomię, a z drugiej pokazuje obszar poznawanego dobra i wartości, które służą spełnieniu osoby. Ten proces realizacji „więcej być” dla przykładu włącza Tischner do procesów drama-

⁴W naszych analizach personalistycznych opieramy się na metafizycznym zakorzenieniu bytu ludzkiego. Nie zatrzymujemy się jedynie na egzystencjalistycznej interpretacji „bycia”, ale sięgamy do wymiaru fundamentalnej, ontycznej wartości ludzkiej egzystencji i wynikającej z niej godności osoby ludzkiej. Por. H. Seidl, *Esse est viventibus vivere. Rozprawa o ludzkiej egzystencji*, „Ethos”, 15-16 (1991), s. 59-69.

⁵A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości, Rozważania etyczne*, Lublin 1998, s. 109.

turgii ludzkiego życia.⁶ Podstawową sceną realizacji tych dramatów ludzkiego życia są współczesne media. Są one nie tylko ich odbiciem i odzwierciedleniem, ale także ich przekaznikiem i nośnikiem. Dlatego, w tym kontekście dramaturgii medialnej, tym bardziej konieczną wydaje się być aksjologia personalistyczna, która pozwala rozwiązywać owe „ludzkie dramaty” z myślą o „samej osobie”, czyli o podmiocie niepowtarzalnym, nieredukowalnym do „czegoś innego” lub „kogoś innego”.

Samo wyrażenie „więcej być” wskazuje nade wszystko na najbardziej podstawowe doświadczenie, jakim jest doświadczenie własnego człowieczeństwa oraz doświadczenie wartości zakorzenionych w człowieku. Wskazuje ono także na dwa wymiary realizacji człowieczeństwa: na wymiar osobowo-jednostkowy oraz na wymiar osobowo-wspólnotowy. Wymiar osobowo-wspólnotowy zależy od realizacji człowieczeństwa w wymiarze indywidualnym. W wymiarze osobowo-jednostkowym nie można „więcej być”, nie samostanowić siebie. Samostanowienie bowiem jest najgłębszym i najbardziej podstawowym wyrazem sprawczości ludzkiego „ja”. Sprawczość ta, która jest zarazem samostanowieniem osoby, odsłania nam w całości osobę jako podmiotową strukturę samostanowienia i samopanowania. „Doświadczenie człowieka – pisze K. Wojtyła w *Osobie i czynie* – jest jednym z najbogatszych doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone. Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie samego. Kiedy mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, czyli nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym (...). Tak więc, przede wszystkim ja sam dla siebie jestem nie tylko ‘wewnętrznością’, ale i ‘zewnątrznością’, pozostając przedmiotem obu doświadczeń: wewnętrznego i zewnętrznego.”⁷ Mówiąc nieco

⁶ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 488.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5, 10, 109-155. Nieco inaczej rozumie wyrażenie „więcej być” J. Seifert, który niejako nakłada „więcej być” na rozwój sumienia. Sumienie rozumie jako „poznanie pogłębiająco-badające”, z którego wynika „sumienie jak osobista hierarchia wartości”, „hierarchia coraz bardziej porządkowana”, i wreszcie „sumienie jako władza moralnego napominania lub aprobaty”; por. J. Seifert, *Erkenntnis objectiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976, s. 89-106. Jeszcze inaczej rozumie i wyjaśnia termin „więcej być” H. Jonas. Autor ten wpisuje „więcej być” w zasadę odpowiedzialności. Rozwija on tzw. autoteliczną wartość istnienia, a istnienie ludzkości w cywilizacji technicznej uzależnia od „nadzędnego zobowiązania etycznego”, broniącego ludzkość przed „trwogą ostateczną”; por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984, s. 86 n.

innymi słowy, to „bycie” człowiekiem jest „byciem” osobą i wyrażaniem jej wewnętrznej tożsamości oraz wartości. Ta tożsamość może być „uwewnętrzniona” i „uzewnętrzniona”. Osoba nie tylko reprezentuje różne wartości przez nią „posiadane”, ale sama w sobie jest wartością, której w działaniu coś może godnościowo odpowiadać lub nie odpowiadać, która też spontanicznie odkrywa swoją godność, ilekroć człowieczeństwo w człowieku okazuje się zagrożone ewentualnością jakiegoś niegodziwego (czyli niezgodnego z godnością człowieka) działania. Człowiek, doświadczając siebie, równocześnie doświadcza „bycia kimś”, a nie bycia „rzeczą pośród rzeczy”. Zdaje sobie również sprawę, że wartość tego osobowego „statusu” dotyczy także wszystkich innych osób, pozostających w zasięgu jego komunikacji. „Wszyscy inni ludzie objęci są tylko doświadczeniem od zewnątrz (doświadczenie zewnętrzne). Istnieje oczywiście możliwość innej, poza samym doświadczeniem komunikacji z nimi, która w jakiś sposób udostępnia to, co jest przedmiotem ich wyłącznego doświadczenia od wewnątrz, samo jednak doświadczenie wewnętrzne jest nieprzenośne poza własne ‘ja’ bez odkrycia tożsamości człowieka.”⁸ Z tego wynika, iż wartość człowieczeństwa – sama w sobie – jest nieredukowalna do jakiegoś stanu, procesu czy przedmiotu. Prawdą jest także i to, że w praktyce może nie być odpowiednio potwierdzona i należyte uobecniona w jakimś ludzkim zaangażowaniu wewnętrznym lub zewnętrznym, ale ostatecznie zawsze pozostaje ona fundamentem ludzkiej godności, który konsoliduje „od środka” zarówno wartość i tożsamość wewnętrzną, jak i całą zewnętrzną osobę.

W personalizmie – mimo wielu różnic w poglądach – mówi się o kilku podstawowych właściwościach osoby, a tym samym o odpowiadających im kierunkach dynamizmu ich urzeczywistniania się, wyrażonych określeniem „więcej być”. Osoba ludzka odznacza się świadomością swego „ja”, rozumnością, wolnością, twórczością oraz eksplikacją wartości w komunikacji z innymi osobami. Konsekwentnie zatem osoba ludzka może „więcej być w świadomości siebie samej”, może „więcej wykorzystywać rozumność”, może „podejmować więcej lepszych decyzji w kierunku dobra”, może „więcej tworzyć” i może „więcej komunikować wartości, jakie stały się jej udziałem”. W każdym z tych dynamizmów osobowych człowiek może „więcej”. Stwarzają one jedyne w swoim rodzaju środowisko obecności i działania ludzkiego ducha, w którym człowiek urzeczywistnia swoje wszystkie ludzkie możliwości, m.in.: zdolność do autorefleksji, do poznania prawdy, do życia wartościami oraz do pogłębianego samookreślania się i samostanowienia. Urzeczywistnienie to dokonuje się na

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 10.

plaszczyźnie rozumności i wolności człowieka. Dzięki nim człowiek może nie tylko doświadczyć samego siebie, lecz także wartościować elementy środowiska, w którym żyje, zgłębiając zarówno jego sferę zewnętrzną, jak i wewnętrzną. „Więcej być” dokonuje się poprzez realizację wolności wewnętrznej i zewnętrznej, która w sposób decydujący przyczynia się do kształtowania świata poprzez człowieka. Rozumność człowieka, której szczególnym wyrazem jest inteligencja, prowadzi do coraz bardziej świadomej realizacji ludzkiej wolności. W ten sposób człowiek wybiera coraz głębsze treści życia. Elementy i treści mniej ważne ustępują miejsca tym, które są ważniejsze i bardziej konieczne dla życia osoby. Taki wybór wiąże się ściśle z wartościowaniem etycznym, opartym na poznaniu prawdy o wartościach.

W ten sposób realizacja „więcej być” wiąże się z coraz większym doświadczeniem wewnętrznym siebie oraz poszerzeniem i pogłębieniem relacji komunikacyjnych z innymi ludźmi. Te doświadczenia i procesy komunikacyjne stanowią główne źródło poznania siebie i innych, świata urzeczywistnianych i komunikowanych wartości, nadając jednocześnie właściwy kształt wartościujący działaniu i twórczości człowieka.⁹ W ten sposób realizacja „więcej być” człowieka tworzy przestrzeń moralności, podlegając etycznemu wartościowaniu. W strukturę etyczną osoby wpisana jest bowiem dynamika dążeń, pragnień, decyzji, działań twórczych itp., współtworzących moralność jako fundamentalną wartość, na której oparty jest cały świat osoby: wewnętrzny i zewnętrzny. „Więcej być” – oznacza tutaj tyle, co „poszerzać w sobie” obszary autentycznie ludzkiej sprawczości i świat wartości, który z niej wynika. W moralności zawarta jest bowiem celowość wszelkiej rzeczywistości, która dąży do doskonałości, a ostatecznie do realizacji największego dobra osoby. Działanie ludzkie ma różne cele i różne przedmioty i wartości, ku którym się zwraca. Człowiek, zwracając się jednak do tych różnych celów, przedmiotów i wartości, nie może się w swym działaniu świadomym i wolnym nie zwrócić najpierw do siebie samego jako celu i pierwszego „przedmiotu” działania. Nie może bowiem odnosić się do różnych przedmiotów działania i wybierać różnych wartości, nie stanowiąc przez to o sobie samym i o swojej własnej wartości. Samostanowienie, będące podstawą realizacji „więcej być”, zawarte w autentycznie ludzkiej sprawczości wskazuje także na wymiar teleologiczny, związany ostatecznie z prawdą i dobrem w znaczeniu bezwzględnym i bezinteresownym. I dlatego w owym „więcej być” odsłania

⁹ Por. m.in. B. P. Bowne, *Personalizm*, Lublin 1994, s. 35 n.; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 294 n.

się transcendencia, która jest poniekąd drugim wymiarem życia i działania osoby.¹⁰

Człowiek może „więcej być” nie tylko w wymiarze osobowo-indywidualnym, ale i w wymiarze wspólnotowym. We wspólnocie bowiem osoba może „więcej być” poprzez nieustannie poszerzaną i wzbogacaną sieć relacji międzyosobowych, „więcej być” w kontakcie z innymi i „więcej – czyli bardziej dogłębnie” uczestniczyć w dobru wspólnym. „Więcej być” człowieka we wspólnocie poprzez komunikację nie polega tylko na poszerzaniu i coraz lepszym koordynowaniu różnego typu działań komunikacyjnych, koordynacji różnych kontekstów językowych, interpersonalnych, zadaniowych, kulturowych,¹¹ ale przede wszystkim polega na komunikowaniu i uczestnictwie w wartościach, poczynając od tej podstawowej wartości, jaką jest każda osoba, uczestnicząca w komunikacji. Dlatego spotyka się czasem określenie, że prawdziwa etyka powinna być etyką solidarności wspólnotowej. „Nie można być solidarnym z ludźmi – pisze J. Tischner – bez sumienia. Z ludźmi bez sumienia można jechać w tym samym pociągu, siedzieć przy stole przy kolacji, czytać książki, oglądać telewizję – to jednak nie jest jeszcze solidarność. Nie każde ‘my’, nie każde ‘razem’ jest solidarnością. Autentyczna solidarność – powtórzmy to jeszcze raz – jest solidarnością sumień. To zrozumiałe, bo być solidarnym z człowiekiem to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi. Sumienie jest w człowieku tym, co nie sprawia zawodu. Do tego trzeba jednak jednego: trzeba chcieć mieć sumienie. Sumienia bowiem mają przede wszystkim ci, którzy chcą je mieć. To smutne, bo okazuje się, że człowiek ma moc zniszczenia w sobie tego, co stanowi o jego człowieczeństwie. Ale to również jest radosne, bo okazuje się, że sumienie zawsze można odbudować, byle tego chcieć.”¹² W tym kontekście widzimy, że „więcej być” we wspólnocie znaczy tyle, co coraz głębiej i coraz wyraźniej kształtować swoje sumienie, korygować błędy, naprawiać krzywdy, zmieniać świat, zaczynając od zmiany siebie samego. Dopiero to otwiera człowiekowi właściwą drogę do uczestnictwa we wspólnocie z innymi ludźmi. Pierwsze znaczenie uczestnictwa wskazuje na pozytywną relację do człowieczeństwa drugiego człowieka. Wskazuje też na tę właściwość osoby, dzięki której człowiek, istniejąc i działając wspólnie z innymi, komunikując się z innymi, spełnia „więcej siebie” oraz komuni-

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24 (1976), s. 15.

¹¹ Por. szerzej na temat „kontekstów” komunikowania: Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000, s. 89-118.

¹² J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „homo sovieticus”*, Kraków 1992, s. 16.

kuje „więcej siebie” innym. Człowiek, spełniając „więcej siebie”, tak jak w omawianym wyżej znaczeniu, działa, nie tylko wzbogacając siebie, ale ujawniając to „więcej” w zwrotności komunikacyjnej relacji „ja – ty – my”. Moje „więcej być” ma swój sens nie tylko w aspekcie świadomości i przeżycia, w którym konstytuują się „ja” i „ty”, ale we wzajemnej komunikacji, w której ujawnia się „wzbożona” podmiotowość innych ludzi. Poprzez relacje komunikacyjne uczestniczące w nich podmioty jawią się w swej dogłębnej strukturze samoposiadania i samostanowienia, a zwłaszcza w tej dążności do samospełnienia, która realizując się w aktach sumienia, świadczy o właściwej człowiekowi transcendencji. Wszystkie tego typu relacje realizują nie tylko podstawowe funkcje komunikacyjne, ale przede wszystkim mają wartość afirmacji i akceptacji osobowej. Tego typu akceptacja i afirmacja są wyrazem moralnego sensu wspólnoty międzyosobowej, pozwalając wszystkim uczestniczącym w komunikacji „więcej być” w ich człowieczeństwie.¹³

W kontekście powyższych analiz możemy powiedzieć, że w etykę personalistyczną, opartą na słusznej autonomii prawdziwego sumienia, winna być wpisana także etyka solidarności wspólnotowej, bazująca na wrażliwości społecznej sumienia. Skoro stawiamy taką tezę, iż etyka personalistyczna winna być etyką solidarności, to należałoby przypomnieć, że fundamentem solidarności jest prawe sumienie i otwarcie się na drugiego człowieka. „Solidarność stanowi tutaj szczególne więzi międzyludzkie: człowiek wiąże się z drugim człowiekiem dla opieki nad tym, kto potrzebuje opieki. Ja jestem z tobą, ty jesteś ze mną, jesteście razem – dla niego. My – dla niego. My, ale nie po to, by patrzeć na siebie, lecz – dla niego. Co tu jest pierwsze? Czy pierwsze jest ‘my’, czy pierwsze jest ‘dla niego’? Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że pierwsze jest ‘dla niego’, a ‘my’ przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i zrozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota.”¹⁴

„Więcej być” to znaczy także tyle, co mieć większy wkład w dobro wspólne; znaczy tyle, co „pełniej i gruntowniej” odnajdywać się w ludzkim „my”. K. Wojtyła uważa, że dobro wspólne ma charakter nadrzędny w stosunku do dobra jednostkowego. „Posiada więc ono charakter nadrzędny i w tym charakterze odpowiada podmiotowej transcendencji osoby. Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej

wspólnoty, która określa siebie jako ‘my’, w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie ‘ja’ pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim ‘my’.”¹⁵ Nie można zatem zrozumieć kategorii „więcej być” bez odniesienia do dobra wspólnego. „Fakt, że dobro wspólne występuje jako nadrzędne – i jako takie odpowiada transcendencji osoby, spotyka się z ludzkim sumieniem, trafia do niego lub rodzi konflikty – właśnie dlatego problematyka dobra wspólnego staje się centralnym zagadnieniem etyki społecznej. Dzieje społeczeństw, a zarazem ewolucja systemów społecznych wskazują na to, że – chociaż stale zmagamy się o ‘prawdziwe’ dobro wspólne, które odpowiada samej istocie wspólnoty społecznej właściwej dla ludzkiego ‘my’, a zarazem tej osobowej transcendencji, która właściwa jest dla ludzkiego ‘ja’ – to jednak fakty mówią o ciągłym pojawianiu się utylizmów, totalizmów czy egoizmów społecznych. Już w tym najmniejszym, a zarazem podstawowym ludzkim ‘my’, jakim jest małżeństwo i rodzina, spotykamy się z przejawami tych różnych dewiacji, oczywiście na miarę tej wspólnoty i wedle jej własnej specyfiki. Im bardziej rośnie wielość ludzkich ‘ja’, tym trudniejsza – pod pewnym względem – staje się wspólnota społeczna, jedność właściwa dla ludzkiego ‘my’, w różnym, rzecz jasna, wymiarze. Powiedziano już zresztą, że dobro wspólne jest dobrem trudnym.”¹⁶ Dlatego „więcej być” w tym przypadku oznacza umiejętność pokonywania tych trudności w budowaniu dobra wspólnego oraz komunikacyjnego budowania wspólnoty. Właściwością tego dobra, racją jego nadrzędności w stosunku do dóbr jednostkowych, jest to, że dobro każdego z podmiotów wspólnoty, która także w oparciu o dobro wspólne przeżywa i określa siebie jako „my”, w dobru wspólnym „pełniej” się wyraża i „pełniej” urzeczywistnia. „Więcej” – oznacza w tym wypadku „pełniej” uczestniczyć w dobru wspólnym poprzez relacje komunikacyjne.

3. ETYCZNY WYMIAR „WIĘCEJ MIEĆ”

Procesy komunikacyjne umożliwiają człowiekowi uczestniczenie w dobru wspólnym oraz pozwalają tworzyć dobro jednostkowe. Poprzez ludzką komunikacyjną *praxis* – jak pisze K. Wojtyła – „konstytuuje się kultura (w prawdziwym i pełnym znaczeniu tego słowa, a nie jako zespół namia-

¹³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 28.

¹⁴ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1992, s. 17-18.

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 32. Por. także: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 297, 310, 315.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 32-33.

stek i pozorów), o ile przez nią bardziej człowiek jest człowiekiem, a nie tylko więcej posiada środków. Pod tym względem współczesna sytuacja samego *humanum* niesie dramatyczne wyzwanie. Obok społeczeństw i obok ludzi, którzy posiadają nadmiar środków, istnieją społeczeństwa i ludzie, którzy cierpią na ich brak, na niedomiar. Oczywiście, że należy dążyć do sprawiedliwego podziału dóbr. Jest to oczywiste jako zasada. Oddalenie się od jej realizacji jest zagrożeniem *humanum*. Powstaje jednak pytanie, czy zagrożenie nie jest większe tam, gdzie nadmiar środków, nadmiar tego, co człowiek 'ma', przesłania to, kim człowiek 'jest' i kim być powinien.¹⁷ G. Marcel próbuje sprowadzić całą rzeczywistość różnego typu zmagani, napięć i przeciwieństw antropologiczno-etycznych do podstawowego dylematu: „więcej być” czy „więcej mieć”. Podkreśla on, że „w gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do tego, co się ma i kim się jest. Tylko że niesłuchanie trudno to wyrazić w formie pojęciowej, a przecież powinno to być możliwe.”¹⁸ Obszar współczesnego życia społecznego staje się szczególnym polem napięć między „więcej być” i „więcej mieć”. Napięcia te stanowią wyzwanie dla etyki, która winna pokazać właściwe, tzn. zgodne z dobrem osoby i wspólnoty, rozwiązanie tych dylematów. Istnieją różne punkty wyjścia rozwiązań tych problemów. G. Marcel uważa, że „świat, w którym triumfują różne rodzaje techniki, jest światem wydanym na łup pożądania i trwogi, nie ma bowiem techniki, która by się nie znajdowała w służbie jakiegoś pożądania czy jakiejś trwogi”¹⁹. Określenie „mieć” wskazuje albo na szczególny rodzaj posiadania, albo na posiadanie i używanie czegoś, albo na relację, będącą wyrazem jakiejś zależności i wzajemności. Chociaż określenie „mieć” sugeruje odniesienia i relacje przedmiotowe, to jednak dotyczy ono i realizuje się w racjonalnej i wolnej podmiotowości osoby ludzkiej. Możemy zatem używać terminu „mieć” w odniesieniu do pewnego porządku, w którym istnieje jakaś „wewnętrzność” i „zewnątrzność” owej podmiotowości. Szczegółowa analiza przeprowadzona przez G. Marcela odsłania nawet swoistą dialektykę owej wewnętrzności i zewnętrżności. „Mieć” to znaczy „mieć coś w sobie” (np. sekret) i coś „dla siebie”. Charakterystyczną cechą owego posiadania stanowi to, że coś, co jest posiadane, może być albo „ukrywane”, albo „ukazywane”. To ukazywanie albo ukrywanie może być dokonane czy też może przebiegać wobec kogoś innego lub wobec siebie samego.²⁰ We współczesnej przestrzeni

¹⁷ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 134.

¹⁹ Tamże, s. 88-89.

²⁰ Por. szerzej: G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 137-139.

komunikacji dokonuje się to najczęściej poprzez różnego typu środki przekazu. W nich znajdują się podstawy możliwości realizacji (wyrażania, komunikowania, ukazywania) tego, co określamy pojęciem „mieć”. Owo „posiadanie”, owo „mieć”, dotyczy bowiem nie tylko sfery czysto zewnętrznej czy sfery wewnętrznej, ale także obszaru granicznego, obszaru sprzężenia tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne w człowieku.

Dla podstaw etyki personalistycznej fundamentalne znaczenie ma rozróżnienie pomiędzy „samoposiadaniem” i „posiadaniem czegoś lub kogoś” oraz pomiędzy „mieć coś w sobie” i „mieć coś dla siebie”. W myśli personalistycznej człowiek jest tym, kto „posiada siebie”. Uogólniając nieco zagadnienie, w polu naszego integralnego doświadczenia człowiek jawi się jako istota o osobowej jedności ducha i materii. Duchowość stanowi o jedności osobowej człowieka „posiadającego” ciało i racjonalność. Człowiek bowiem doświadcza skutków „posiadania” jednego i drugiego, dla których szuka właściwej przyczyny w swoim byciu. To wszystko, co „dzieje się” w człowieku jako w podmiocie, jeszcze bardziej uwydatnia dynamiczną specyfikę ludzkich działań komunikacyjnych, kształtowanych przez sprawczość, wolność, świadomość i twórczość. Dopiero w kontekście ludzkiej racjonalności i wolności można mówić o innym kontekście posiadania, mianowicie o samoposiadaniu oraz o podmiotowym „byciu posiadającym” przez siebie i przez inne podmioty. Komunikowanie się człowieka ujawnia ten drugi kontekst posiadania. Warto tutaj przywołać myśl K. Wojtyły, dotyczącą tej znamiennej dwubiegunowości człowieczeństwa, która pozwala również lepiej rozumieć wartość wszelkiego posiadania. „Aby ją odkryć – pisze K. Wojtyła – wystarczy zwrócić uwagę na realną treść, jaka odpowiada pojęciom samo-posiadania i samo-panowania, wyrażającym dynamiczną rzeczywistość osoby, która jawi nam się poprzez czyn i wraz z czynem. W pojęciu samo-posiadania zawiera się osoba zarówno jako ktoś, kto siebie samego posiada, jak też i jako ten, który jest dla siebie posiadany. Podobnie w pojęciu samo-panowania zawiera się osoba, jako ktoś, kto sobie samemu panuje, jak też i jako ten, który sobie samemu jest poddany i podporządkowany. Tak więc już owe struktury, które ujmują i określają dynamiczną rzeczywistość osoby, wskazują na coś innego jeszcze prócz transcendencji. Transcendencją bowiem nazywamy sam aspekt czynnego panowania sobie i posiadania siebie, które łączy się ze samostanowieniem, czyli z wolą.

Pozostaje jeszcze drugi aspekt czy też drugi biegun tej struktury. Ten, kto sobie samemu panuje, jest równocześnie sobie samemu poddany i podporządkowany. Ten, kto siebie samego posiada, jest równocześnie przez siebie samego posiadany: 'być posiadającym', 'być podporządkowanym' –

to elementy tej samej struktury, tej samej rzeczywistości dynamicznej, jaką stanowi osoba i czyn (...) Należy to rozumieć w tym znaczeniu, że integracja dopełnia transcendencji – z czego kształtuje się dynamiczny całokształt czynu–osoby. Należy to rozumieć jeszcze głębiej, w ten mianowicie sposób, że bez integracji transcendencja zawisa w jakiejś pustce strukturalnej. To znaczenie wyjaśnia się na tle przeprowadzonej powyżej analizy samoposiadania i samo-panowania. Nie ma bowiem panowania sobie samemu bez poddania i podporządkowania siebie temu panowaniu. I nie można też czynnie siebie samego posiadać, jeśli nie odpowie temu, w dynamicznej strukturze osoby, człon bierny.²¹ I w tym znaczeniu owo samoposiadanie i samopanowanie wpisuje się w tożsamość osoby, sięgając aż tak głęboko, że język potoczny wskazuje na to, że człowiek „ma sumienie”, „ma ideały”, „ma charakter”, „ma przekonania”, „ma poczucie odpowiedzialności” itp. Analiza Wojtyły pokazuje, iż nie można w sposób schematyczny i uproszczony deprecjonować rzeczywistości „mieć”, gdyż jakiegokolwiek posiadanie ma swoją wartość, o ile wpisuje się pozytywnie w tożsamość i wartość osoby, w podstawowe samoposiadanie człowieka.

Ważną rolę odgrywa także w ludzkim *ethosie* to wszystko, co wyraża się w stwierdzeniu „mieć coś w sobie”. Człowiek przeżywa siebie jako sprawcę swego czynu. Przeżywa też siebie jako podmiot działania, chociaż te dwa doświadczenia, przeżycie podmiotowości oraz przeżycie sprawczości, różnią się między sobą. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot, ale i przeżywa to wszystko, co się „w nim dzieje”. I właśnie to wszystko, co się „w nim dzieje”, człowiek w pewnym sensie „posiada”. Przeżycie własnej podmiotowości działania oraz doświadczenie owego „posiadania czegoś” w sobie wskazują bierną stronę podmiotowości, natomiast doświadczenie sprawczości działania pokazuje aktywność i dynamizm podmiotu, a zarazem jego odpowiedzialność. Mówiąc, że człowiek „ma coś w sobie”, odkrywamy również zakorzeniony w człowieku świat wartości, który człowieka „tworzy od środka”.²² Mówiąc krótko, to, co człowiek „ma w sobie”, to przede wszystkim właściwości, cechy i wartości, które nabył i rozwinął w całym swoim życiu. Mogą one być pozytywne lub, niestety, negatywne. I dlatego tak ważne jest „posiadanie” wartości pozytywnych, gdyż bez nich niemożliwa byłaby jakakolwiek komunikacja wartości. Nie można bowiem komunikować czegoś, czego się samemu nie „posiada”. W tym znaczeniu „więcej mieć” wartości w sobie stanowi o „więcej być” człowieka, a także tych wszystkich, komu te wartości są komunikowane. Analiza ta jeszcze

²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 200-201.

²² Por. tamże, s. 201; G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 139.

raz pokazuje, iż sfera posiadania jest zasadniczo sferą pozytywną, o ile służy sferze „więcej być” człowiekiem.

Pozostaje jeszcze trzecie rozumienie „posiadania”. Jest to właściwie najbardziej powszechne i najbardziej ściśle znaczenie pojęć „mieć”, „posiadać”. Odnosi się ono do rzeczywistości przedmiotowej, określając posiadanie rzeczy i cały porządek z tym posiadaniem związany. „Weźmy najprostszy przypadek – pisze G. Marcel – posiadanie jakiegokolwiek przedmiotu, na przykład domu czy obrazu. Na pewnej płaszczyźnie powiemy, że przedmiot ten jest zewnętrzny w stosunku do tego, kto go posiada: jest od niego wyodrębniony w przestrzeni i ich przeznaczenia są odrębne. Niemniej jest to tylko powierzchowne spojrzenie. Im silniejszy akcent będzie położony na ‘mieć’, na ‘posiadać’, tym mniej uzasadnione będzie [akcentowanie zewnętrzności – przyp. MD].”²³ Marcel chce pokazać w ten sposób podmiotowość wszelkiego posiadania. Relacja „mieć”, „posiadać” domaga się istnienia i działania podmiotu osobowego, w którym dokonuje się rzeczywiste wartościowanie etyczne tego wszystkiego, co człowiek jest w stanie posiadać ze świata przedmiotowego.

Dla fundamentów etyki ciekawe wnioski wynikają z faktu, iż relacja posiadania określana jest gramatycznie czasownikiem nieprzechodnim. Czasownik „mieć” tylko w wyjątkowych wypadkach bywa używany w stronie biernej. Relacja posiadania przebiega bowiem w ten sposób, jak gdyby człowiek znajdował się wobec pewnego, prawie że nieodwracalnego i koniecznościowego procesu mierzącego od *qui* do *quid*. Wskazuje ona również na to, że człowiek jako osoba może i powinien „posiadać” odpowiednią ilość i jakość rzeczy koniecznych i potrzebnych do swego bycia i rozwoju. Sama konieczność i potrzeba posiadania rzeczy jest bezdyskusyjna i nie może być problemem etycznym. Problem jawi się dopiero na poziomie określania jakości i ilości tych rzeczy–przedmiotów oraz ich zakresu konieczności i wystarczalności dla rozwoju człowieka. W praktyce bowiem granice owego stanu posiadania są niejednoznaczne i zmien-

²³ G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 139-140. „Im silniejszy akcent będzie położony na ‘mieć’, na ‘posiadać’, tym mniej uzasadnione będzie kładzenie nacisku [*betonen* (niem.) – przyp. MD] na tę zewnętrzność. Jest rzeczą całkowicie pewną, że istnieje związek pomiędzy ‘qui’ a ‘quid’ i że ten związek nie jest zwykłym zewnętrznym połączeniem. Z drugiej strony o tyle, o ile owo ‘quid’ jest rzeczą i jako takie podlega niedoskonałości, może być zgubione czy zniszczone. Staje się ono zatem lub grozi mu, że się stanie ośrodkiem jak gdyby trwóg i niepokoju, i tym właśnie tłumaczy się napięcie, istotne dla porządku posiadania. Można by powiedzieć, że w gruncie rzeczy mogą z powodzeniem pozostać obojętne na los takiego czy innego posiadanego przez mnie przedmiotu, Odpowiem jednak wówczas, że jest to posiadanie nominalne czy dosyć szczątkowe” (tamże).

ne. Przekroczenie tych granic wystarczalności „posiadania” może zachwiać harmonię między „być” i „mieć”. Posiadanie świata przedmiotowego może zdominować sferę bycia człowiekiem, aż po jej negację. Dlatego w określaniu zakresu przedmiotowego posiadania oraz jego wpływu na „bycie człowiekiem” konieczna jest refleksja etyczna. Tutaj jest także miejsce dla etyki wartościującej sferę „więcej mieć” w kontekście bycia i stawania się człowiekiem.

Jeżeli w kontekście rozwoju cywilizacji ujawnił się etyczny problem konsumistycznego stylu życia, to wyrósł on z przekroczenia granic konieczności i potrzeb przedmiotowego posiadania. Etyczne znaczenie „więcej mieć” wiąże się coraz bardziej z postępującą komercjalizacją życia oraz chęcią coraz większego posiadania, czyli zyskiem, a czasem także wyzyskiem. „Żadna teoria wyzysku, jaką znam, nie wydaje mi się zadowalająca – pisze J. Tischner. – Jedne z nich są zbyt mocno związane z ekonomią polityczną, ale zbyt luźno z etyką, inne nawiązują wprawdzie do etyki, ale czynią to w tak abstrakcyjny sposób, że nie przekraczają progów wieloznaczności. Teorie nie nadążają za życiem. Podobnie wraz z przemianami społecznymi i gospodarczymi, jakim podlega praca społeczna, zmienia się również charakter wyzysku. (...) Sprawa wyzysku wymaga wciąż ponawianych refleksji.”²⁴ U podstaw chęci zysku i wyzysku znajduje się, najczęściej ukryte, pożądanie rzeczy dla ich jak największego posiadania i używania.

Wartościowanie etyczne opiera się na założeniu, iż posiadanie, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, rozpoczyna się już w pragnieniu i pożądaniu. Pragnąc jakiejś rzeczy to znaczy w pewien sposób „mieć ją, nie mając jej jeszcze”.²⁵ Nie wnikając w psychologię ludzkich pragnień, warto przypomnieć myśl K. Wojtyły, odsłaniającą różnice między pragnieniem, podnieceniem i pożądaniem, ważną dla wartościowania etycznego ludzkiego dążenia do posiadania. Należałoby przy tym podkreślić fakt integralności człowieka, który nie jest istotą zdeterminowaną przez popędy czy niezależne od niego bodźce wewnętrzne czy zewnętrzne, ale działa w sposób wolny i zarazem odpowiedzialny. Działanie to rozpoczyna się już w sferze świadomych pragnień i wolnych dążeń, dlatego też wszelkie

²⁴ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 27.

²⁵ G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 140. Warto tutaj przypomnieć, iż ta właśnie prawidłowość jest powszechnie wykorzystywana choćby w świecie reklamy, której celem jest wywoływanie i wzmacnianie „pragnień posiadania tego, czego się jeszcze nie ma”. Por. E. Szczęsna, *Poetyka reklamy*, Warszawa 2001, s. 128 n.; M. Bogunia-Borowska, *Reklama jako tworzenie rzeczywistości społecznej*, Kraków 2004, s. 74 n.; A. Benedykt, *Reklama jako proces komunikacji*, Wrocław 2004, s. 53 n.

działania, związane z „więcej być” czy „więcej mieć”, realizują się w sferze wewnętrznej człowieka, podlegając wartościowaniu etycznemu na wszystkich etapach urzeczywistniania się ludzkiego czynu.²⁶ Posiadanie rzeczy-przedmiotów, będące owocem ludzkiego działania, nie przestaje być przedmiotem wartościowania etycznego, gdyż jest pewnym stanem angażującym nadal świadomość i wolność człowieka, stanem określanym słowem „przywiązanie”. Jest to zjawisko bardzo szeroko rozpowszechnione w kulturze, czasem w niej dominujące. Między osobą-podmiotem posiadania a posiadanym przedmiotem zawiązuje się jakiś szczególnie rodzaj więzi, przynależności, swoistego współlistnienia. „Normalnie, czy jeśli ktoś woli – zazwyczaj – stoję w obliczu rzeczy, a niektóre z nich utrzymują ze mną stosunek szczególnej i tajemniczej natury. Rzeczy te są w stosunku do mnie nie tylko zewnętrzne: pomiędzy nimi a mną zachodzi pewna łączność wewnętrzna, można by powiedzieć, że dosięgają mnie skrycie. I oczywiście jest, że dokładnie w tej mierze, w jakiej jestem do nich przywiązany, mają one nade mną władzę, której używa im samo to przywiązanie i która wraz z nim wzrasta.”²⁷ Kiedy więc mówimy o przywiązaniu się człowieka do danej rzeczy, to tym samym mamy na myśli to, że dana rzecz w stosunku do innych otrzymuje – bardziej czy mniej świadomie – pierwszeństwo nad innymi. Co więcej – człowiek, niejako uprzednio, sam rezygnuje, w bardziej lub mniej ograniczonym stopniu, ze swojej wolności – jak to powiada G. Marcel – „dając tej rzeczy władzę nad sobą”. Mówiąc nieco innym językiem, człowiek nie tyle sam panuje sobie, ile raczej sam jest posiadany przez daną rzecz. Zmieniają się wtedy istotnie główne relacje: to nie człowiek *de facto* posiada rzecz, ile sama rzecz dominuje w ludzkich wyborach i nadaje zupełnie nową jakość ludzkim czynom. Rzecz, która

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 256-258. „Zachodzą w człowieku na pewno podniecenia typu popędliwego (*irascibilis*) oraz pożądawczego (*concupiscibilis*). Pośrednio więc podniecenie posiada charakter apetytywny. (...) Zwrot intencjonalny ‘ku czemuś’ względnie ‘przeciw czemuś’ określa dalszą specyfikę ludzkich pragnień. Same w sobie są one przejawem emotywności, są typowym ‘uczynnieniem’ emotywnym ludzkiej psychiki. (...) Towarzyszy temu swoiste nasilenie uczuć, bogaty refleks czuciowy, który w sposób dodatkowy stanowi o wyrazistości przeżycia. Jednostonne jednak sprowadzenie podnieceń i pragnień do zmysłowości byłoby dużym uproszczeniem. Źródło podniecenia i pragnienia, wywołujący je bodziec, nie musi bynajmniej bezpośrednio oddziaływać na zmysły. Może go stanowić jakaś wartość dla samych zmysłów z gołą niedostępna, może wynikać z treści ideowych. (...) Obserwacja niniejsza świadczy o potrzebie integracji” (tamże, s. 256-257). Wojtyła podkreśla integralność człowieka jako osoby we wszystkich rodzajach jego pragnień i dążeń, co stanowi podstawę odpowiedzialności człowieka także za sferę swojego działania.

²⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 141-142.

jest i pozostanie zawsze rzeczą, będącą w stosunku do człowieka zawsze zewnętrzną rzeczywistością, staje się jakby czymś własnym dla człowieczeństwa, naruszając jego osobową wartość lub prowadząc ją do stopniowej destrukcji. Ludzkie samopanowanie zostaje wtedy bardzo ograniczone przez ilość i jakość rzeczy, które nad nim dominują. Człowiek poniekąd przestaje poszukiwać siebie samego, swojego „więcej być” człowiekiem, ponieważ wystarcza mu rzecz dominująca nad jego osobą. Człowiek nie tyle jest i działa, wykorzystując daną rzecz, ile raczej jest podmiotem przelotnego „dziania się” z nim pod wpływem danej rzeczy. Człowiek wykazuje przy tym swoistą dążność do zakorzenienia się rzeczy w jego podmiotowym „ja”. Taki jest mechanizm i skutki realizacji procesów opartych na „więcej mieć”. Tam gdzie brak jest pełnej zdolności samopanowania, gdzie ujawnia się nastawienie człowieka na posiadanie i korzyść, tam w konsekwencji brak jest właściwie pełnego samostanowienia osoby oraz tam „więcej mieć” uzyskuje prymat lub całkowicie dominuje nad „więcej być”.

4. ZAKOŃCZENIE

Dynamiczny postęp technologiczny i rozwój cywilizacyjny wpływają na procesy zmian kulturowo-cywilizacyjnych. Większość z nich ma charakter pozytywny, wspomagając rozwój człowieka i postęp społeczności. Istnieją również negatywne tendencje zmian w sposobie patrzenia na człowieka. Dla wielu ludzi postęp techniczny, mający służyć dobru człowieka, bywa kojarzony czy utożsamiany z „postępem moralnym”, rozumianym jako „przewartościowanie” porządku moralnego i wyzwolenie człowieka z obiektywnego świata wartości i uniwersalnej normatywności. W myśl takich tendencji zafocani są ludzie pozbawieni dostępu do nowoczesnej techniki oraz ci, którzy trzymają się obiektywnych norm moralnych. W imię dobra człowieka i przyszłości ludzkości należy się przeciwstawić tym negatywnym tendencjom i tak stymulować przemiany cywilizacyjne, by służyły one prawdziwemu dobru człowieka, by nie tylko wiązały się z tworzeniem coraz lepszych warunków życia godnego człowieka, ale także z integralnym patrzeniem na całego człowieka i jego uczestnictwo w dobru wspólnym. Przemiany takie zależą w dużej mierze od zaakceptowania w różnych wymiarach ludzkiego życia prymatu osób nad rzeczami, prymatu etyki nad techniką oraz prymatu tego, co uniwersalne i obiektywne, nad tym, co jest fragmentaryczne i względne. Wyzwolenie człowieka nie polega na tym, że uwalniając się z personalistycznych więzi i obiektywne porządku moralnego, podporządkowuje się on nowym, subiektyw-

nym, ulotnym, często irracjonalnym sposobom wartościowania, które pozbawiają go w imię absolutnej wolności trwałego fundamentu duchowego rozwoju. Urzeczywistnianie ludzkiej wolności i prawdziwe wyzwolenie człowieka – z perspektywy personalistycznej – polega na coraz pełniejszym samostanowieniu siebie w prawdzie o wartościach i powinnościach, które mają wymiar obiektywny. Dlatego można powiedzieć w kontekście prymatu osoby i jej obiektywnego świata wartości, że etyka personalistyczna jest w zasadzie etyką mądrych, racjonalnych, odpowiedzialnych wyborów, służących „byciu więcej” człowiekiem.

Zusammenfassung

Eine der wichtigsten zeitgenössischen Kulturfragen ist die Frage des Primats der Person und der Personenwerte über die ganze unpersönliche und gegenständliche Welt, in der sie lebt. Deshalb sind die Fragen des Primats der Person – nach dem Schema: „mehr sein“ über „mehr haben“ – der Inhalt unserer Analyse im vorgelegten Artikel. Dank seiner Tätigkeit kann der Mensch sowohl „mehr sein“ als auch „mehr haben“. Die Grundlage der personalistischen Ethik ist das Primat der Personen über die Sachen, der Vorrang des Menschen in der *praxis* und das Primat der Ethik über die Technik. Solches Primat ist erst dann möglich, wenn es sich mit dem Primat der Objektivität und der ethischen Universalität über das alles verbindet, was ausschließlich relativ, subjektiv und situativ ist. Und die objektiven Grundlagen der ethischen Beurteilung sind wiederum deshalb möglich, weil es die ethischen „Universalien“ gibt, die in der objektiven Werthierarchie eingewurzelt sind.

KS. MICHAŁ DROŹDŹ, teolog, filozof, medioznawca, dr filozofii Uniwersytetu w Innsbrucku, wykładowca etyki, filozofii przyrody i filozofii poznania na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie. Autor m.in.: *Faktizität und Möglichkeit* (Tarnów 2002), *Osoba i media* (Tarnów 2005), *Logos i ethos mediów* (Tarnów 2005) oraz artykułów na temat problematyki etycznej w mediach, zagadnień filozofii mediów i teorii informacji.

Ks. RYSZARD F. SADOWSKI SDB

HANSA JONASA KONCEPCJA WOLNOŚCI

1. UWAGI WSTĘPNE

Zagadnienie wolności ma w filozofii poczesne miejsce. Jednym z pierwszych i najwybitniejszych, którzy podjęli ten temat, był Platon, który upatrywał wolności osoby w tym, że racjonalna część duszy dominuje nad częścią pożądlivą i popędlivą. Zagadnieniem tym zajmował się także Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Hobbes, Locke, Hume oraz wielu współczesnych filozofów. Próbowali oni określić, czym jest wolność i w jakim stopniu przysługuje ona działającemu podmiotowi. Alternatywą dla wolności jest determinizm, a poglądem próbującym uzgodnić najważniejsze tezy determinizmu z opozycyjnym wobec niego libertarianizmem jest kompatybilizm.

Najogólniej można określić determinizm jako stanowisko przyjmujące, że wszystko we wszechświecie (lub przynajmniej w makrokosmosie) jest całkowicie podporządkowane prawom przyczynowym. Libertarianizm przyjmuje natomiast, że istnieją czyny, które nie podlegają prawom przyczynowym, a jedynym (lub decydującym) czynnikiem wpływającym na podjęcie określonej decyzji jest działający podmiot. Kompatybilizm natomiast głosi, że da się pogodzić wolność i moralną odpowiedzialność z tezą o przyczynowym zdeterminowaniu czynów.¹ Jest to oczywiście wielkie uproszczenie, poszczególne stanowiska występują bowiem w wielu, subtelnie różniących się wersjach.

¹ Por. L. P. Pojman, *Philosophy. The Quest for Truth*, USA: Wadsworth Publishing Company 1994, s. 320-325.

Dyskusja na temat wolności trwa i budzi wiele emocji także współcześnie. Pole obecnej dyskusji coraz wyraźniej wkracza na grunt filozofii umysłu, neurofizjologii mózgu oraz zagadnień związanych ze sztuczną inteligencją. W dyskusję tę wpisuje się także Hans Jonas, amerykański filozof żydowskiego pochodzenia, który w swych pracach z zakresu filozofii biologii i etyki odpowiedzialności przedstawił bardzo niekonwencjonalną koncepcję wolności. Najczęściej wolność przypisuje się bowiem osobie ludzkiej. Jonas natomiast przypisał wolność wszystkim organizmom żywym, co więcej, uznał, że zadatki, czy pozytywne tendencje do wolności znajdują się już w przyrodzie nieożywionej.

2. POWSZECHNA OBECNOŚĆ WOLNOŚCI W ŚWIECIE

Głównym celem bardzo rozległych zainteresowań Jonasa było – jak zauważył Richard Bernstein – obalenie dualistycznego obrazu świata we wszystkich jego formach oraz wypracowanie niedualistycznej ontologii – „jednolitej teorii bytu”.² Wolność była ważnym elementem koncepcji Jonasa, wraz z subiektywnością i celowością miała bowiem podkreślać jedność całej rzeczywistości. Jonas uważał, że wolność, subiektywność i celowość są obecne w królestwie życia, na każdym jego poziomie, w stopniu proporcjonalnym do etapu ewolucyjnego rozwoju: Twierdził nawet, że pewne tendencje do powstania tych przymiotów znajdują się już w przyrodzie nieożywionej.

Tradycja zachodnia, zdaniem Jonasa, pominęła obecność w przyrodzie subiektywności, celowości i wolności, zawężając ich występowanie jedynie do człowieka. Jonas uważał, że przysługujące człowiekowi: wolność i konieczność, autonomia i zależność, *ego* i świat, łączność i izolacja, życie i śmierć wskazują, że elementy te mogą być obecne także, w pewnej ukrytej czy potencjalnej formie, u większości przedstawicieli przyrody ożywionej. Utrzymywanie równowagi między tymi kontradiktorycznymi elementami powoduje walkę o przetrwanie i wyznacza wewnętrzny horyzont „transcendencji”.³ Zjawisko to występuje we wszystkich formach

² Por. R. J. Bernstein, *Rethinking Responsibility*, „Hastings Center Report”, 25:1995, nr 7, s. 13; D. J. Levy, *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, Columbia-London: University of Missouri Press 2002, s. 6-7.

³ Por. H. Jonas, *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms, w: Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 1996, s. 60; tenże, *To Move and to Feel: On the Animal Soul, w: The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 106.

żywych proporcjonalnie do takich zdolności i funkcji organizmu, jak metabolizm, zdolność poruszania się, apetyt, odczuwanie, postrzeganie, wyobraźnia, sztuka i myślenie, które stanowią rosnące spektrum wolności, osiągnącej swój szczyt w człowieku.⁴

Uważał, że już w przejściu od materii nieożywionej do materii ożywionej istniała tendencja zmierzająca do zaistnienia wolności.⁵ Zdaniem Jonasa nawet deterministyczną materię nieożywioną można interpretować jako posiadającą wolność w stanie uśpionym i jeszcze nieobudzonym.⁶ Prawdopodobnie Autor stoi na stanowisku, że w przyrodzie nieożywionej istnieje tendencja zmierzająca do powstania życia, które na poszczególnych etapach osiąga kolejne stopnie wolności swoicie przez niego rozumianej.

Podstawą Jonasowskiej koncepcji wolności nie jest wola i umysł, które przypisywał on wyłącznie człowiekowi. Jego zdaniem metabolizm, który jest wspólną podstawą tego, co żywe, jest pierwszą formą wolności,⁷ którą określił on jako „potrzebną wolność” (*needful freedom*) obecną w każdym organizmie żywym.⁸ W tym sensie towarzysząca organizmom żywym wolność jest obca temu, co we wszechświecie nieożywione. Jonas określił wolność jako obiektywnie dostrzegalną modalność bytu, tzn. sposób istnienia, który uosabia królestwo życia jako takie i wskazuje na to, co jest wspólne wszystkim przedstawicielom klasy organizmów⁹ – nieustanne wybory między pojawiającymi się możliwościami.

Pierwsze pojawienie się wolności, w najbardziej prymitywnych formach życia, wskazuje na tendencję bytu ku nieograniczonej przestrzeni możliwości. Możliwości te sięgają po najdalsze krańce subiektywnego życia, któremu w całości można przypisać wolność. Niestety, Jonas nie precyzuje, w jaki sposób rozumie termin „możliwość”. Można się jedynie domyślać, że chodzi mu o różnego rodzaju ewentualności, przed jakimi staje

⁴ Por. Jonas, *Evolution and Freedom*, s. 60; tenże, *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, w: tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Znak 2003, s. 61.

⁵ Por. tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 4.

⁶ Por. tenże, *Evolution and Freedom*, s. 62.

⁷ Por. tamże, s. 60; Levy, *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, s. 59.

⁸ Por. L. Vogel, *Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, w: *Mortality and Morality*, s. 10; H. Jonas, *Biological Foundations of Individuality*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: PRENTICE-HALL 1974, s. 191.

⁹ Por. Jonas, *Evolution and Freedom*, s. 61; tenże, *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, s. 3.

każdy organizm w procesie zapewnienia kontynuacji swojej egzystencji. Możliwości te będą więc miały inny charakter w przypadku organizmów zwierzęcych i roślinnych, a zupełnie inny w odniesieniu do człowieka, który staje wobec nieporównywalnie większej palety możliwości.

Wolność łączona z odpowiedziami na pojawiające się możliwości stanowi, zdaniem Jonasa, nić Ariadny, która ma pomóc w zrozumieniu zjawiska życia.¹⁰ Widzimy więc, że Autor tak rozszerza swoje rozumienie wolności, iż jest ona obecna we wszystkim, co żywe. Metabolizm obecny w każdym organizmie daje bowiem szansę i jednocześnie zmusza organizm do dokonywania niezliczonych wyborów spośród szerokiego spektrum możliwości.

3. WOLNOŚĆ JAKO TRANSCENDENCJA „TU” I „TERAZ”

Rozwój wolności czy niezależności organizmu względem materii jest kontynuacją ewolucyjnego postępu, który legł u podstaw nowych rewolucji – każdej na kolejnym wyższym stopniu – otwierając nowe horyzonty wolności. Pierwszym krokiem uczynionym w kierunku wolności była emancypacja formy względem bezpośredniej tożsamości z materią i dokonało się to poprzez metabolizm.¹¹

Zjawisko wolności pociąga za sobą zagrożenie egzystencji. Przywilej wolności jest bowiem uzależniony od paradoksalnego faktu, że substancja ożywiona wydzieliła się ze świata przyrody nieożywionej. Organizm żywy stanął *vis à vis* świata materii nieożywionej, wprowadzając w obojętną pewność istnienia przedmiotów – niepewność, kruchość i czasowość istnienia organizmów, które osiągnęły wolność dzięki niebezpiecznej relacji niezależności względem materii. Z jednej bowiem strony, organizmy identyfikują się z materią i są skazane na otwarcie na nią, by móc kontynuować swoje istnienie. Z drugiej zaś, nie identyfikują się z materią, która stanowi jedynie temporalną podstawę ich istnienia, i wyraźnie zaznaczają swoją od niej odrębność.¹²

Mówiąc o metabolizmie jako podstawie każdego organizmu, Jonas zaznaczał, że nie sprowadza się on jedynie do wymiany zasobów i produktów przemiany materii. Metabolizm zasadniczo różni się od silnika z jego

¹⁰ Por. tenże, *Evolution and Freedom*, s. 61.

¹¹ Por. tamże, s. 66-67; tenże, *Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 81; tenże, *Biological Foundations of Individuality*, s. 194-195.

¹² Por. tenże, *Evolution and Freedom*, s. 61.

paliwem i uzyskaną dzięki niemu energią. O ile bowiem materia stanowiąca silnik konstytuuje jego tożsamość, o tyle w przypadku organizmu materia dostarczana mu dzięki procesowi metabolizmu nie jest trwałą podstawą jego tożsamości.¹³

Jonas uważa, że dzięki tak rozumianej tożsamości organizmów żywych nastąpiła polaryzacja rzeczywistości na jaźń i świat, na to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne. Wolność organizmu na poziomie przemiany materii ma podwójny aspekt. Z jednej strony organizm posiada zdolność do nieustannej wymiany tworzącej go materii, z drugiej zaś jest on z konieczności na nią skazany. Organiczne „mogę” dla metabolizmu staje się metabolicznym „muszę”, ponieważ stanowi ono podstawę samego istnienia i trwania organizmu, a więc jego życia. Wyjątkowa zdolność organizmów do metabolizmu stanowi jednocześnie ich niezbywalny obowiązek, przejawiający się w dążeniu do kontynuacji życia. Trwałe wstrzymanie metabolizmu powoduje bowiem śmierć organizmu. Jonas stoi na stanowisku, że każdy organizm jest obdarzony wolnością do podtrzymywania swojej egzystencji. Wolność ta przechodzi – zdaniem Jonasa – w obowiązek kontynuacji życia. Uważa też, że wolność organizmu nie obejmuje decyzji przerwania swego istnienia.¹⁴

Drugim, obok metabolizmu, wyróżnikiem wszystkich organizmów żywych jest stan ciągłego niedostatku. Stan ten jest bowiem całkowicie obcy samowystarczalnej materii nieożywionej. Wolność bytu jest w tym przypadku osobliwą koniecznością bytu. Stanowi to swoistą antynomię wolności przysługującej organizmom.¹⁵ Organizmy, wyemancypowane ze świata nieożywionego, są zmuszone do otwarcia się na ten świat, ponieważ stanowi on źródło niezbędnych dla ich życia zasobów. Życie jest więc skierowane ku przyrodzie nieożywionej w ramach relacji zależności i zdolności. Potrzeby skłaniają organizmy do sięgania tam, gdzie znajdują się elementy niezbędne do zaspokojenia ich potrzeb. Organizmy żywe są więc nieustannie otwarte na świat i w tym sensie zależne od niego. W nieustannej gotowości do napotykania tego, co „na zewnątrz”, pojawia się zdolność doświadczania tego, co „poza”. Stanowi to swego rodzaju samotranscendencję organizmu, poszerzającego swoje horyzonty dzięki organicznym potrzebom.¹⁶

¹³ Por. tamże, s. 64.

¹⁴ Por. tamże, s. 68.

¹⁵ Por. tamże; tenże, *Is God a Mathematician?*, s. 84.

¹⁶ Por. tenże, *Evolution and Freedom*, s. 68-69.

Tylko w byciu wrażliwym na bodźce organizm może być aktywny i rozpoznawać samego siebie oraz to, co „na zewnątrz”. Pierwszy przeblysł subiektywnej stymulacji, której doświadczają już najbardziej pierwotne formy żywe w kontakcie ze światem zewnętrznym, powoduje, że byty przyjmują nowy i bogatszy sposób istnienia, czyli subiektywność. Samotranscendencja organizmu, podobnie jak aktywność skierowana „na zewnątrz”, ma swoje podstawy w organicznych potrzebach wszystkiego, co żywe. Natomiast wrażliwość spostrzeniowa na to, co przychodzi z „zewnątrz”, jest pasywnym czynnikiem transcendencji organizmu, który stwarza możliwości dokonywania wyborów. Gdyby bowiem organizm nie wybierał spośród wielu możliwości, byłby jedynie ślepym dynamizmem skierowanym „na zewnątrz”.¹⁷

Otwarcie się organizmu na świat łączy się z doświadczeniem inności oraz własnej tożsamości. Horyzont tego otwarcia obejmuje nie tylko środowisko, w którym organizm żyje i z którym wchodzi w relacje. Troska o swoje istnienie i zaspakajanie niezbędnych do tego potrzeb otwiera przed organizmem także horyzont czasu. Horyzont ten obejmuje bezpośrednią przyszłość, która jest nieustannym celem każdego organizmu. Organizm jest więc skierowany zarówno „na zewnątrz”, w przestrzeń środowiska, w którym zdobywa potrzebne do życia pożywienie, jak i „do wewnątrz”, w obszar czasu, gdzie nieustannie walczy o swoje trwanie. Życie organizmu rozpięte jest w horyzoncie przestrzeni pomiędzy „tutaj” i „tam” oraz w horyzoncie czasu pomiędzy „teraz” i „jeszcze nie”. Przekraczając oba te horyzonty – jak twierdził Jonas – życie realizuje konieczność swojej wolności.¹⁸

Kolejnym krokiem w ewolucji wolności było pojawienie się u organizmów żywych zdolności postrzegania i poruszania.¹⁹ Nieustanny rozwój tych dwóch zdolności wskazuje na coraz pełniejsze wyrażanie się wolności poprzez coraz szersze otwarcie na świat zewnętrzny. Zdolnością otwierającą organizm na świat w perspektywie horyzontu czasu były emocje. Zmniejszyły one dystans między organizmem a światem, tyle że tym razem był to dystans czasowy. Połączenie zdolności postrzegania i poruszania stało się – w opinii Jonasa – konieczne, by móc zrozumieć życie zwierzęce, a nawet życie w ogóle.²⁰ Źródłem wolności zwierzęcej jest zdolność wy-

¹⁷ Por. tamże, s. 69-70.

¹⁸ Por. tamże, s. 70.

¹⁹ Por. tenże, *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, s. 99-100; tenże, *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 151.

²⁰ Por. tenże, *Evolution and Freedom*, s. 71.

kraczenia poza to, co „tu” i „teraz”. Jest to zarazem różnica dzieląca świat roślin i zwierząt. Ceną tej wolności jest jednak ryzyko, na które wystawiony jest każdy organizm. Im więcej wolności, tzn. im bardziej rozwinięta jest zdolność poruszania się i postrzegania na odległość oraz emocje, tym większe jest ryzyko. Organizm musi bowiem zaspokoić bardziej wyrafinowane potrzeby.²¹ Wydaje się, że Jonas rozumiał wolność na poziomie zwierzęcym jako zewnętrzne dostosowanie się do środowiska, oparte na podejmowanych wyborach pomiędzy wieloma możliwymi alternatywami poprawny–niepoprawny, gdzie „poprawny” wybór zapewnia organizmowi przetrwanie, podczas gdy „niepoprawny” stanowi zagrożenie jego dalszej egzystencji.²²

Można mieć wrażenie, że w początkowych stadiach wolności Jonas utożsamia swoiście rozumianą wolność organizmu z niezależnością względem materii. Autor nie precyzuje jednak bliżej, jak rozumie tę niezależność. Wydaje się, że można by ją interpretować jako możliwość dokonywania takich wyborów, które pozwalają osiągnąć podstawowy cel organizmu – przedłużenie życia. Mówiąc zaś o tożsamości organizmu i jego niezależności od konstytuującej go materii, porównywanie przez Jonasa silnika do organizmu wydaje się nietrafne. Nie można bowiem porównywać materii stanowiącej silnik z materią dostarczaną organizmowi w trakcie procesu metabolizmu. Należałoby raczej porównać paliwo silnika z pożywieniem organizmu. W obu tych wypadkach ani paliwo, ani pożywienie nie będzie traktowane jako integralny element stanowiący o tożsamości silnika i organizmu, a więc i „niezależności” organizmu od materii, czy silnika od paliwa. Zagadką pozostaje, jak Autor rozumie niezależność organizmu względem materii nieożywionej i relację tej niezależności do wolności. Wydaje się, że Jonasowi zabrakło koniecznej konsekwencji terminologicznej i dogłębnej analizy merytorycznej tego zagadnienia.

4. CZŁOWIEK JAKO NAJBARDZIEJ WOLNY ORGANIZM ŻYWY

Wolność, podobnie jak subiektywność i celowość, jest rozłożona w przyrodzie w hierarchicznym porządku rosnącym od najniższych form żywych po człowieka. Transcendencja, w oparciu o którą Jonas wskazywał na wolność u organizmów żywych, w przypadku człowieka przybiera nowe

²¹ Por. tamże, s. 73; H. Jonas, *From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 184; tenże, *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, s. 104.

²² Por. tenże, *From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man*, s. 184.

formy. Można wyróżnić trzy formy wolności myślenia, która wykracza poza to wszystko, co można przypisać materii. Pierwsza forma to wolność myślenia, polegająca na dowolności wyboru przedmiotu, o którym myśli człowiek. Druga forma wolności polega na tworzeniu obrazów wewnętrznych i stanowi swego rodzaju wynalazczą wolność wyobrażeń. Trzecia forma wolności, typowej dla człowieka, oparta jest na symbolice języka i polega na przekraczaniu wszystkiego – począwszy od istnienia po istotę, od świata zmysłowego po świat ponadzmysłowy, od skończonego do nieskończonego, od czasowego do wiecznego, od uwarunkowanego do bezwarunkowego.²³ Wszystkie te rodzaje wolności łączą się z umysłem i wskazują na transanimalny wymiar człowieka. Wolność wyboru przedmiotu myślenia wyzwala człowieka od danej sytuacji determinowanej przez świat i ciało. Wolność wyobrażeń wyzwala zaś od związku z danymi zmysłowymi i rozciąga się na wyobraźnię motoryczną, w której poprzez pewne zewnętrzne zachowania realizują się wewnętrzne wyobrażenia. Dzieje się to na przykład poprzez taniec, śpiew, malowanie, mowę, pisanie czy technikę. Wolność transcendująca wreszcie polega na tym, że człowiek może wyznaczyć sobie transcendentne cele, wyrażające się w wierze czy w poświęceniu dla jakiejś idei.²⁴ Wyrazem wolności myślenia jest także zdolność tworzenia obrazów, w której człowiek przenosi swoje postrzeżenia na nowy obiekt materialny, noszący podobieństwo do postrzeganego oryginału. Dokonuje się to w ludzkiej wyobraźni, która – jak sądził Jonas – znacząco odbiega od zwierzęcego przypominania.²⁵ Wolność wyrażania wyobrażeń przy pomocy ruchów ciała (których nie kieruje się jedynie według zasady bodziec zewnętrzny – reakcja, ale dzięki wolnemu wyborowi) oraz wolność wewnętrznych wyobrażeń przebiegających przez myśli stanowią podstawę uznania ludzkiej wolności. Pierwszą z tych wolności reprezentuje *homo faber*, drugą zaś *homo sapiens*. *Homo pictor* natomiast łączy je w sobie i najepełniej wyraża wolność człowieka.²⁶

Oprócz wspomnianych wolności myślenia Jonas wyróżnił także wolność moralną. Uznał ją za najbardziej transcendentną i zarazem niebezpieczną. Dopuszcza ona bowiem możliwość wyboru zgody lub odmowy, które mogą pociągać za sobą bezprzykładne dobro lub wyrafinowane zło. Dla lepszego zrozumienia wolności moralnej Jonas wprowadził jeszcze

²³ Por. tenże, *Transcendująca wolność ducha*, w: tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, s. 59-60.

²⁴ Por. tenże, *Materia, Duch i Stworzenie*, s. 60; tenże, *Image-making and the Freedom of Man*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 172.

²⁵ Por. tenże, *Image-making and the Freedom of Man*, s. 170-171.

²⁶ Por. tamże, s. 171-172; tenże, *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses*, s. 149.

jeden rodzaj wolności intelektualnej – wolność refleksji, która łączy w sobie trzy rodzaje wolności myślenia. Jonas uważał, że także ten rodzaj wolności zarezerwowany jest jedynie dla człowieka, który przewyższa jakościowo inne istoty żywe.²⁷ Wolność człowieka, w odróżnieniu od innych organizmów żywych, ujawnia się także w jego relacji do prawdy, którą przyjmuje lub neguje.²⁸

Komplementarną cechą wolności jest dla Jonasa odpowiedzialność. Znajduje się ona bowiem pomiędzy dwoma biegunami: ludzką wolnością i wartością przysługującą przyrodzie.²⁹ Człowiek, będący najdoskonalszym wyrażeniem się przyrody, ma – zdaniem Jonasa – obowiązek wzięcia za nią odpowiedzialności i troski o nią. Jest on jedynym bytem, który jest w stanie wziąć na siebie tę odpowiedzialność.³⁰ Sama możliwość wzięcia odpowiedzialności jest – według Jonasa – wystarczającym powodem do tego, by stała się ona obowiązkiem człowieka.³¹

Przyroda w swym dążeniu do ukazania świata tego, co w niej najwyższe, a więc wolności na poziomie ludzkim, zaryzykowała, nie „będąc pewna” czy człowiek zatroszczy się o nią i podejmie swoją odpowiedzialność.³² Władza, którą człowiek zdobył dzięki rewolucji naukowo-technicznej, dała mu ogromne możliwości. Ze względu na to, że konsekwencje jego decyzji mogą być brzemienne w skutki nawet na tysiąclecia, człowiek musi tym bardziej działać rozsądnie i brać za nie odpowiedzialność. Jonas uważał, że w wyniku rewolucji naukowo-technicznej człowiek rozpoczął pewne procesy, które wymknęły się mu spod kontroli i rządząc się własną dynamiką, stanowią zagrożenie dla świata i jego samego. Tracąc wpływ na przebieg tych procesów, człowiek niejako sam ograniczył przestrzeń swojej wolności.³³

Niebezpieczeństwo złego korzystania z wolności nie odnosi się jedynie do kryzysu ekologicznego w środowisku naturalnym. Może dotyczyć także człowieka i mieć swe podstawy w szlachetnych intencjach. Nie można na przykład żądać od człowieka ofiary na rzecz społeczeństwa nawet ze

²⁷ Por. tenże, *Materia, Duch i Stworzenie*, s. 61-62.

²⁸ Por. tenże, *The Practical Uses of Theory*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 208, 210; tenże, *On the Origins of the Experience of Truth*, w: *The Phenomenon of Life*, s. 177-178.

²⁹ Por. tenże, *Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future*, w: *Mortality and Morality*, s. 102.

³⁰ Por. tamże, s. 101, 105.

³¹ Por. tenże, *Not Compassion Alone. On Euthanasia and Ethics*, „Hastings Center Report”, 25:1995, nr 7, s. 45.

³² Por. tenże, *La science comme vécu personnel*, „Etudes Phénoménologiques” 1988, nr 8, s. 26-27.

³³ Por. tenże, *Not Compassion Alone*, s. 44.

względem na badania i eksperymenty medyczne, mogące ocalić życie wielu ludzi. Człowiek może się im poddać jedynie z własnej woli, a nikt nie ma prawa go do tego zmuszać.³⁴ Nadużycie wolności może dotyczyć samego człowieka i jego natury. Przykładem takiej sytuacji jest klonowanie człowieka, któremu w pewnym sensie odbiera się wolność stawiania się sobą, ze względu na to, kim był dawca jego kodu genetycznego i jakie cechy posiadał oraz jakie zdolności rozwinął.³⁵ Innym, wskazanym przez Jonasa, przykładem nadużycia ludzkiej wolności jest aborcja, w której kobieta, źle używając wolności, ogranicza wolność odrębnego podmiotu, jakim jest dziecko.³⁶ Inżynieria genetyczna z jej ingerencją w naturę przyrody jest, zdaniem Jonasa, kolejnym przykładem nadużycia wolności. Powoduje ona bowiem zmiany w materiale genetycznym uniemożliwiające lub przynajmniej utrudniające ich cofnięcie, „skazując” zmodyfikowany organizm na konieczność innego niż naturalny rozwój.³⁷

Jonas jednoznacznie opowiadał się za przyznaniem człowiekowi wolności. Niezrozumiałe jest jednak uzasadnienie stanowiska Autora co do zakresu wolności człowieka oraz innych organizmów żywych. O ile bowiem Jonas twierdzi, że wolność organizmu pozaludzkiego nie obejmuje decyzji o samozagładzie, o tyle w przypadku człowieka nie robi takiego zastrzeżenia. Owszem, wskazuje nawet na konkretne przypadki, kiedy człowiek może podjąć taką decyzję. Być może sytuacja człowieka jest inna niż pozostałych organizmów ze względu na odpowiedzialność za przyrodę, którą tylko człowiek jest w stanie podjąć. Możemy się tego wyłącznie domyślać, Jonas nie uzasadnia swojego stanowiska w tym względzie.

5. ZAKOŃCZENIE

Sposób podejścia Hansa Jonasa do zagadnienia wolności odbiega od ujęć klasycznych. Rozciągnięcie wolności na wszystkie organizmy tworzące królestwo życia oraz wskazanie, że pozytywne tendencje do wolności znajdują się już w przyrodzie nieożywionej, wydaje się być interesują-

³⁴ Por. tenże, *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects*, s. 118.

³⁵ Por. tenże, *Biological Engineering – A Preview*, w: tegoż, *Philosophical Essays*, s. 162-163; F. B. K. Cooper, *The literature of medical ethics: A review of the writings of Hans Jonas*, „Journal of Medical Ethics” 1976, nr 2, s. 42-43.

³⁶ Por. tenże, *Biological Engineering – A Preview*, s. 149.

³⁷ Por. tenże, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, w: tegoż, *Philosophical Essays*, s. 180; tenże, *Technika, etyka a sztuka biogenetyczna. Refleksja nad nową rolą twórczą człowieka*, „Communio” 1984, nr 6, s. 73-74.

cym wkładem zarówno do filozofii organizmu, jak i samego zagadnienia wolności. Niekonwencjonalne jest także oparcie koncepcji wolności na takich zjawiskach i przymiotach organizmu, jak metabolizm, zdolność poruszania się, postrzegania oraz emocjach.

Jonas, tworząc jednolitą koncepcję świata bez jednoczesnego zacierania różnic między tym, co materialne i mentalne, w wolności dostrzegał element podkreślający tę jedność. Wolność była jednak nie tylko elementem scalającym rzeczywistość, ale także zasadą wskazującą, jak funkcjonuje otaczający nas świat. Wolność przypisywana organizmom w stopniu zależnym od ich ewolucyjnego rozwoju swą pełnię osiąga w człowieku, który – w opinii Jonasa – korzysta z niej w sposób najbardziej dojrzały wówczas, gdy przyjmuje odpowiedzialność. Podjęcie odpowiedzialności za przyrodę jest podstawowym obowiązkiem człowieka, który sam jest integralną, choć bardzo wyjątkową jej częścią. Uchylenie się od tego obowiązku jest, zdaniem Jonasa, główną przyczyną współczesnego kryzysu ekologicznego. Jest on jednak przekonany, że pod wpływem „heurystyki lęku”, wskazującej na niebezpieczeństwa grożące środowisku naturalnemu, życiu na naszej planecie, a nawet przetrwaniu życia ludzkiego, człowiek jest w stanie zrobić dobry użytek z daru wolności i podjąć odpowiedzialność za los naszej planety.

Trudno jest jednoznacznie przypisać stanowisko Jonasa do którejś z koncepcji wolności, ponieważ nie wypowiedział się on w tej sprawie wprost. Bardziej zajmowała go kwestia samego występowania wolności w przyrodzie. Z całą pewnością można jednak stwierdzić, że stanowisko Hansa Jonasa było o wiele bliższe libertarianizmowi niż determinizmowi, który zupełnie nie przystawał do jego koncepcji organizmu i etyki odpowiedzialności. Cała filozofia Jonasa oparta jest bowiem na wolności, która jest obecna w przyrodzie, stanowi zasadę jej funkcjonowania oraz wzywa człowieka do podjęcia odpowiedzialności za przyrodę, której człowiek jest najpełniejszą „wypowiedzią”. Wydaje się jednak, że Jonas zbyt łatwo stawia pewne tezy i wprowadza zamieszanie terminologiczne przez brak precyzyjnego określenia znaczenia chociażby takich terminów, jak tożsamość, możliwość, odpowiedzialność, umysł, subiektywność, a nawet wolność. Można mieć wątpliwość, czy jego koncepcja wolności jest na tyle spójna, że na podstawie pozostawionych przez Jonasa tekstów da się jednoznacznie wydobyć sposób, w jaki rozumiał on wolność. Z całą jednak pewnością Jonasowski ujęcie problemu stanowi interesującą próbę nowego podejścia do bardzo skomplikowanego zagadnienia, jakim jest wolność.

BIBLIOGRAFIA

- Bernstein R. J.: *Rethinking Responsibility*, „Hastings Center Report”, 25:1995, nr 7, s. 13-20.
- Cooper F. B. K.: *The literature of medical ethics: A review of the writings of Hans Jonas*, „Journal of Medical Ethics” 1976, nr 2, s. 39-43.
- Jonas H.: *Biological Engineering – A Preview*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: PRENTICE-HALL 1974, s. 141-167.
- Jonas H.: *Biological Foundations of Individuality*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: PRENTICE-HALL 1974, s. 185-205.
- Jonas H.: *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: PRENTICE-HALL 1974, s. 168-182.
- Jonas H.: *Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms*, w: *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 1996, s. 59-74.
- Jonas H.: *From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 183-187.
- Jonas H.: *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2003.
- Jonas H.: *Image-making and the Freedom of Man*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 157-175.
- Jonas H.: *Introduction. On the Subjects of a Philosophy of Life*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 1-6.
- Jonas H.: *Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 64-92.
- Jonas H.: *La science comme vécu personnel*, „Etudes Phénoménologiques” 1988, nr 8, s. 9-32.
- Jonas H.: *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2003, s. 47-88.
- Jonas H.: *Not Compassion Alone. On Euthanasia and Ethics*, „Hastings Center Report”, 25:1995, nr 7, s. 44-50.
- Jonas H.: *On the Origins of the Experience of Truth*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 175-182.

- Jonas H.: *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: PRENTICE-HALL 1974.
- Jonas H.: *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects*, w: tegoż, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: PRENTICE-HALL 1974, s. 105-131.
- Jonas H.: *Technika, etyka a sztuka biogenetyczna. Refleksja nad nową rolą twórczą człowieka*, „Communio” 1984, nr 6, s. 57-74.
- Jonas H.: *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 135-152.
- Jonas H.: *The Practical Uses of Theory. W: The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 188-210.
- Jonas H.: *To Move and to Feel: On the Animal Soul*, w: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001, s. 99-107.
- Jonas H.: *Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future*, w: *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 1996, s. 99-112.
- Jonas H.: *Transcendująca wolność ducha*, w: tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2003, s. 59-63.
- Jonas H.: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1996.
- Levy D. J.: *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, Columbia-London: University of Missouri Press 2002.
- Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 1996.
- Pojman L. P.: *Philosophy. The Quest for Truth*, USA: Wadsworth Publishing Company 1999⁴.
- The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 2001.
- Vogel L.: *Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, w: *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, red. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press 1996, s. 1-40.

Summary

Freedom is an important philosophical issue from the very beginning of philosophy. Many famous philosophers have found it interesting and devoted some of their work to it, e.g. Plato, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Hobbes, Lock, Hume and many contemporary scientists. All of them tried to explain

what freedom is and how it is applicable to acting agents. Hans Jonas was one of many 20th century philosophers interested in the issue of freedom. However, in comparison with other philosophers, his approach to the problem was very original.

He granted freedom to all animate matter and claimed that freedom is present as a „germ” or as a kind of tendency even in the inanimate matter. The base of his approach to freedom is not will or mind, but metabolism, which is common to all living organisms and according to Jonas, it is the first level of freedom – emancipation of an organism from direct identification with the matter, that the organism consists of. Other levels of freedom are based on motility, differentiation of sentience, and emotion.

Jonas understands freedom as transcendence of both spatial and temporal dimensions. The first is based on motility, the second on emotions. Distance in both (spatial and temporal) is disclosed and bridged: perception presents the object „not here but over there”; desire presents the goal „not yet but to come”: motility guided by perception and driven by desire turns „there” and „not yet” into „here” and „now”. If emotion implies distance between need and satisfaction, then it is grounded in the basic separation between subject and object and thereby coincident with the situation of sentience and motility, which equally include the element of distance. Granting freedom to all nature, Jonas created consistent and integrated monistic vision of the world which can be named organismal monism.

KS. RYSZARD F. SADOWSKI SDB, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW, zastępca redaktora naczelnego rocznika „Seminare. Poszukiwania Naukowe”. Autor rozprawy *Stanowisko Hansa Jonasa wobec problemu psychofizycznego*. Jego zainteresowania filozoficzne skupiają się wokół filozofii umysłu (szczególnie problemu psychofizycznego) oraz antropologii kulturowej (szczególnie ekologii kulturowej i antropologii środowiskowej).

MĄDROŚĆ MIŁOŚCI

Tytułem nawiązuję do inspirującej książki Antoniego Jarnuszkiewicza SJ – *Miłość i Bycie*.¹ Próbując przemyśleć na nowo kwestie tego, co w filozofii i dla filozofii pierwsze, jej autor stwierdza, że dla filozofii najbardziej źródłowym doświadczeniem i źródłową oczywistością jest metafizycznie pojmowana miłość. Skoro zaś filozofowanie jest kontemplacją tego, co najbardziej podstawowe, czyli mądrością *par excellence*, możemy je określić właśnie jako mądrość miłości.

W niniejszym artykule skoncentruję się na możliwości samokonstituowania się filozofii w najściślejszym związku z ideą miłości. Zamierzenie to może się wydawać paradoksalne: z jednej strony chcemy mówić o samokonstituowaniu się, a więc autoteliczności, z drugiej o miłości, która zakłada niejako „wychylenie się” całą istotą „na zewnątrz”; z jednej strony chodziłoby o filozoficzną spekulację jako konstruowanie, z drugiej – o miłość jako nie dające się skonstruować *datum*.

Jednak próby wykorzystania idei miłości w rozważaniach metafizycznych pojawiają się w filozofii od jej zarania. Przemawiający w Platonijskiej *Uczcie* Arystofanes przytacza orfickie stwierdzenie, że miłość zwana Erosem jest „pragnieniem i ściganiem całości”. W związku z tym A. Kro-

¹ A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990.

kiewicz przypomina, że orficy i późniejsi Grecy „odczuwali całość świata jako coś więcej niż samą sumę jego różnych części, a mianowicie jako ich ustrojową całość”; i dalej: „Orficki eros oznacza siłę, która sprawia, że ‘rodzą się’ nowe części świata i że się z nim organicznie jednoczą (...) Abstrakcyjny związek wielości z jednością nabiera pozytywnej treści w dziedzinie uczuć i woli: wykładnikiem jedności, która przenika i wiąże wielość, jest miłość i harmonia wzajemna części tworzących wspólną całość świata.”² Samo filozofowanie zwykle się traktować jako umiłowanie mądrości. Dla Platona odpowiednikiem filozofa i filozoficznego myślenia jest Eros – owa półboska istota poruszająca się i pośrednicząca między posiadającymi mądrość bogami i zainteresowanymi nią ludźmi, uosobienie pożądania miłowanego, którego celem jest spełnienie. To jego kierowanie się wedle tego, co piękne i dobre (czyli umiłowanie dobra i piękna samego) może nas doprowadzić do mistycznego zetknięcia się z wartością najwyższą, która jest tożsamością piękna, dobra i prawdy samych w sobie. Oglądanie wartości najwyższej niejako „twarzą w twarz” jest właśnie mądrością. I choć wysiłek filozofa nie gwarantuje owego oglądania, a jeśli już do niego dochodzi, nie zawiera ono gwarancji stałości – to jednak powoduje u niego jeszcze jedną zmianę: teraz filozofujący „płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno”.³ Znamienne jest również, iż owo mistyczne zetknięcie się z wartością najwyższą można interpretować jako chwilowe zespolenie się z nią, co wiedzie wprost do sygnalizowanego w różnych miejscach przez Platona wątku Jedni, w której różnica między poznającym i poznawanym, między podmiotem i przedmiotem ulega zniesieniu; lub inaczej – w jedni, która „wyprzedza rozdział między bytem i poznaniem”, w której „byt i poznanie zawierają się jeszcze w stanie niepodzielonym.”⁴

Platońskie „umiłowanie” mądrości nie jest jednak miłością *par excellence*. Wydaje się bowiem, że takowa może zachodzić jedynie pomiędzy podmiotami posiadającymi równocześnie naturę osobową, czyli przede wszystkim samoświadomością. Ostatnimi czasy notujemy wzrastające zainteresowanie filozofów fenomenem miłości, z czym wiążą się próby rozszerzenia jej filozoficznego znaczenia. Kategoria miłości wykorzystywana

² A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 61 i 64.

³ Por. komentarz W. Stróżewskiego: „Autentyzmem, prawdziwą ‘rzeczywistością’ nacechowane teraz już będą nie tylko kwalifikacje etyczne człowieka, ale wszystkie jego czyny i cała jego twórczość, która, jako konsekwencja miłości, też zorientowana będzie ku wartości i w jej świetle niejako będzie uprawiana. A to z kolei stanowi gwarancję nieśmiertelności” (*Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 175).

⁴ Por. K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991, s. 39-43.

bywa tradycyjnie do charakterystyki relacji Bóg–człowiek, a także człowiek–człowiek. Jednak coraz śmielej sięga się po nią w innych kwestiach, właściwie już we wszystkich dziedzinach filozofii włącznie z problematyką metafizyczną. Szczególnie ważną rolę pełni ona u takich myślicieli, jak Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, Emanuel Lévinas czy Jean-Luc Marion.

Przekonanie, iż kategoria miłości może być pomocna przy objaśnieniu konstytuowania się samej filozofii, zakłada, po pierwsze, jej osobową strukturę (strukturę filozofowania jako takiego, więc podmiotowości filozoficznej, nie zaś filozofującego podmiotu); po drugie, autonomiczną względem niej osobową strukturę, z którą pozostaje ona w istotnej dla siebie relacji; po trzecie, taki charakter owej relacji, który zmuszałby nas do nazwania jej miłością. Trzeba przyznać, że warunki te są dalekie od oczywistości.

WYKRACZAJĄC NAPRZECIW TAJEMNICY

Różnie odpowiada się na pytanie, czym jest, a czym nie jest filozofia. Jeśli jednak zgodzimy się, że jest to pytanie filozoficzne, to znaczy w istotny sposób przynależące, wraz z odpowiedzią, do filozofowania jako takiego, musimy również przystać na nieustanne jego ponawianie i niemożliwość ostatecznej nań odpowiedzi. Co stoi na przeszkodzie takiej odpowiedzi? W naturze filozofowania musi leżeć albo pozostawanie dla siebie tajemnicą, albo wykraczanie naprzeciw tajemnicy.⁵ Pierwszą ewentualność musimy odrzucić. Oznaczałaby ona, że nieustanne zapytywanie filozofii o siebie samą nie ma na celu otrzymania zadowalającej odpowiedzi. Jeśli bowiem filozofowanie będziemy rozumieć jako aktywność uzależnioną w istotny sposób od otrzymania takiej odpowiedzi, wówczas chroniczny jej brak stawiałby pod znakiem zapytania cały sens tej aktywności. Odrzucamy też możliwość uzyskiwania na wspomniane pytanie stopniowo coraz bardziej zadowalających odpowiedzi, gdyż oznaczałoby to funkcjonowanie filozoficznego kryterium wykraczającego poza filozofię, wraz z tym, co stanowi jej tajemnicę. Trzeba również wykluczyć zadowalanie się filozofii odpowiedziami mającymi charakter względny, zrelatywizo-

⁵ Tajemnicę pojmujemy w duchu G. Marcela, przede wszystkim jako przeciwstawienie problemu.

wany do określonego systemu. Chcemy bowiem mówić jednocześnie o filozofii w aspekcie systemowym i w aspekcie *philosophiae perennis*.

Pozostawałaby więc druga ewentualność: filozofowanie permanentnie wykracza naprzeciw tajemnicy. Warunkiem tego jest ponawianie zapytywania o samo siebie i ogarnianie samego siebie (które też wydaje się być istotnym momentem samoświadomości). Z kolei warunkiem ogarnięcia samego siebie jest wykraczanie poza swoje horyzonty, autotranscendowanie. Ponieważ zaś wykraczanie poza samą siebie zmienia filozoficzną podmiotowość⁶ w sposób istotny (aczkolwiek przy zachowaniu jej tożsamości), musi ona zapytywać o siebie wciąż od nowa.

Jaką rolę odgrywałaby przy tym tajemnica? – Zasadniczą. To najpierw ona wkracza w filozofowanie, stając się jego tajemnicą i pociągając je z kolei do wykraczania poza samego siebie. To ona stanowi dla filozoficznej podmiotowości jej horyzonty jako zapewniające względną koherencję wszystkiego tego, co w owym wykraczaniu aktualnie najbardziej dlań podstawowe. Horyzonty te muszą więc mieć naturę aksjologiczną, odsyłając do swego transcendentnego zakotwiczenia. Poprzez ową aksjologię tajemnica niejako wzywa podmiotowość i wskazuje jej drogę do samoprzekraczania, a więc przewartościowywania przezeń własnych horyzontów. Ponieważ konstytuują one podmiotowość jako aksjologiczną jedność, przekraczanie ich jest nie tyle wykraczaniem poza samą siebie, co raczej budowaniem głębi samej siebie, budowaniem własnych aksjologicznych podstaw.

Uwagi te wiodą do pojmowania filozofowania jako nie tyle zadawania pytań i udzielania nań odpowiedzi, ile raczej jako nie kończącego się dialogu z własną transcendującą je tajemnicą. Dialog ów trzeba zaś będzie rozumieć nie tyle jako wymianę informacji, co raczej jako kreowanie transcendentnej więzi. Dlaczego jednak filozofia podejmuje w ogóle taką aktywność? Odpowiedź negatywna polegałaby na stwierdzeniu, że filozofowanie, które by nie było podporządkowane autotranscendowaniu, niejako zapierałoby się samego siebie; wszak ze swej natury pyta ono o samo siebie jako takie i – szukając odpowiedzi – wykracza poza swoją dotychczasową „sobość”. Odpowiedź pozytywna musi odwoływać się do woli samotranscendowania. Znaczy to, że wartości, w których jest zanurzone filozofowanie, są dobre nie tylko ze względu na (bycie) jego samego, lecz również dla niego samego. Podmiotowość filozoficzna musi owe war-

⁶ Wyrażenia: filozofia, filozofowanie i (filozofująca, filozoficzna) podmiotowość – stosuję zamiennie. To ostatnie ma uchronić przed niechcianymi konotacjami „filozofującego podmiotu”, o których dalej.

tości akceptować jako własne. To z kolei oznacza wartościowanie i wybór, a więc jakieś pole wolności. Pole takie otwiera się zaś jedynie poprzez autotranscendowanie. Tylko ono daje możliwość manewru, który w jego radykalnym charakterze można by określić za Nietzschem jako przewartościowanie wszystkich wartości. Aby podmiotowość zachowywała przy tym własną tożsamość, przewartościowania takie muszą być ukierunkowane na jej własną głębię. Jak powiedzieliśmy, głębia ta napotykana jest przez podmiotowość jako wkraczająca weń i odnajdywana w jej wnętrzu aksjologiczna tajemnica.

PYTAJĄC O OSTATECZNE WARUNKI

Na pytanie, czym jest filozofia, bardzo często słyszy się odpowiedź, że jest ona spekulacją wyrosłą z pewnych szczególnych pytań. Bardzo przekonująco brzmi zwłaszcza teza, że chodzi o najbardziej podstawowe kwestie, jakie tylko da się sformułować, lub inna, pokrewna – że chodzi o stawianie pytań najbardziej radykalnych. Domagając się jednak bardziej szczegółowej odpowiedzi i formułując w związku z tym pytanie „O co pyta filozofia?”, przesadzamy od razu, iż ma ona przypisany określony przedmiot i stanowi po prostu refleksję nad nim. Przedmiot ów powinien być najbardziej podstawowym z przedmiotów, a refleksja nad nim – refleksją najbardziej podstawową. Za taki przedmiot refleksji filozoficznej uznawano np. byt jako byt, Boga, ostateczne struktury myślenia. Skąd jednak byłoby wiadomo, że tak czy inaczej określony przedmiot jest przedmiotem, o który filozofii chodzi? Albo decydowałaby o tym sama filozofia, albo byłoby to wiadome skądinąd. Gdyby zachodziła druga ewentualność, filozofia pozbawiałaby się przywileju rozstrzygania w kwestiach najbardziej podstawowych. Zaś pierwsza ewentualność oznaczałaby, że o tym, co jest najbardziej podstawowe, a więc niezrelatywizowane, decyduje jednak zrelatywizowanie względem aparatury pojęciowej określonej filozofii.

Idąc o krok dalej, za przedmiot pytań filozoficznych można by uznać ostateczne warunki czegośkolwiek. Te jednak nie mogą być zwykłym przedmiotem refleksji, gdyż muszą stanowić również ostateczne warunki tejże refleksji. Choćby były one tylko częściowo określonym jej przedmiotem, określenie owo musiałoby jednak pochodzić od niej samej. Oznacza to, że refleksja nad ostatecznymi warunkami sama istotnie przynależy do ostatecznych warunków. Jest tym samym autorefleksją warunkującą (w jakimś zakresie) cokolwiek, również siebie samą. Zapytywanie – o ile nie służy zestawieniu informacji funkcjonujących jako dane,

jako poszukiwane, jako rysujące się w związku z tym hipotezy oraz jako metody umożliwiające weryfikację tych hipotez – jest niczym innym, jak funkcją samoświadomości. Jednakże ostateczna pozytywna odpowiedź na pytanie o ostateczne warunki czegośkolwiek nie jest możliwa. Sprecyzowanie domniemanych, najbardziej ostatecznych warunków okazywałoby zawsze ich względność, a więc nie byłyby one naprawdę ostateczne. Wskazywałyby one bowiem na jakieś źródła i racje owej bezwzględności, te zaś, przybierając formę przedmiotową, musiałby mieć z kolei swoje źródła i racje, *etc.*, *etc.*

Wypada więc przyjąć, że filozofowanie jest raczej zapytywaniem o ostateczne warunki – samego siebie jako – zapytywania o ostateczne warunki czegośkolwiek. Wprawdzie odpowiedź, tj. racje i źródła owego zapytywania, nie byłaby nigdy ostateczna i bezwzględna, jednak jest w pewnym sensie możliwa. Musiałaby mianowicie polegać na kreowaniu samego siebie jako zapytującego o ostateczne warunki czegośkolwiek; jeszcze inaczej: na kreowaniu całego obszaru sensowności zapytywania o ostateczne warunki czegośkolwiek. Kreowana musi być więc przede wszystkim sensowność możliwych źródeł i racji owego kreowania – jako uzasadniających to kreowanie. Warunkiem tego jest, aby sytuowały się one względem kreującego ową sensowność (czyli względem filozofowania, filozoficznej podmiotowości) tyleż transcendentnie, co immanentnie. Filozofowanie musiałoby być pojmowane jako „zanurzone” we własnych źródłach i racjach, w ten jednak sposób, że równocześnie przenikałyby je one na wskroś. Dynamika filozofowania polegałaby zaś na nieustannym internalizowaniu i transcendowaniu uświadamianych jako własny horyzont źródeł i racji. Filozoficzna podmiotowość konstruowałaby samą siebie jako mechanizm samotranscendowania i jako mechanizm samotranscendujący – jako samoświadomość w ogóle.

PARTYCYPUJĄC W NIESKOŃCZONYM

Samoświadomość i samokreacja jako podporządkowane wykraczaniu naprzeciw tajemnicy, własnej tajemnicy. Wykraczaniu generującemu wszelką określoność. Podążanie za nieokreślonym, o którym wiem w każdym razie tyle, że jest również moim własnym niedookreśleniem, i że samo wychodzi mi naprzeciw – ogarnia mnie, zakreśla moje horyzonty, wchłania mnie, przyzywa. Jeśli wykraczanie takie ma podążać za ostatecznymi warunkami czegośkolwiek, jego tajemnica również musi być nieskończona.

Oczywiście, nie mogę po prostu kreować transcendencji, transcendującej mnie tajemnicy. Mogę jednak kreować własne nieskończone uczestniczenie w nieskończonej tajemnicy. Wydaje się to możliwe jako kreowanie własnej woli, czy lepiej *de terminacji* uczestniczenia w Nieskończonym. Ponieważ samo to uczestniczenie musi mieć charakter nieskończony, jego warunkiem nie może być jednorazowy akt woli czy też proste podtrzymywanie motywacji. Owa motywacja musi się wzmacniać.⁷ Czy można kreować wzrost własnej motywacji? Wydaje się to możliwe właśnie poprzez transcendowanie własnych aksjologicznych horyzontów. – Horyzontów pytającego i horyzontów zapytywania o ostateczne warunki czegokolwiek.

Samokreowanie się filozofowania nie wyklucza więc, a przeciwnie – zakłada jego partycypowanie w transcendującej je tajemnicy. Zatrzymajmy się przy kwestii partycypacji. Zwracając uwagę na łaciński źródłosłów tego słowa: *partem habere*, ale i *partem capere*, co znaczy: chwycić, przyjmować, otrzymywać część z jakiejś całości, J. Kielbasa pisze: „Generalnie jest to relacja *asymetryczna*: partycypujący nie ma czegoś, co ze swej natury ma partycypowany (...) i dopiero uzyskuje to dzięki partycypacji.” Lub radykalniej: „partycypowane jest czymś, partycypujące tylko to coś akcydentalnie posiada. (...) Można powiedzieć, że to, co partycypowane, zawsze ma wyższą pozycję w porządku aksjologicznym niż to, co partycypujące, a podobnie (...) jest i w porządku ontologicznym.”⁸

Jednakże pomiędzy skończonym i (absolutnie) Nieskończonym musiałaby zachodzić szczególna, radykalnie „mocniejsza” partycypacja: natura skończonego jest partycypowanie w Nieskończonym, aczkolwiek nie partycypuje ono ani w jego naturze, ani z własnej natury. Jego własna natura bierze się z samego partycypowania w Nieskończonym. W konsekwencji – między tymi dwoma naturami nie ma żadnych treści wspólnych, nawet w sensie analogicznym. Partycypowanie takie przesądza o „być albo nie być” partycypującego. Sam fakt partycypowania trzeba rozumieć jako zainicjowany przez Nieskończone. Często używa się w tym kontekście słowa „dar”, gdyż istnienie skończonego nie może być ze względu na Nieskończone ani konieczne, ani przypadkowe. Jest aktem jego woli. Podobnie z perspektywy samego skończonego. Skończonemu musi „chodzić” o jego istnienie, a więc o jego par-

⁷ Tak działa „pragnienie metafizyczne” (*resp.* „pragnienie Nieskończonego”) u E. Lévinasa.

⁸ J. Kielbasa, *Teoria partycypacji a filozofia Louis Lavelle’a*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXIII, z. 1 (1995), s. 99.

tycypowanie w Nieskończonym, bo taka jest jego natura. Jednak jego istnienie jest również decyzją jego woli – dar można wykorzystać lepiej lub gorzej, można go nawet całkiem odrzucić. Wolna wola nie może tu być fikcją. Dar partycypowania w Nieskończonym nie może być przymusem partycypowania w nim. Odmówić tego daru można dzięki temu, że jest on darem z woli Nieskończonego i zarazem darem wolnej woli partycypowania w owym akcie Nieskończonego. Więc: darem partycypowania we własnym akcie stwórczym jako wolnym akcie Nieskończonego.⁹

Powstaje jednak pytanie, w imię czego można jednak odmówić pełnego korzystania z owego daru lub wręcz całkowicie go odrzucić. – Formalnie rzecz biorąc: jedynie w imię tegoż daru, w imię własnego istnienia i w imię partycypowania, bo – jak powiedzieliśmy – skończonemu musi w każdym razie „chodzić” właśnie o nie. Również zła wola będzie wola współuczestniczenia, i to współuczestniczenia w możliwie najwyższym stopniu, „ze wszystkich sił”. Musi się przeto opierać na mylnym wyobrażeniu o rzeczywistym charakterze otrzymanego daru partycypacji. Ponieważ jest on nieskończony, nie można go przeszacować. Można go jednak nie doszacować, gdyż szacuje go skończone. Na czym polegałby błąd?

BUNTUJĄC SIĘ JAK ANIOŁOWIE

Modelu do rozważań dostarcza nam bunt aniołów, a dokładniej – ten najprostsz, wypreparowany z różnych tekstów wątek, w którym to najdoskonalszy z aniołów odwraca się od Boga. Komentarze mówią najczęściej o jego próżności i pysze, które jakoby miały wynikać z jego pozycji najbliższej Bogu i otrzymanej najwyższej władzy. W domyśle: ta bliskość mogła zrodzić u niego mylne wyobrażenie, że jego natura partycypuje w naturze Boga. Skoro tak – nie sprzeniewierzy mu się, podążając dalej własną drogą i przekonując do niej kogo tylko się da. Zauważmy jednak, że anioł najdoskonalszy – więc m.in. najinteligentniejszy – musiał najlepiej zdawać sobie sprawę z przepaści dzielącej go – jako skończone stworzenie – od nieskończonego Stwórcy. Dlaczego więc nie pozostał najpokorniejszym z jego sług?

Zasugerowałbym taką odpowiedź. – Postrzegając siebie jako najdoskonalszą ze stworzonych istot, anioł łatwo mógł dojść do wniosku, że jest koroną stworzenia, że wszystko stworzenie ma swoją przyczynę wzorcą

⁹ Por. L. Lavelle na temat współstwórczego charakteru partycypacji.

właśnie w nim – bo przecież nie w posiadającym nieskończenie różną naturę Bogu. Najdoskonalsza ze stworzonych natur nie może mieć żadnego skończonego usprawiedliwienia. Pozwalałoby to na zgodne z wolą Bożą (w mniemaniu anioła) roszczenie sobie prawa do autonomicznego rozporządzenia wszystkim, co stworzone. I dalej: skoro Bóg daje mu w stworzonym świecie wolną rękę, uczynił go też zdolnym (z natury) do kontynuowania aktu stwarzania. Na czym jednak może polegać kontynuacja stwarzania? Najdoskonalsza istota mogła dojść do wniosku, że kontynuowana przez nią inicjatywa stwórcza nie musi polegać na zdeterminowaniu do osiągnięcia przezeń jeszcze większej doskonałości. Jej stwarzanie można uznać za zakończone. Pozostawałaby jej jakaś pomocna rola w przybliżaniu wszystkiego innego do siebie jako do nieprzewyższalnego wzoru. Ale po co? Konkludując: dar współstwarzania nie jest nieskończony, gdyż, po pierwsze – może go całkiem samodzielnie kontynuować skończone, a więc nie musi być *stricte* współstwarzaniem, po drugie – jego kontynuacja jest ograniczona.

Niedoszacowanie i idące za nim nieświadome odrzucenie daru partycypacji wynikałoby również z niedoszacowania własnych, otrzymanych wraz z tym darem możliwości jego wykorzystania. Przejmujący inicjatywę anioł zdaje sobie sprawę z tego, że jego inteligencja i wolna wola, aczkolwiek nieprzewyższone, nie są jednak nieprzewyższalne. Zdaje sobie też sprawę z możliwości zwiększania swej doskonałości przez samotranscendowanie. Nie widzi jednak w tym sensu. Stwierdza, że wszystko, co istotne w akcie stworzenia – dokonało się już bez niego. Raz zakreślonych przez Stwórcę horyzontów nie można w sposób istotny przekroczyć. Skoro zaś prawdziwy akt stwórczy już się dokonał, dar współstwarzania jest ułudą. Ten wniosek rodzi już tylko bezsilny bunt. Po cóż została dana stworzeniu inteligencja i wolna wola? Chyba tylko po to, by Stwórca mógł sobie zeń zakpić, ukazując mu jego nie usprawiedliwioną niczym wolność.¹⁰

Odrzucenie zgłębiania dobra własnej egzystencji nie może być jednak usprawiedliwiane bezsensownością wykraczania poza horyzonty nakreślone w akcie stwórczym. Racją skończonego dobra nie jest samo jego zaistnienie (jako tak a tak określonego), lecz dobro jego istnienia. Miarą do-

¹⁰ Dotyczy to zarówno aniołów, jak i ludzi, którzy chcą, by ich istnienie było usprawiedliwione nie tylko z perspektywy Stwórcy. Pisze ks. J. Tischner: „Wszelkie zło jest w ostatecznym rozrachunku wskazówką tego, że dotknięty nim człowiek istnieje istnieniem nieusprawiedliwionym. Jest, ale bez prawa do bycia” (*Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia”, XIII, 1981, s. 98).

skonałości skończonego nie jest doskonałość otrzymana (zewnątrznie zdeterminowana), lecz jego wewnętrzne zdeterminowanie do osiągnięcia doskonałości. Najdoskonalszy z aniołów uznał, że jest wyjątkiem – że dobra jego istnienia trzeba szukać wprost w Nieskończonym, bo jego natura nie może mieć żadnego skończonego usprawiedliwienia. Oznaczałoby to jednak partycypowanie jego natury w naturze Nieskończonego, co wykluczyliśmy.

Mamy tu swoisty paradoks: anioł wiedział, że jest najdoskonalszy, a więc zdawał sobie sprawę ze swego wyjątkowego zdeterminowania do pomnażania swej doskonałości. Nie dostrzegając jednak sensu stawania się doskonalszym, zaparł się niejako samego siebie i tym samym przestał być najdoskonalszy, stał się wręcz istotą najmniej doskonałą – niejako ucieleśnieniem wszelkich antywartości. Jeśli jednak kiedykolwiek był rzeczywiście najdoskonalszą z istot, musiał – przez jakiś czas – realizować tę doskonałość, a więc pogłębiać ją. Kiedy przyszła rezygnacja? Zapewne gdy zdał sobie sprawę, że Bóg oczekuje jego współpracy w swoich planach związanych z całą resztą stworzenia: że pogłębianie jego doskonałości ma iść w parze, więcej – ma być podporządkowane pogłębianiu doskonałości wszystkiego, co jest mniej doskonałe (m.in. człowieka, tego najslabszego płomyka wolnej woli). Zdał sobie sprawę, że jest najdoskonalszym – ale sługą, więc najdoskonalszym ze sług. Tej roli nie wybrał sam, została mu ona przydzielona. Ale właściwie dlaczego miałoby tak być? Odpowiedź, że Bóg tak chciał, nie satysfakcjonuje anioła. Jego bunt nie będzie jednak buntem przeciw Nieskończonemu, ale buntem przeciw – jego zdaniem – zbyt niemu ograniczaniu wolności stworzenia przez Nieskończonego. Będzie mu przy tym chodziło zwłaszcza o swoją wolność. Uświadomienie sobie swej nicości nie powoduje negacji Nieskończonego, lecz deprecjację daru współstwarzania.

Powtórzmy: dar stwarzania nie jest ułudą. Jedynym usprawiedliwieniem istnienia tego, co skończone, może być jego dynamiczne zorientowanie na uobecniające się w akcie stwórczym dobro własnego istnienia. Powiększanie tego dobra, a więc zgłębianie go poprzez podążanie tropem własnych źródeł i racji, samotranscendowanie, jest jedyną „przepustką” do istnienia. W ten sposób skończone partycypuje w akcie swego stworzenia – w akcie stwórczym Nieskończonego i w Nieskończonym.

Analogia sytuacji, w jakiej znajduje się refleksja filozoficzna, i sytuacji, w jakiej znajdowało się najdoskonalsze ze stworzeń jest bardzo wyrazista. Chodzi o dwie podmiotowości pytające o swoje odniesienie do Nieskończonego. Obie są zdeterminowane do partycypacji w Nieskończonym, poprzez partycypację w akcie stwórczym, na mocy którego same powsta-

ly. Obu brak przy tym jakiegokolwiek zewnętrznego odniesienia, są więc w tej partycypacji autonomiczne i autoteliczne – orientują się na własne racje i źródła, które nie mają charakteru skończonego. Same są natomiast skończone, co oznacza ich „zanurzenie” w tych źródłach i racjach. Obie wreszcie mogą się wyrzec samych siebie, rezygnując z podążania tropem swych źródeł i racji, choć oznaczałoby to w istocie próbę wyparcia się własnej natury, którą jest stawanie się, i zastąpienia jej tym, czym wedle własnego mniemania są. Wyrzekając się stawania się, okazują się jednak nie-czym. Tylko stawanie się usprawiedliwia ich istnienie.

KONSTYTUUJĄC SAMOŚWIADOMOŚĆ

Filozofowanie konstituuje się jako stawanie się *par excellence*, dokładniej – jako jego samoświadomość. Jest z pewnością zapytywaniem – o swoje racje i źródła, więc o samo siebie w ogóle. Jest równocześnie odpowiedzią – na transcendujące je wyzwanie, w którym jest zanurzone i które przenika je na wskroś. Gdyby chodziło o zwykle zapytywanie i odpowiadanie, filozofia byłaby po prostu samopoznawaniem. Tymczasem chodzi o samokonstituowanie się, dokładniej: samokonstituowanie się samoświadomości.

Czy pierwotnym impulsem do konstituowania się samoświadomości może być odbierane przezeń całkowicie pasywnie wezwanie? Zastawanie siebie w wezwaniu uchylałoby problem wynikający z tego, że podstawą tożsamości nie można uczynić własnego aktu, w szczególności aktu autorefleksji, bo to właśnie tożsamość decyduje, czyim jest on aktem i kogo dotyczy autorefleksja. W tym duchu wypowiada się M. Heidegger, E. Lévinas, P. Ricoeur czy J.-L. Marion. Zwracają oni uwagę na fundamentalną pasywność i pre-refleksyjność „wzywającego” czy „zagadywanego”. Jednocześnie zauważają, że dla konstituującej się samoświadomości jej pierwotną daną nie może być nic różnego od niej samej. Stąd pojawiający się zwykle wniosek, że wezwanie idzie zarazem spoza i z głębi wzywającego. Czym jest wzywające? Musi ono wykroczyć poza wzywane, wykroczyć w każdym razie w sensie wyższości aksjologicznej – w przeciwnym razie nie miałoby waloru wzywania. W związku z tym koncepcje „wzywania” zwykle się uzupełniają koncepcjami wewnętrznego zdeterminowania do udzielania „odpowiedzi”. Jest ono zwykle traktowane jako następstwo wzywania. Miałoby charakter pre-refleksyjnego afektu kierującego się dokładnie tam, skąd pochodzi „wezwanie”: w głąb,

na zewnątrz i zarazem ponad wzywane. Określa się je często za pomocą takich pojęć, jak wola, pragnienie czy pożądanie. Rozstrzygnięcia takich myślicieli, jak J. G. Fichte, J. Nabert czy M. Blondel akcentują ów moment pre-refleksyjnego zdeterminowania jako kluczowy dla konstituowania się samoświadomości.¹¹ Swoistą równowagę pomiędzy momentami „wzywania” i „odpowiadania” usiłuje zachować w swej hermeneutyce jaźni P. Ricoeur.¹²

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że mówiąc o samoświadomości, mamy na myśli coś bardziej podstawowego niż samoświadomość podmiotu. Podmiot jest podmiotem jakichś aktów. Te zaś zawsze mają charakter działania. Nawet najbardziej pasywna recepcja zmysłowych wrażeń czy doznawanie najprostszycy afektów zapośredniczone są przez podmiotową reakcję. Jest nią już samo odczuwanie tych wrażeń czy afektów jako posiadających pewne cechy z uwagi na odbierający je podmiot, np. jako mocniejsze lub słabsze, przyjemniejsze lub mniej przyjemne. Zwyczajnie rozumiana afektywność, nawet jako całkowicie pre-refleksyjna, odwołuje się do tak czy inaczej określonego podmiotu. Zdawałoby się, że nie można zejść poniżej tego poziomu. Np. polemizujący z tezą, iż podstawą świadomości przedmiotowej jest samoświadomość, W. Pannenberg ma na myśli właśnie samoświadomość podmiotową, subiektywność. Dlatego będzie utrzymywał, że „Subiektywność zapytującą o źródło, które uprzednio ją ustanawia, musielibyśmy (...) ująć zarazem jako subiektywność, która ustanawia ideę swego źródła.”¹³ Broniący tezy przeciwnej – że mianowicie „poznanie siebie nie jest fenomenem pierwotnym, lecz zakłada uprzednią świadomość siebie” – M. Frank rozumie świadomość siebie jako „bezpośrednie (nie-przedmiotowe, nie-pojęciowe i nie-propozycjonalne zaznajomienie (*Bekanntschaft*) podmiotów z samymi sobą”.¹⁴

Czy można mówić o konstituowaniu się samoświadomości jako podmiotu i przedmiotu zarazem (nie zaś: samoświadomości podmiotu)? Można sądzić, że tak właśnie konstituuje się ludzkie, duchowe „ja”. W ten sposób musi się również konstituować refleksja filozoficzna. W przeciwnym razie nie będzie ona samoświadomością jako taką.¹⁵ Będzie świadomością siebie jako takiego a takiego. Nie chodzi więc o samoświadomość

¹¹ Por. K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, „Logos i Ethos”, 1 (8), 2000, s. 88-101.

¹² Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako o innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

¹³ W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 178.

¹⁴ M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 6.

¹⁵ Por. przekonanie wyrażane m.in. przez Fichtego i Schellinga, iż samoświadomość istnieje tylko jako akt własnej samowiedzy.

jako sposób, w jaki podmiot dany jest samemu sobie.¹⁶ Samoświadomość konstytuuje się poza opozycjami typu: podmiot–przedmiot, wewnątrz–zewnątrze, obiektywne–subiektywne, aktywne–pasywne, refleksywne–pre-refleksywne, interioryzujące–eksterioryzujące. Nie konstytuuje się ani jako myśl, ani jako refleksja, ani jako afektywność. A jednak samoświadomość konstruuje samą siebie – po prostu jest niczym innym, jak samym tym konstruowaniem.

Istotą samoświadomości jest jej bycie zadaną sobie. Oznacza to „zadanie sobie” takich racji i źródeł, które dają moc nieskończonej auto-kreacji, a więc „zadają samoświadomości ją samą” w sposób nieskończony. Takie źródła i racje same w sobie oznaczają Nieskończoność. Chodzi więc o świadome konstruowanie się, *resp.* konstytuowanie się skończonego w odniesieniu do Nieskończonego. Konstytuowanie się jako wychodzenie naprzeciw ogarniającej i przenikającej je Nieskończonej Tajemnicy. Tajemnicy, do której musi należeć pierwotna inicjatywa i cały „zamyśl” tego konstytuowania.

ODNAJDUJĄC SIĘ W MIŁOŚCI

Filozofowanie konstytuuje się jako w ten sposób wypreparowana, czyta samoświadomość. Powiedzieliśmy wcześniej, że musi ono kreować nie tylko swą relację z transcendencją, lecz również swoje zdeterminowanie do samotranscendowania. Można je więc również rozumieć jako czystą, samostanawiającą się aktywność. Tak rozumiana – samoświadoma, samokonstytuująca się, nieskończona – aktywność musi również budować własną tożsamość: tożsamość samoświadomości. O ile istotą samoświadomości jest jej „bycie zadaną sobie”, istotą tożsamości byłaby właśnie owa zdeterminowana do nieskończonego „zadawania się” sobie – „sobość”. Wyczerpywałaby ona treść samoświadomości, jako dokładnie wypełniająca ją, wspomniany już, mechanizm samotranscendowania i zarazem mechanizm samotranscendujący.

Tożsamość nie może być budowana etapami, nie można dochodzić do swej tożsamości stopniowo, bo właśnie tożsamość warunkuje trwanie samoświadomej aktywności – tym bardziej nieskończone jej trwanie. Nie

¹⁶ W tym sensie oczywiście „podmiot zawsze już siebie z a s t a j e, nigdy nie przylapuje się na autokreacji, jakiejś demiurgicznej *perseitas*” (K. Tarnowski, *Bóg po metafizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXIV, z. 1 (1996), s. 42; cytowane zdanie dotyczy koncepcji J.-L. Marion).

można też tego uczynić częściowo, bo tożsamość albo jest, albo jej nie ma. (Nie wyklucza to stopniowego jej samozgłębiania, w znaczeniu drażenia jej istoty.) Jak więc konstytuuje się tożsamość? – Całościowo i jako jeden akt, w którym podmiot i przedmiot oraz aktywność i pasywność są nie do rozdzielenia. Takim aktem jest m i ł o ś ć.¹⁷ Całego siebie można ujrzeć tylko w kochających oczach drugiego i zarazem odpowiadając całym sobą. Skończone nie może przejrzeć się w skończonym – dlatego w każdej miłości jest coś z miłości Nieskończonego.

Tożsamość konstytuuje się jako warunek „bycia zadanym sobie” – jako „sobość zadająca sobie bycie”. Traktując to „zadanie” jako nieskończone, także trzeba postrzegać jego źródła i racje. Ponieważ zaś warunkują one jedną, spójną i tożsamą aktywność, jedne i drugie muszą ostatecznie prowadzić do Nieskończonego. Muszą też, jako skończone, od niego pochodzić. Skończone, które „zadaje sobie” nieskończone bycie, postrzega Nieskończone jako ostateczną rację i źródło tego „zadania”. Skończone, pojmovane wraz z jego „zadaniem”, jest więc w istocie „zadane” przez Nieskończone. „Zadane” w jednym (wolnym) stwórczym akcie, w którym skończone może (zgodnie ze swoją wolą) partycypować. Owa obustronna wola to nic innego, jak metafizycznie rozumiana Miłość. „Miłość Nieskończonego powołuje skończone do bycia.” – To zdanie należy czytać w obie strony. Z jednej strony mamy więc odczytywany jako Miłość akt stwórczy Nieskończonego, z drugiej – aktywność skończonego, która konstytuuje jego własne bycie jako pozytywną odpowiedź na akt Miłości Stwórcy. Skończone konstytuuje się więc jako podwójnie rozumiany dar Stwórcy. Po pierwsze, jako dar od Stwórcy, po drugie, jako dar dla Stwórcy. Pierwszy sens można odczytywać jako „wezwanie”, drugi – jako pozytywną na owo wezwanie odpowiedź.¹⁸

¹⁷ Oto kilka wybranych, mniej znanych pozycji, w których eksponuje się różne, przydatne do metafizycznego pojmovania miłości momenty: M. C. d’Arcy, *The Mind and Heart of Love*; H. U. von Balthazar, *Wiarygodna jest tylko miłość*; J. Bodamer, *Liebe und Eros*; P. Burney, *Miłość*; J. Glensk, *O miłości wszelakiej*; R. G. Hazo, *The Idea of Love*; R. Johann, *The meaning of Love*; D. Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; J. Lacroix, *Personne et amour*; G. Madinier, *Conscience et amour*; R. May, *Miłość i wola*; A. Nygren, *Eros und Agape*; M.-D. Philippe, *O miłości*; F. D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love*.

¹⁸ Por. J. Maritain: „To, dzięki czemu podmiotowość uświadamia sobie samą siebie, (...) – to opanowanie siebie, aby siebie ofiarować. (...) [Uświadamia się sobie w] całości pełnej poznania i miłości i przez miłość osiągnącej najwyższy poziom istnienia – istnienia jako dającego siebie” (*Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 96); J.-L. Marion: „Miłość proponuje własną darowiznę, taką darowiznę, w której ofiarodawca (...) ściśle pokrywa się z darem” (*Bóg bez bycia*, Kraków 1996, s. 80).

KONKLUZJA

Pomiędzy postulatem filozofowania jako samokonstruującego się a postulatem filozofowania jako odnajdującego się w wykraczających poza niego źródłach i racjach nie ma sprzeczności. Jest natomiast napięcie, które rodzi filozofowanie. To znaczy: filozofowanie jest aktywnością rodzącą owo napięcie i jest aktywnością rodzącą się z owego napięcia. Filozofia nie konstruuje swoich źródeł i racji, lecz konstruuje siebie jako podążającą za nimi. W tym sensie, zgodnie z E. Lévinasem, możemy powiedzieć, że cała metafizyka jest odpowiedzią na pytanie przychodzące z zewnątrz. Nawiązując do jego myśli, wspomniany już na wstępie A. Jarnuszkiewicz pisze, iż nawet „pytania filozoficzne (...) nie płyną z nas, nie w nas jakby powstają; one się jakby rodzą w nas, *ex nihil* chciałoby się powiedzieć, powstają w nas nie jako nasz konstrukt, ale właśnie jako rodzenie się. Pytania metafizyczne są jakby naszą odpowiedzią (...) na zakwestionowanie (...) płynące z zewnątrz nas (...)”¹⁹. Jeśli filozofia przestaje w ten sposób zapytywać i odpowiadać, zaczyna się wypierać samej siebie. Co więcej – staje się złym filozofowaniem, jak złym stał się w końcu ów rezygnujący ze swego najpiękniejszego powołania anioł.

Summary

The article concentrates on capability of self-constituted philosophy in most strict association with idea of love. Author also wants to talk about the philosophy as about a system and in the *philosophiae perennis* meaning. Conviction that the category of *love* could be useful to explain the constitution of the pure philosophy assumes that: firstly – personal structure of philosophical subjectivity; secondary – autonomous personal structure, which remains with it in an important relation; thirdly – such character of that relation, that make us to name it love. To philosophize can be understood here as a permanent meeting with an Infinity Mystery that seized and permeated. It seems to be possible to create the one's own *determination* of the participation in the Infinity, howsoever the fact of this participation must be understood itself as initiated by the Infinity. Both, the Infinity and the philosophical subject need to have the axiological, personal nature. Philosophizing constitutes itself as *par excellence* becoming, more exactly as its self-consciousness. Such understanding – self-consciousness, self-constituted and infinite activity must build its own identity, an identity of the self-consciousness. How does constitute the identity itself? It does it

¹⁹ A. Jarnuszkiewicz SJ, dz. cyt., s. 71.

completely and in one act, in which the subject and object, activity and passivity are inseparable at all. Such act is love. Conclusions of this article are to show metaphysically understanding Love like the ultimate ration and sources of philosophizing.

STANISŁAW BUDA, dr filozofii. Autor *Zarysu metafizyki absolutności* (Kraków 1999) i artykułów z zakresu metafizyki i metafizologii.
E-mail: Stach13@poczta.onet.pl

BEATA KOLEK

DYNAMIKA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

WYBRANE KONCEPCJE

WSTĘP

Gdy człowiek mówi o doświadczeniu religijnym, zazwyczaj ma na myśli przenikanie do jego psychiki innej rzeczywistości czegoś, czego w pełni nie da się wyrazić. Mimo to zarówno sami przeżywający, jak i naukowcy, próbują opisywać religijne doświadczenia, wyróżniając różne jego aspekty i poziomy. Przyglądając się historii psychologii religii czy religioznawstwa można by podać tyle określeń doświadczenia religijnego, ilu było zainteresowanych tym zjawiskiem – ogólnie mówi się o doświadczeniu mistycznym i zwykłym doświadczeniu religijnym¹ lub o wynikających z podejścia metodologicznego, bardziej szczegółowych rozróżnieniach (np. koncepcje fenomenologiczne czy hermeneutyczne)².

Przy próbie psychologicznej analizy doświadczenia religijnego należy pamiętać, iż jest ono szczególnym przypadkiem doświadczenia wewnętrznego, a więc stanem psychologicznym. Jego główną cechą jest to, iż podle-

¹ Por. J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1995, s. 275.

² Por. J. Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne”, t. VII, nr 2, Lublin 2004, s. 12-21.

ga zmianom w toku rozwoju osobowości, zmierzając do coraz większej integracji zachowań na wielu poziomach.³

Jednym z problemów stawianych w tej kwestii przez psychologię jest pytanie, czy każdy człowiek posiada zdolność do przeżycia doświadczenia religijnego. Odpowiedzi psychologów są bardzo zróżnicowane, co jest związane w dużej mierze z różnymi koncepcjami osobowości, a tym samym z różnym sposobem badania doświadczeń.⁴ Decydując się na psychologiczną analizę doświadczenia religijnego, można przyjąć dwa różne style badań. Pierwszy rodzaj to podejście nomotetyczne, które poszukuje prawidłowości w strukturze i dynamice doświadczenia religijnego oraz bada różnice indywidualne w jego przeżywaniu. Drugie podejście – idiograficzne – skupia się głównie na analizie indywidualnych przypadków, poszukując subiektywnych, głębokich doświadczeń i przeżyć religijnych.⁵

Wśród wielu znanych prób określenia, czym jest doświadczenie religijne, w kontekście psychologicznych rozważań warto zwrócić uwagę na koncepcje będące wynikiem pracy amerykańskich naukowców – Batsona, Schoenrade i Ventisa⁶ oraz Edwardsa i Lowisa.⁷ Przedstawione analizy są próbą nomotetycznego podejścia do zagadnienia doświadczenia religijnego, próbując podkreślić jego długotrwałość i stadialność oraz wyodrębnić i opisać poszczególne etapy. Koncepcje wspomnianych naukowców pozwalają popatrzeć na doświadczenie religijne jako na stan psychologiczny, który jako zwarta całość ma określony początek, strukturę, dynamikę i zakończenie.

GLÓWNE ZAŁOŻENIA KONCEPCJI

Amerykańscy psychologowie Batson, Schoenrade i Ventis, prowadząc badania naukowe, dostrzegli pewne analogie między procesem kreatywnego myślenia⁸ a zjawiskiem doświadczenia religijnego. Zdaniem wspo-

³ Por. Z. Płużek, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym. Interpretacja psychologiczna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Homo meditans IV, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 255.

⁴ Por. tamże, s. 256 n.

⁵ Por. tamże, s. 257.

⁶ Daniel C. Batson – psycholog, University of Kansas, Lawrence, USA; Patricia Schonrade – psycholog, William Jewell College, USA; Larry W. Ventis – psycholog, College of William and Marry, USA.

⁷ C. Edwards, M. J. Lewis, psychologowie, University College Northampton, UK.

⁸ G. Wallas w swojej pracy *The Art of Thought* zaproponował następujące etapy, charakteryzujące proces kreatywnego myślenia: (1) przygotowanie, (2) inkubacja, (3) oświecenie, (4) weryfikacja.

mnianych naukowców doświadczenie religijne jako proces psychologiczny charakteryzuje się stadialnością – na każdym jego etapie możemy wyróżnić pewne charakterystyczne cechy, które według autorów są uniwersalne i powtarzają się w większości przypadków.

(1) Kryzys egzystencjalny (*Existential crisis*)

Każde doświadczenie religijne jest poprzedzone kryzysem egzystencjalnym. Wątpliwości oraz zadawane w tym czasie pytania nie są jedynie abstrakcyjnymi wyrażeniami, ale osobistymi stwierdzeniami, takimi jak: Jaki jest sens mojego życia? Jak powinienem się odnosić do innych? Jak mam się pogodzić z koniecznością śmierci? Wiele z tych pytań ukazuje rozdźwięk między tym, co jest, a oczekiwaniami jednostki. W niektórych sytuacjach człowiek jest w stanie poradzić sobie z wątpliwościami, jednak w większości przypadków kryzysy jedynie się pogłębiają.

(2) Poddanie (*Self-surrender*)

Gdy próby zażegnania kryzysu upadają, człowiek zostaje w rozpacz i bezradności bez jakichkolwiek pomysłów na rozwiązanie problemów. Ten etap porównywany jest do wyróżnionego w procesie myślenia kreatywnego stadium inkubacji (w skrajnych przypadkach związanego z utratą świadomości czy kontaktu z rzeczywistością).

(3) Nowe spojrzenie (*New vision*)

Ta „ciemna noc duszy” może zostać rozświetlona światłem „nowego spojrzenia”.⁹ Ten etap charakteryzuje się przekroczeniem dawnych sposobów i struktur myślenia oraz pozwala na nowe spojrzenie na egzystencjalne problemy i pytania. Dla zilustrowania tego procesu autorzy przytaczają świadectwo B. Pascala.

(4) Nowe życie (*New life*)

Jeżeli podczas poprzedniego etapu doszło do rozwiązania problemów i znalezienia szukanych odpowiedzi, człowiek musi wkroczyć w stadium nowego życia – nowe intuicje i pomysły muszą zostać wcielone w życie. Jako jeden z wymiarów

tej nowej sytuacji często wymieniane jest „poczucie bezpieczeństwa” – człowiek z powrotem może wkroczyć w codzienność, z wiarą w siebie i z nowymi perspektywami rozwoju.

Dla lepszego zrozumienia analogii między modelem kreatywnego myślenia a doświadczeniem religijnym obie koncepcje przedstawiono w tabeli 1. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo zachodzące między ich kolejnymi stadiami.

Stadium	Etapy kreatywnego myślenia – G. Wallas	Model doświadczenia religijnego Baton–Schoenrade–Ventis
1	przygotowanie (<i>preparation</i>) – formułowanie ważnych pytań, gromadzenie możliwie największej wiedzy	kryzys egzystencjalny (<i>existential crisis</i>) – zadawanie pytań egzystencjalnych
2	inkubacja (<i>incubation</i>) – faza odpoczynku, podczas której problem jest czasowo odsunięty, jeżeli nie udało się go rozwiązać od razu – spychanie trudnych pytań do nieświadomości	poddanie (<i>self-surrender</i>) – wysiłek zadawania pytań wydaje się być daremnym, pojawia się poczucie zagubienia, desperacja
3	oświecenie (<i>illumination</i>) – do świadomości „wziera się nowa intuicja”, nowe spojrzenie na problem, nagle zauważa się możliwe rozwiązania	nowe spojrzenie (<i>new vision</i>) – zmiana poglądu na otaczającą rzeczywistość
4	weryfikacja (<i>verification</i>) – niektóre sugestie pojawiające się na poprzednim etapie ulegają sprawdzeniu, następuje wybór najbardziej optymalnych rozwiązań	nowe życie (<i>new life</i>) – zmiana stosunku do życia, umiejętność rozwiązywania napięć poprzedzających kryzys, życie nową świadomością

Tabela 1. Porównanie modelu Wallasa z modelem BSV.

⁹ D. Batson, P. Schoenrade, L. Ventis, *Religion and the Individual: Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York 1993, s. 104.

Analogie między przedstawionymi koncepcjami są dobrze widoczne. W podobny sposób, korzystając z osiągnięć Wallasa i Batsona, również J. Koziński wyodrębnia cztery etapy rozwiązywania problemów religijnych.¹⁰

- (1) Powstanie problemu egzystencjalnego
 - pytania egzystencjalne mogą być wynikiem dwóch postaw wobec świata. Gdy człowiek cierpi i nie może zrozumieć tego, co go spotyka, zaczyna zastanawiać się nad sensem życia. W takiej sytuacji mogą powstawać pytania natury religijno-metafizycznej, które wymagają produktywnego myślenia. Jednak podobne problemy mogą się pojawiać, gdy człowiek zaspokoili już wszystkie potrzeby społeczne i witalne, gdy zauważa, że jednak ciągle czegoś mu brakuje.
- (2) Proces rozwiązywania problemu
 - różny w zależności od typu problemu religijnego i struktury umysłu człowieka (może być ciągły i systematyczny lub nieciągły i skokowy).
- (3) Iluminacja: nowa wizja życia
 - po pewnym czasie świadomego lub nieświadomego myślenia człowiek jest w stanie odpowiedzieć na dręczące go pytania. Często ta odpowiedź przychodzi nagle jako pewnego rodzaju olśnienie – iluminacja.
- (4) Nowy sposób życia
 - zdarza się, że znalezienie odpowiedzi na dręczące człowieka pytania zmienia całkowicie sposób życia. Kończą się związane z wewnętrznym kryzysem konflikty. Człowiek inaczej postrzega swoje miejsce w życiu, w społeczeństwie, z innej perspektywy patrzy na sprawę wiary.

KRYTYKA MODELU BATSON–SCHOENRADE–VENTIS

Wobec koncepcji Batson–Schoenrade–Ventis krytyczne stanowisko zajęli inni amerykańscy psychologowie Edwards i Lowis. Choć doceniali jej badawczą wartość, to jednak wysunęli kilka zarzutów, mających poka-

¹⁰ Por. J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga*, PWN, Warszawa 1991, s. 78 n.

zać braki modelu i wskazać ewentualne kierunki jego modyfikacji. Dyskutowane kwestie dotyczą: (1) pytania o adekwatność przedstawionych etapów doświadczenia religijnego, (2) związku stadiów zaproponowanych przez BSV z etapami procesu myślenia kreatywnego, (3) niewystarczającej jasności i precyzji przy charakterystyce każdego poziomu (zwłaszcza drugiego – poddania), (4) pytania o zasadność opisywania, za pomocą zaproponowanego modelu, tak szerokiego zjawiska, jakim jest doświadczenie religijne.¹¹ W oparciu o uprzednio przedstawione nieścisłości krytycy zaprezentowali swoją własną koncepcję.

Pierwszy punkt krytyki dotyczy adekwatności modelu Batson–Schoenrade–Ventis. Pytanie, czy w ogóle możliwe jest opisanie zjawiska doświadczenia religijnego, jest w pełni uzasadnione. Gdy za Jamesem przyjmiemy, że jedną z cech doświadczenia mistycznego jest krótkotrwałość (*transiency*), można mieć wątpliwości, czy jakkolwiek charakterystyka tego stanu oddaje w pełni jego istotę. Co prawda, doświadczenie mistyczne jest jedynie rodzajem doświadczenia religijnego, jednak gdy potraktujemy nieetrwałość jako cechę charakterystyczną dla doświadczenia religijnego w ogóle, możemy stwierdzić, iż wyklucza ona możliwość stworzenia jakiegokolwiek adekwatnego opisu tego typu zjawiska.¹²

Mimo iż krytycy uznają podział doświadczenia religijnego na etapy za uzasadniony, to jednak zastanawiają się, czy do pełnego opisu doświadczenia religijnego konieczne są aż cztery stadia. Mimo iż taka liczba etapów jest odpowiednia przy charakterystyce procesu rozwiązywania problemów, to wcale nie musi tak być w przypadku doświadczenia religijnego. Ponadto Wallas w *The Art of Thought* niewiele mówi o czwartym stadium i sądzi się nawet, że gdyby opublikował swoją pracę dziesięć lat później (gdzie znana już była zasada nieoznaczoności Heisenberga i prace Gödla), w ogóle pominąłby stadium weryfikacji.¹³

Gdy zdecydujemy się przyjąć model Batson–Schoenrade–Ventis bezkrytycznie, musimy się zgodzić, że cały proces doświadczenia powinien się zakończyć czwartym etapem – rozwiązaniem problemów, naszkicowanych przez wcześniejszy kryzys-egzystencjalny. Dobrym przykładem, potwierdzającym te intuicje, jest zjawisko chrześcijańskiego nawrócenia. Rozpoczynając od (1) poczucia winy, poprzez (2) wątpliwość w skuteczność podejmowanych wysiłków, dochodzimy do (3) uświadomienia sobie zbaw-

¹¹ Por. A. Edwards, M. Lowis, *The Batson-Schoenrade-Ventis Model of Religious Experience: Critique and Reformulation*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 11 (2001), s. 217.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, s. 219.

czej miłości Chrystusa i (4) życia tym przekonaniem. Jednak możliwość wejścia w nowy etap religijności nie jest zjawiskiem koniecznym, dlatego, by uniknąć ewentualnych nieporozumień, Edwards i Lowis odrzucają stadium weryfikacji. Nie znaczy to jednak, że doświadczenie religijne nie daje odpowiedzi na nurtujące nas pytania. Może się zdarzyć, że konkretne przeżycie przyniesie spokój wewnętrzny, lecz chociaż takie wypadki mogą pomóc w rozumieniu doświadczenia religijnego, należy je traktować jako sporadyczne i nie dokonywać uogólnień na ich podstawie.

Edwards i Lowis krytykują model Batson–Schoenrade–Ventis za niejasności w charakterystyce poszczególnych stadiów. Kryzys egzystencjalny zdefiniowany jako: niezgodność między tym, co jest, a tym, co ktoś uważa, że powinno być w jego relacji z innymi lub stosunku do życia czy śmierci¹⁴ nie dotyka w stopniu wystarczającym problemu ludzkiej grzeszności. Inne słabości autorzy widzą w braku wyczerpującego odniesienia do problemów moralnych i niewystarczający ich opis oraz nieadekwatne określenie drugiego etapu – termin poddanie nie oddaje w pełni jego specyfiki. W różnych religiach, zwłaszcza podczas doświadczenia mistycznego, doświadczający dokonują wyrzeczenia się tego, co doczesne, dlatego Edwards i Lowis proponują, by nazwać to stadium wyrzeczeniem się (*renunciation*).

Ostatnia wątpliwość Edwardsa i Lowisa dotyczy wszechstronności modelu, czyli możliwości stosowania go do opisu różnorodności i szerokiego zakresu doświadczenia religijnego. Główne pytania dotyczą: możliwości zastosowania modelu w innych kulturach, jego odniesienia do doświadczeń negatywnych (np. opętania) oraz stopnia działania na zmysły, uczucia i poznanie. Można stwierdzić, że mocną stroną modelu Batson–Schoenrade–Ventis jest możliwość odniesienia go do różnych kultur i religii. Podając przykłady potwierdzające te intuicje, możemy odwołać się m.in. do: chrześcijaństwa (św. Paweł, św. Augustyn, św. Teresa z Avila), islamu (Malkolm X), buddyzmu (Budda), transcendentalizmu (Thoreau).¹⁵ Model zaproponowany przez BSV jest więc zarówno „między-kulturowy”, jak i „między-wyznaniowy” i możliwy do zastosowania również w przypadkach dezintegrujących przeżyć.

Podstawową słabością krytykowanej koncepcji jest jej nadmierna koncentracja na czynniku poznawczym, który determinuje komponenty uczuciowe i zmysłowe. W adekwatnym modelu doświadczenia religijnego powinny być uwzględnione jeszcze dwa inne składniki – uczucia i emocje.

¹⁴ Tamże, s. 222.

¹⁵ Por. tamże, s. 223.

Ostatecznie można stwierdzić, że krytyka przeprowadzona przez Edwardsa i Lowisa opiera się więc głównie na następujących stwierdzeniach: (1) jest możliwa analogia między modelem Wallasa a doświadczeniem religijnym, jednak tylko trzy pierwsze stadia określone przez Wallasa znajdują swoje odpowiedniki w doświadczeniu religijnym, (2) trzeba poświęcić więcej uwagi opisowi każdego stadium, zwłaszcza drugiego, (3) należy bardziej skoncentrować się na roli czynnika uczuciowego.

MODYFIKACJA MODELU BATSON–SCHOENRADE–VENTIS

Próba znalezienia odpowiedzi na wyżej wymienione zarzuty doprowadziła Edwardsa i Lowisa do przedstawienia własnego modelu doświadczenia religijnego.

Ważną konsekwencją krytyki jest podkreślenie znaczenia czynnika uczuciowego i aspektów moralnych. Edwards i Lowis proponują uzupełnić model koncepcją *superego*, zaproponowaną kiedyś przez Freuda. Pomysł mający swoje korzenie w psychoanalizie może prowadzić do nieporozumień, dlatego, by uniknąć niepotrzebnych skojarzeń, Edwards i Lowis proponują nowe rozumienie terminu *superego*. Swój pomysł opierają na koncepcji Haartmana, który wprowadził pojęcie *pozytywnego superego* – skoncentrowanego na samoocenie i moralnych nakazach.¹⁶

Jak ma wyglądać nowy model doświadczenia religijnego? Edwards i Lowis zaproponowali następującą koncepcję. Etap pierwszy proponują nazwać świadomością aktywności *superego* (*consciousness of superego activity*), rezygnując z określenia kryzys egzystencjalny¹⁷. Jest to początek każdego doświadczenia religijnego, który charakteryzuje świadomość moralna (badania pokazują, że większość doświadczeń tego typu poprzedza moralna niepewność) – jako przykład podano postać i słowa Izajasza: Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Jahwe Zastępów (Iz 6,5). Wydaje się całkiem prawdopodobne, że w wielu doświadczeniach religijnych i mistycznych podobny niepokój czy niepewność powodowane są napięciem między aktualną postawą człowieka a jego oczekiwaniami. Przykład Izajasza ponadto uświadamia wspólnotowy charakter napięcia moralnego – w swoim doświadczeniu grzeszności prorok nie odcina się od innych, lecz identyfikuje się z ludem. Napięcie moralne

¹⁶ Por. tamże, s. 225 n.

¹⁷ Por. tamże, s. 226.

może być więc rozważane również jako rozbieżność między wyznawanymi ideałami a postawą danej grupy czy wspólnoty.

Gdy wątpliwości pojawiające się na pierwszym etapie zaczynają dominować nad dotychczasowym światopoglądem jednostki, człowiek próbuje w jakiś sposób na nie odpowiedzieć, określić własne stanowisko oraz odnaleźć się w ambiwalentnych uczuciach. W tym celu bardzo często przyjmuje ascetyczną postawę, mającą w jakiś sposób oczyścić myśli i wskazać drogi rozwiązywania problemów. Taka postawa może się wyrażać długotrwałym postem czy uczestnictwem w pielgrzymkach, wymagających dużego wysiłku fizycznego i wyrzeczenia się przyjemności. Takie zachowanie, charakterystyczne zwłaszcza dla mistyków, jest traktowane jako drugie stadium doświadczenia religijnego – Edwards i Lowis proponują go nazwać wyrzeczeniem się (*renunciation*). Sądzą, że takie określenie, zgodne z językiem używanym przez mistyków, wskazuje na jednoznaczny charakter stadium – względne porzucenie dóbr tego świata.

Kolejną kwestią, odróżniającą model Edwardsa i Lowisa od poprzednich koncepcji, jest, wcześniej wspomniane, odwołanie do pojęcia *superego*. Wydawać by się mogło, że model oparty na założeniach koncepcji *superego* wymyka się empirycznym badaniom. Mimo że możemy dostrzec to, co dzieje się na poziomie świadomym, trudno obiektywnie mówić o tym, co dzieje się w ludzkiej podświadomości. Mimo to Edwards i Lowis uważają, że w momencie, gdy pozytywne treści ukryte w podświadomości przejdą na poziom świadomości, mamy do czynienia z trzecim – ostatnim etapem doświadczenia religijnego – nowym spojrzeniem (*new vision*). To przejście może być ułatwione bądź przyspieszone przez czynniki zewnętrzne, zwłaszcza o zabarwieniu religijnym czy moralnym.

Przedstawiona wyżej koncepcja doświadczenia religijnego ma duże znaczenie badawcze, gdyż nasuwa pewne przypuszczenia, które mogą być weryfikowane przez badania empiryczne. Można na przykład wysunąć pogląd, iż doświadczenie religijne często przybiera formę imperatywów moralnych. Przykładem może być wspominany przez autorów Dekalog, który jako zbiór praw i zasad moralnego postępowania jest wynikiem doświadczenia przez Mojżesza obecności Boga.

Autorzy wnioskują, że im dłuższy i bardziej intensywny będzie okres wyrzeczenia się, tym jest większe prawdopodobieństwo, że następujący po nim etap nowego spojrzenia będzie bardziej bogaty w moralne przemyślenia. Przykładem potwierdzającym to przypuszczenie jest życie Buddy. Zanim sformułował „Cztery szlachetne prawdy” nie potrafił odnaleźć sposobu, który pozwoliłby mu wyzwolić się z cierpienia. Pościł przez długi czas, prowadząc skrajnie ascetyczny tryb życia, i dopiero, gdy uświa-

domił sobie, że droga do wyzwolenia nie prowadzi przez wyrzeczenie, lecz przez medytację – doznał oświecenia i sformułował cztery zasady buddyzmu. Trzy pierwsze (o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o wyzwoleniu z cierpienia) są raczej psychologicznym spojrzeniem na człowieka niż systemem moralnym, czwarta prawda natomiast jest rozwiniętym wskazaniem moralnym, pokazującym, jak postępować, by osiągnąć wyzwolenie. Ma ona postać ośmiorakiej ścieżki prowadzącej do odpowiedniej: wiedzy, postawy, mowy, postępowania, zarobkowania, wysiłku, uwagi, opanowania.¹⁸

Przemianę życia Buddy można przeanalizować przy pomocy modelu Edwardsa i Lowisa i przedstawić w następujący sposób: *stadium pierwsze*: pojawienie się pytań dotyczących cierpienia i możliwości wyzwolenia z niego, *stadium drugie*: poszukiwanie możliwości wyzwolenia od cierpienia w ascezie – (na poziomie świadomym, podczas gdy w podświadomości konstyтуują się inne rozwiązania), *stadium trzecie*: wzory myślenia z podświadomości przedzierają się do świadomości, Budda doznaje oświecenia i formułuje cztery zasady.

By uniknąć zarzutu utrzymującego, że model odnosi się tylko do religii Wschodu i by ukazać jego wszechstronność i adekwatność, autorzy przytaczają również starotestamentalną postać Daniela, którego przeżycia również przechodziły przez kolejne stadia. Obawa przed wymaganiami moralnymi prowadzi go do (1) napięcia i walki wewnętrznej: (...) prawdą jest słowo i wielkim uciskiem; on przeto skupił uwagę na słowie objawionym (Dn 10,1). Następnie przychodzi (2) stadium odrzucenia, które trwa trzy tygodnie: W owym czasie ja Daniel spędziłem w smutku trzy tygodnie. Nie jadłem smacznych potraw, mięso i wino nie weszły do moich ust i nie namaszczałem się przez całe trzy tygodnie (Dn 10,2-3). Potem w (3) nagłym olśnieniu Daniel jest gotowy do przyjęcia nakazów: I rzekł do mnie – Danielu, mężu umiłowany! Uważaj na słowa, które mówię do ciebie i wstań, gdyż teraz jestem posłany do ciebie. A kiedy mówił do mnie wstałem drżący (Dn 10,11).

Wydaje się, że rzeczywiście powyżej opisywany model można z powodzeniem stosować do opisu doświadczeń religijnych występujących w różnych kulturach i religiach. Należy jednak pamiętać, co zaznaczają Edwards i Lowis, że model ten nie powinien być traktowany jako „dogmat”, ale

¹⁸ Por. *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, tłum. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 222-235.

jako reguła metodologiczna, mająca służyć lepszemu rozumieniu i badaniu doświadczenia religijnego.

Koncepcja Edwardsa i Lowisa nie jest oczywiście jedynym modelem próbującym opisać doświadczenie religijne, jednak porównując różne sposoby analizy zjawiska, możemy zauważyć wiele podobieństw i analogii. W celu lepszego ich ukazania, różne sposoby opisywania doświadczenia religijnego przedstawiono w tabeli 2.

Etap	MODEL BATSON-SCHOENDRADÉ-VENTIS doświadczenie religijne	KONCEPCJA EDWARDSA I LOWISA doświadczenie religijne	EVELYN UNDERHILL doświadczenie mistyczne
1	kryzys egzystencjalny zadawanie trudnych pytań	świadomość aktywności <i>Superego</i> świadomość moralna i moralna niepewność	przebudzenie
2	poddanie pojawia się poczucie zagubienia	wyrzeczenie rezygnacja z dóbr doczesnych	oczyszczenie
3	nowe spojrzenie zmiana poglądu na otaczającą rzeczywistość	nowe spojrzenie uświadomienie sobie pozytywnych (moralnych) aspektów samorozwoju	oświecenie
4	nowe życie zmiana stosunku do życia i zmiana samego życia	-----	-----

Tabela 2. Zestawienie różnych modeli doświadczenia religijnego.

PODSUMOWANIE

Zaprezentowany wcześniej nowy model doświadczenia religijnego, proponowany przez Batsona, Schoenrade i Ventisa, a potem zmodyfikowany przez Edwardsa i Lowisa, jest kolejną próbą uchwycenia tego, co istotne w doświadczeniu religijnym.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że koncepcja doskonale nadaje się do opisu tego zjawiska, zwłaszcza że przykłady podane przez autorów niezbitnie potwierdzają adekwatność modelu. Jednak dokładniejsza analiza poszczególnych jego stadiów oraz zapoznanie się ze słowami krytyki może nasunąć pewne wątpliwości.

Wydaje się że naukowcy stosują głównie podejście nomotetyczne, starając się wydobyć z doświadczenia religijnego cechy jak najbardziej powszechne i ogólne, które można by odnosić do każdego zaobserwowanego przypadku. Jednak przedstawiona krytyka i głębsza analiza poszczególnych przykładów sugerują elementy podejścia idiograficznego, skupionego na przeżyciach specyficznych, skrajnych i indywidualnych.

Cechą charakterystyczną zaprezentowanych koncepcji jest przede wszystkim stadialność. We wszystkich wymienionych modelach pojawiają się kolejne etapy, choć przez różnych naukowców różnie są definiowane. Istotne jest pytanie, czy w ogóle możemy w ten sposób opisywać doświadczenie religijne – jest ono przecież w dużej mierze subiektywne i, co się z tym wiąże, trudne do przekazania. Innym zarzutem wydaje się być wspomniana wcześniej skrajność prezentowanych przypadków oraz problem dokonywania uogólnień w oparciu o badania dotyczące specyficznych jednostek.

Złożoność procesu, jakim jest doświadczenie religijne, sprawia duże trudności w jego opisie i usystematyzowaniu. Czy to nowe spojrzenie jest bardziej trafne od wcześniejszych koncepcji i czy prowadzi do arbitralnych rozstrzygnięć? Jak zaznaczają autorzy i krytycy, choć każda nowa koncepcja nie pretenduje do tego, by być jedynie uprawnioną, to jednak pozwala spojrzeć pod innym kątem na ludzkie doświadczenia, tym samym poszerzając i systematyzując naszą wiedzę o człowieku i otaczającym go świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Batson D., Schoenrade P., Ventis L., *Religion and the Individual: Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York 1993.
- Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań 2000.
- Edwards A., Lewis M., *The Batson – Schoenrade – Ventis Model of Religious Experience: Critique and Reformulation*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 11 (2001), s. 215-234.
- Kozielecki J., *Z Bogiem albo bez Boga*, PWN, Warszawa 1991.
- Król J., *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne”, t. VII, nr 2, Lublin 2004.
- Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1995.
- Plużek Z., *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym. Interpretacja psychologiczna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Homo medians IV, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 255-264.
- Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, tłum. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.

Summary

The paper shows some chosen conceptions of religious experience that had been presented by American authors Baston, Schoenrade and Ventis, and then criticized by Edwards and Lewis.

After short introduction that outlines the complex problem of religious experience, the new model and its critique is given. Analyses are mainly focused on the structure and dynamics of religious experience.

The first part presents the main assumptions of the stage-model of religious experience presented by Batson, Schoenrade and Ventis. The main point of their work concerns four stages used in characterization of the model (existential crisis, self-surrender, new vision, new life).

In the second and third part some critique and reformulation of the previous model is given. The authors of revised model, Edwards and Lewis, claim that it is more comprehensive and offers greater precision than the previous one. It differs in: (1) its use of three rather than four stages (consciousness of superego activity, renunciation, new vision), (2) emphasis on affect as well as on cognition, (3) its reference to moral issues.

Presented conceptions show some psychological aspects of religious experience and lead to conclusion that some further research on this issue should be carried out.

BEATA KOLEK, doktorantka w Katedrze Psychologii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie. W obszarze jej zainteresowań naukowych znajduje się filozofia i psychologia religii oraz tanatopsychologia.

HUBERT BOŻEK

PAUL RICOEUR: DROGI ROZUMIENIA WIARY

Paul Ricoeur (1913–2005) należy do ścisłego grona klasyków współczesnej filozofii, a zarazem do najbardziej oryginalnych myślicieli z kręgu kultury chrześcijańskiej. Jego bogata spuścizna naukowa, licząca kilkadziesiąt książek i kilkaset artykułów, jest źródłem inspiracji nie tylko dla filozofów; pozostaje ona przedmiotem zainteresowania ze strony przedstawicieli rozlicznych dyscyplin akademickich: poczynając od psychoanalizy, aż do teorii literatury czy egzegezy biblijnej. W tym niewielkim szkicu nie podejmuję się próby tworzenia jakiegś pośpiesznej syntezy twórczości Ricoeura, w jej miejsce proponuję krótki namysł nad pewnym – ważnym dla samego Autora *Symboliki zła* – problemem rozumienia wiary.¹ Idąc śladem jego myśli, pragnę jednocześnie wskazać pewien horyzont refleksji, w którym wedle mojego przekonania da się twórczo (choć nie bezkrytycznie) wykorzystać wyniki wieloletnich badań Ricoeura nad wiarą i rozumieniem, wykorzystając w taki sposób, aby stały się inspiracją oferującą nowe spojrzenie na problemy nurtujące wielu z nas.²

¹ Syntezę taką oferuje znakomita książka Marka Drwięgi *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998; por. też M. Bugajski, *Historiografia i czas: Paula Ricoeura...*, Poznań 2002.

² Moje rozważania nad problemem rozumienia wiary pragnę zasadniczo ograniczyć do wczesnej fazy rozwoju myśli Ricoeura poprzedzającej zwrot w obrębie jego

Prezentacja problematyki Ricoeurowskiego rozumienia wiary, stanowiącej treść niniejszego artykułu, przebiega poprzez trzy etapy. W pierwszej części swoich rozważań pragnę omówić pewną sytuację historyczną, w jakiej znalazła się współczesna filozofia, określającą kontekst, w którym pragnę rozpatrywać filozoficzne stanowisko Ricoeura; w części drugiej mam zamiar wskazać, w jaki sposób jego filozofia hermeneutyczna podejmuje wyzwanie stojące przed myślą współczesną, poruszając się przy tym w obrębie pewnego paradygmatu rozumienia, który określam jako paradygmat „wysiłku istnienia”; w trzeciej i ostatniej części zamierzam zająć się pytaniem o to, jak filozofia wiary Ricoeura wpisuje się w zakreślony wcześniej paradygmat interpretacyjny oraz jakie perspektywy otwiera ona przed myśleniem poszukującym zrozumienia wiary.

1. MILCZĄCY ŚWIAT

Filozoficzna refleksja Ricoeura przypada na pewien moment dziejowy, którego charakterystycznym rysem jest zapomnienie *sacrum*, wyrzucenie świata z owej delikatnej i mocno z nim zrośniętej otoczki sensu, w jaki przyoblekają go religijny symbol i mit:

Zapomnieniu uległy hierofanie, w zapomnieniu popadły znaki *sacrum*, człowiek utracił poczucie przynależności do *sacrum*. Zapomnienie to, jak wiemy, jest odwrotną stroną ogromnego i wzniosłego zadania, jakim jest wykarmienie ludzkości i zaspokojenie potrzeb poprzez ujarzmianie przyrody techniką o ogólnoziemskim zasięgu. Niejasna świadomość tego zapomnienia każe nam właśnie zabrać się do przywracania mowie jej nie okrojonej postaci. W czasach, kiedy nasz język staje się coraz bardziej językiem ścisłym i jednoznacznym, (...) pragniemy na nowo wypełnić mowę jej bogactwem, chcemy ponownie wesprzeć się na jej pełni.³

filozofii datujący się na lata 70. XX w. i związany z zainteresowaniem analityczną filozofią języka. Swój wybór opieram na przekonaniu, iż zasadniczy kierunek jego intelektualnych poszukiwań, w tej mierze, w jakiej dotyczą one interesującej mnie problematyki, został już wyznaczony w latach 50. i 60. ubiegłego stulecia. W miarę możliwości, jakie daje mi niniejszy artykuł, postaram się jednak wskazać na pewną interesującą perspektywę badawczą, którą, według mnie, otwierają przed filozofią wiary późniejsze refleksje Ricoeura, mające swą teoretyczną podstawę w wydanej w 1990 roku książce *Soi-même comme un autre* (wydanie polskie: *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005).

³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia* (w skrócie *Symbol...*), w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 59.

Powyższa diagnoza ukazuje współczesność jednocześnie jako czas zapomnienia *sacrum* i czas zubożenia mowy. Zarazem jednak w przywołanym stwierdzeniu zawiera się już coś z nadziei wskazującej drogę wiodącą ku przezwyciężeniu konstатовanego przezeń kryzysu naszych czasów.

Świat wyzuty z *sacrum* jest światem milczącym, światem, w którym miarą sensu staje się użyteczność techniczna, domagająca się od mowy jednoznaczności i precyzji. Owa technicyzacja języka osiągana jest za cenę jego oderwania od nasyconej symboliką mowy zastanej; czy szerzej: od wieloznaczności języka naturalnego, niosącej w sobie możliwość otwarcia na objawienie sensu, czyli eksplikację naszego egzystencjalnego doświadczenia w przestrzeni ludzkiej mowy (pytanie o to, w jakim sensie owa wieloznaczność jest warunkiem możliwości takiego objawienia, podejmuję wraz z Ricouerem w dalszej części moich rozważań). Język, jakim – w coraz większym stopniu – posługuje się współczesny dyskurs rzeczywistości, język nauki i logiki, jest językiem *par excellence* sztucznym. Jego ścisłość jest pochodną normatywnej teorii znaczenia, zgodnie z którą każda ambiwalencja w obrębie pola semantycznego jest oznaką epistemologicznej niepoprawności. Teoria ta podporządkowana jest logice argumentacji, która wymaga, aby każde wyrażenie – noszące nie bez powodu nazwę „symbolicznego” – można było zastąpić dowolnym innym, przy zachowaniu formalnej poprawności konstrukcji zdaniowej (co zakłada, iż wyrażenie to ma jednoznacznie zdefiniowany sens – w przeciwnym razie całości zdania nie można by przypisać wartości logicznej). Zdaniem autora *De L'interprétation* ów logiczny formalizm stanowiący, zgodnie z aspiracjami współczesnej nauki, wzorec poprawności wszelkich aktów językowych, przesądza o „wyjałowieniu” ludzkiej mowy, nade wszystko zaś sprawia on, iż poza obszarem refleksji pozostaje cała sfera ludzkiego egzystencjalnego doświadczenia, która nie daje się wysłowić za pomocą wyrażeń jednoznacznych.⁴

W tym właśnie znaczeniu świat współczesnego człowieka – w stopniu, w jakim jego granice zakreśla świadomość naukowa – spowity jest milczeniem. Jednak czy milczenie to jest czymś nieodwołalnym? Czy istnieje jakiś sposób na to, aby rzeczywistość odsłoniła przed nami swój sens? Próba odpowiedzi na te pytania zdaje się być filozoficzny program Ricoeura; program refleksji, która interpretuje po to, aby przyswoić sobie utracony sens.

⁴ P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, „Studia Filozoficzne”, nr 9 (250), 1986, s. 157 n. (w skrócie: *Interpretacja...*).

Taki jest historyczny punkt wyjścia filozofii autora *Konfliktu interpretacji*.

Pewnym odzwierciedleniem zarysowanej powyżej sytuacji jest, na gruncie współczesnej filozofii, upadek myślenia metafizycznego w jego klasycznej postaci – świat nie objawia już śladów boskiej obecności, dających się z niego wyabstrahować w postaci rozumnych praw, czy też pewnej racjonalnej struktury rzeczywistości. Wiąże się to z nadaniem pełni praw aktywnemu i autonomicznemu podmiotowi w obrębie dyskursu filozoficznego.⁵ Od czasów Kartezjusza, a w sposób bardziej jeszcze wyraźny od Kanta, myślenie filozoficzne poszukujące prawdy rzeczywistości skupia się na analizie ludzkiego podmiotu jako możliwego źródła jej sensu. Odkrycie podmiotowości dla badań filozoficznych jest odwrotną stroną niemożności dotarcia do świata rzeczy samych w sobie. Aktywny podmiot, odkrywając swoją poznawczą i twórczą autonomię, nie jest w stanie postrzegać rzeczywistość inaczej niż poprzez swoje własne idee i kategorie. Sprawia to, że rzeczywistość w jej bezpośredniości, w swym „po prostu”, staje się dla człowieka niedostępna (lub też jej niedostępność staje się jawna), jest czymś, co dopiero domaga się odsłonięcia, nie daje się uchwycić wprost.

W pewnym sensie zwięźczeniem tego nurtu filozoficznej refleksji, który poszukuje śladów (czy też warunków możliwości) sensu i prawdy w dziedzinie ludzkiej podmiotowości, a zarazem próbą jego przekroczenia jest fenomenologia Edmunda Husserla. Jest jego zwięźczeniem, gdyż zasadniczy kierunek jego filozoficznych poszukiwań pozostaje ten sam: przedmiotem refleksji jest dla niego w pierwszym rzędzie ludzka świadomość. Z drugiej strony, podejmując badania nad świadomością, stara się on jednak oczyścić ją z wszelkich naleciałości, nawyków myślowych, przemilczanych założeń, które przesłaniają jej rzeczywistość w jej wymiarze źródłowym, w jej niewzruszonej prawdzie i oczywistości. Dotyczy to przede wszystkim spontanicznie przyjmowanej przez ludzi tezy o niezależnym od naszej świadomości istnieniu świata. Nie chodzi tu bynajmniej o zaprzeczenie istnienia świata obiektywnego, a jedynie o „wzięcie go w nawias”, po to, by móc odzyskać go w pełni jego realności, na gruncie analizy fenomenów, które jawią się czystej, transcendentalnej świadomości. Jednocześnie sam świat zostaje zredukowany do „zawartości idei”, które sta-

⁵ Kwestią osobną, choć ściśle z tym powiązaną, jest problem pozbawienia ludzkiego rozumu wartości sakralnej, pojmowanej jako swoista epifania boskości, z czym mamy do czynienia bodaj już u Tomasza z Akwinu – por. P. Tillich, *Dwa typy filozofii religii*, „Znak”, nr 4/94.

nowią przedmiot badania w obrębie świadomości transcendentalnej. Postępowanie to nosi łączną nazwę redukcji fenomenologicznej. Ambicje Husserla są z gruntu maksymalistyczne. Fenomenologiczny projekt ma w swym zamierzeniu doprowadzić do ostatecznej konsekwencji Kartezjański program radykalnego wątpienia, zmierzający do uchwylenia absolutnie pierwotnej i niepowątpiewalnej intuicji w obszarze poznania, stanowiącej fundament wszelkiej nauki i obiektywności. Redukcja fenomenologiczna okazuje się jednak nieprzekraczalna. Bezpośredniość prawdy, której poszukuje fenomenologia, o ile w ogóle może stać się treścią świadomości, dana jest wyłącznie jako jej subiektywna wartość. Fenomenologia Husserla wbrew jego najlepszym intencjom wyraźnie, i bodaj nieuchronnie, zmierza w stronę idealizmu.

Odpowiedzią na ten radykalny program badań filozoficznych, a przynajmniej próbą uniknięcia jego idealizujących implikacji jest współczesna postać filozofii hermeneutycznej, zaś do grona jej najwybitniejszych przedstawicieli, obok Martina Heideggera i Hansa Georga Gadamera, zaliczyć należy również Paula Ricoeura, będącego bohaterem moich rozważań.

Odrzucając maksymalistyczne roszczenia Husserlowskiej fenomenologii, filozofia hermeneutyczna nie stara się pozbyć wszelkich założeń, by odkryć niewzruszone źródło pewności w świadomości transcendentalnej, lecz interpretować i rozumieć rzeczywistość w zgodzie z własnymi założeniami, w myśl zasady koła hermeneutycznego. W pewnym uproszczeniu zasada ta sprowadza się do stwierdzenia, iż myślenie człowieka, w szczególności zaś refleksja filozoficzna, nigdy nie jest zawieszona w epistemologicznej i aksjologicznej próżni, która umożliwić miałaby rzekomo dostęp do tego, co rzeczywiste w jego bezpośredniości. Myślenie, zgodnie z tą zasadą, nie ma charakteru linearnego, lecz kolisty, w tym sensie, iż to, co stanowi zagadnienie refleksyjnego namysłu i jego niewiadomą, jest jednocześnie współ-wyznaczone przez sam sposób ich sformułowania. To zaś, jak myślenie stawia swoje problemy, jest sprawą kultury, żywionych przekonań i indywidualnej wrażliwości, wreszcie świadomych decyzji co do tego, w jaki sposób usiłujemy sformułować interesującą nas kwestię. Refleksja jest tutaj pojmowana jako chwytliwy i obarczony ryzykiem proces interpretacji rzeczywistości, poprzez odsłonięcie i eksplikację tego, co tkwi już niejako u podstaw samego aktu zapytywania.

Podstawowym założeniem tak pojmowanej refleksji filozoficznej – zarazem też czymś w rodzaju „metafizycznego minimum”, które przyjmuje – jest to, iż rzeczywistość (być, życie...) poddaje się rozumieniu, że

sens, który podlega interpretacji, jest w niej w pewien sposób „zawarty”. Znaczy to: hermeneutyka wierzyć musi, iż stosowane przez nią – i ukształtowane przez filozoficzny dyskurs – pojęcia nie natrafiają na ontologiczną próżnię, lecz celują w pewną rzeczywistość (w mocnym, metafizycznym tego słowa znaczeniu), której sens wydobyć można wszak jedynie na drodze pośredniego refleksyjnego namysłu. Racją jej uprawiania jest to, iż ów sens nie jest dany wprost, nie pozwala się uchwycić w akcie prostej intuicji, lecz – by posłużyć się określeniem Karla Jaspersa – w postaci pewnego „szyfru”, który dopiero domaga się odczytania. Dlatego też zasadniczym problemem refleksji hermeneutycznej staje się wybór odpowiedniego klucza hermeneutycznego, czyli takiej struktury pojęciowej, w której ramach mogłaby ona, w sposób najbardziej adekwatny, wypowiedzieć swoje najgłębsze intuicje. Ów klucz hermeneutyczny, czy też paradygmat rozumienia, przesądza o charakterze całego przedsięwzięcia interpretacyjnego, o jego sukcesie bądź ewentualnej porażce.

2. PARADYGMAT „WYSIŁKU ISTNIENIA”

Jednym z głównych punktów odniesienia dla hermeneutyki Ricoeura – przynajmniej w jej wczesnej postaci – jest filozofia fenomenologiczna Husserla. Husserl w swej fenomenologii redukuje świat do pola znaczeń, które jawią się w obrębie czystej transcendentalnej świadomości. Ambicją Ricoeura jest odzyskać atuty fenomenologicznej analizy sensu dla badań w ścisłym tego słowa znaczeniu hermeneutycznych. Tym, co przejmuje on od fenomenologii, jest jednak nie tylko sama właściwa jej metoda analizy filozoficznej, lecz także teza, zgodnie z którą teoretyczna refleksja nad światem jest próbą odczytania jego sensu. W przeciwieństwie jednak do Husserla ów sens, który miał być odsłonięty jako niewzruszenie pewna dana czystej świadomości (czy też, mówiąc innym językiem: pewna bezpośrednio oczywista treść idealna ujawniająca się w polu świadomości oczyszczonej fenomenologiczną redukcją), jest dlań problemem, domaga się trudnej krytycznej interpretacji. Interpretacja ta nie rości sobie pretensji do ustanowienia ostatecznej pewności, jest jedynie próbą myślenia, którą podejmuje zanurzony w świecie człowiek pragnący zrozumieć ów świat i samego siebie.

Zarys tego filozoficznego przedsięwzięcia, które określa on jako próbę dokonania „szczepu problemu hermeneutycznego na fenomenologii”, przedstawia pochodzący z 1968 roku artykuł zatytułowany *Egzystencja i her-*

*meneutyka*⁶. W eseju tym Ricoeur omawia dwie drogi, na których możliwe jest dokonanie takiej adaptacji – drogę krótką, jaką kreśli Heidegger w ramach swojej „ontologii rozumienia”, oraz długą i okrężną, którą pragnie podążać on sam.

Heideggerowska ontologia rozumienia opiera się na odwróceniu klasycznej problematyki interpretacji filozoficznej. Jej punktem wyjścia nie jest już wstępne epistemologiczne pytanie o to, pod jakimi warunkami podmiot ludzki może interpretować i rozumieć rzeczywistość, lecz pytanie plasujące się od razu na poziomie ontologii: czym jest ten byt (*Dasein*), którego rozumienie jest sposobem istnienia?⁷ Zdaniem Ricoeura spojrzenie, jakie oferuje ontologia rozumienia, jest cenne, gdyż od razu dostrzega ona istotowy związek rozumienia z egzystencją, której analityką (uprawianą w *modi* fenomenologicznym) pragnie być. Z drugiej strony jednak zauważa on, że ontologia rozumienia wikła się w pewną poważną trudność natury metodologicznej. Owa trudność zasadza się na tym, iż rozumienie, które jest wynikiem analityki *Dasein*, jest tym samym, dzięki któremu ów byt rozumie samego siebie.⁸ A zatem – choć Ricoeur nie dopowiada tego w sposób wyraźny – uznać należy, że Heidegger popełnia błąd *petitio principii*, którego uniknąć można w tym kontekście, choć wykraczając już poza jego perspektywę, jedynie poddając owo rozumienie pewnej kwalifikacji określającej przemianę jakościową, która zachodzi w jego obrębie.

Jest to właśnie rozwiązanie, na które decyduje się Ricoeur. Aby rozumienie mogło uniknąć zastrzeżeń natury metodologicznej, musi, jego zdaniem, być zapośredniczone w płaszczyźnie semantycznej, na której odkrywa ono inspirującą i – by tak rzec – strukturującą wartość wyrażen wielokształtnych, czyli symbolicznych. Rozumienie siebie staje się w ten sposób rozumieniem siebie poprzez symbole. Zapśredniczenie to nadaje rozumieniu konkretną treść, która ulega eksplikacji, z drugiej strony zaś uwidatnia samą strukturę rozumiejącego samo-odniesienia człowieka jako podporządkowaną czemuś, co autor *De L'interprétation* nazywa logiką „podwójnego sensu”.

Rozważaniami nad naturą symbolu jako struktury sensu wyróżnionej spośród innych pokrewnych struktur znaczących Ricoeur zajmuje się w eseju pod tytułem *Symbol daje do myślenia*, którego fragment cytowałem w pierwszej części mojego artykułu. Fenomenologiczna analiza, czy też

„kryteriologia” symbolu, którą tutaj podejmuję, wyodrębnia charakterystyczny rys wspólny wszystkim symbolom (występującym w sferze religijnej, w marzeniach sennych i w poetyckiej wyobraźni). Rys ten polega na tak zwanej „podwójnej intencjonalności” symbolu. Symbol jawi się jako pewien szczególny znak, który ukazując swój pierwotny sens (dosłowny), wyznacza jednocześnie sens wtórny, nie dający się uchwycić inaczej niż poprzez „życie się” z owym sensem pierwotnym. Inaczej niż w przypadku alegorii, czy tym bardziej wyrażen noszących miano „symbolicznych”, funkcjonujących na gruncie logiki formalnej, pomiędzy elementem znaczącym a sensem, do którego odsyła, nie zachodzi stosunek przekładu. Sens, który objawia symbol, jest już potencjalnie zawarty w elemencie znaczącym, jest „tak jakby” owego sensu pierwotnego (np. wina jest „tak jakby” zbrukaniem, plamą, nieczystością...). Symbol nie jest jednak – co podkreśla autor *Symboliki zła* – znakiem naturalnym (jak np. dym będący znakiem ognia), nie jest też znakiem konwencjonalnym w pełnym tego słowa znaczeniu: tym, co dlań konstytutywne, jest wprawdzie praktyka językowa, jednak praktyka ta pojmowana jest na sposób żywego uczestnictwa w pewnym sensownym uniwersum, czy też w świecie znaczeń, w którym każde z nich pośrednio, i w sposób niearbitralny, odsyła do wszystkich pozostałych. Wiąże się to z faktem, iż symbole nie tyle po prostu objawiają sens, co go współ-objawiają, wskazując poza siebie, na pewien aspekt rzeczywistości (np. symbol drzewa nie jest w stanie wskazać na to, na co wskazuje symbol nieba, choć wzięte razem tworzą pewną całość, tak iż okazują się względem siebie komplementarne).⁹

Podwójna intencjonalność, którą Ricoeur dostrzega w symbolu, sprawia, że daje się on nieustannie twórczo interpretować – poszukując sensu, który objawia symbol, myślenie natrafia na nieprzebrane możliwości, bowiem w żadnej interpretacyjnej wykładni nie daje się zamknąć pełnia sensu, taka bowiem „totalizująca” interpretacja przekreśla z miejsca samą naturę symbolu, pragnąc zeń uczynić wyrażenie jednoznaczne.

W tym miejscu rodzi się jednak wątpliwość: czy w dyskursie filozoficznym jest w ogóle miejsce dla wieloznaczności mowy symbolicznej? Czy wprowadzenie w obszar hermeneutyki takich wyrażen, w ich „nieokrojonej” postaci, nie prowadzi do nieuleczalnej niejasności, która jest zaprzeczeniem ideałów filozofii, tak jak pojmuje się je w naszym kręgu kulturowym? Odpowiedź, jakiej udziela na to Ricoeur, zawiera się w jego projekcie „logiki podwójnego sensu”. (Jej zrab odnaleźć można już u Kanta, jednak autor *Konfliktu interpretacji* nadaje jej nieco szersze znaczenie.)

⁶P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka* (w skrócie *Egzystencja...*), w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 182-203.

⁷Tamże, s. 186.

⁸Tamże, s. 189.

⁹*Symbol...*, s. 61-66.

Logika ta, w przeciwieństwie do domagającej się jednoznaczności logiki symbolicznej, logiki argumentacji, której krótką charakterystykę przytoczyłem we wstępie, nie jest ani dedukcyjna, ani indukcyjna, lecz *transcendentalna*, w tym znaczeniu, iż pozwala na ustalenie – metodą regresywną – pojęć, które zakłada konstytucja pewnego typu doświadczenia i odpowiadającej mu dziedziny przedmiotowej.¹⁰

Jednak zarysowana semantyka wyrażeń symbolicznych, wraz z ujawnioną przezeń „logiką podwójnego sensu”, mimo swej inspirującej mocy, nie jest punktem dojścia, lecz wstępnym etapem rozumienia:

(...) objaśnienia wyłącznie semantyczne dokonywane są na próżno dopóty, dopóki nie pokażemy, że rozumienie wyrażeń wieloznacznych lub symbolicznych jest momentem rozumienia siebie; podejście semantyczne wiąże się w ten sposób z podejściem refleksyjnym. Ale podmiot, który interpretuje siebie, interpretując znaki (...) to byt egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swego życia, że jest już ustanowiony w byciu, nim jeszcze sam siebie ustanowi i należy do siebie. Przez to hermeneutyka odkrywałaby taki sposób istnienia, który od początku do końca polegałby na byciu interpretowanym. Tylko refleksja, obalając samą siebie jako refleksję, może obnażyć ontologiczne korzenie rozumienia.¹¹

Punktem dojścia rozumienia jest więc, podobnie jak w przypadku hermeneutyki Heideggera, pewna ontologia. Jednak droga do tej ontologii jest drogą długą i okrężną.

Etapem pośrednim na tej drodze ku ontologii bytu rozumiejącego jest refleksja wyznaczająca ramy czegoś, co nazwałem paradygmatem „wysiłku istnienia”. Refleksja ta, wychodząc od tego, co objawiają symbole, pragnie dostrzec w nich ekspresję egzystencji, w której sama jest ufundowana.

¹⁰ *Interpretacja...*, s. 158.

Argument, jaki można stąd wyprowadzić na rzecz prawomocności posługiwania się w obrębie dyskursu filozoficznego pojęciami wieloznacznymi, może zatem brzmieć następująco: przywoływanie wyrażeń symbolicznych języka i refleksja nad nimi jest koniecznym warunkiem rozumienia siebie, o ile rozumienie to możliwe jest tylko przy odwołaniu się do takich właśnie wyrażeń. Nie jest on, rzecz jasna, przekonujący w rozumieniu „tradycyjnej” logiki, jego moc perswazyjna tkwi jednak gdzie indziej: ujawnia on konieczność pewnego filozoficznego wyboru, pomiędzy dwoma normatywnymi modelami języka – modelem, w którym wieloznaczność jest symptomem błędu, oraz modelem, w którym wieloznaczność jest warunkiem możliwości ujęcia pewnej dziedziny przedmiotowej, która wymyka się niejako ujęciom w języku zawierającym wyrażenia wyłącznie jednoznaczne.

¹¹ *Egzystencja...*, s. 190.

Refleksja jest przyswajaniem sobie poprzez dzieła naszego wysiłku, podejmowanego dla istnienia oraz naszego pragnienia bycia [podkr. – H.B.] – poprzez dzieła, które świadczą o tym wysiłku i o tym pragnieniu.¹²

To, co Ricoeur nazywa „wysiłkiem istnienia”, odpowiada znanemu z filozofii Spinozy pojęciu *conatus*: jest to rodzaj pragnienia, dzięki któremu ludzka egzystencja przechodzi od stanu zniewolenia ku wolności i szczęściu, związanym z pełnią poznania siebie (dla Spinozy możliwe jest to dzięki zrównaniu momentu poznania siebie z poznaniem jedynej, boskiej substancji). Ów wysiłek istnienia wyraża się w krytycznej pracy naszego ufundowanego w egzystencji myślenia, które pragnie przyswoić sobie ją poprzez jej znaki, jednocześnie – podążając śladem myślicieli takich, jak Marks, Nietzsche i Freud – tropi ona wszelkie możliwe przejawy zafalszowanej świadomości. Aby rozumienie mogło ukazać egzystencję w jej prawdzie, musi przejść przez krzyżowy ogień podejrzeń – utracić siebie, aby siebie odzyskać.¹³

Ontologia, która wyłania się jako horyzont przedsięwzięcia hermeneutycznego w zarysowanym powyżej kształcie, nie daje się oddzielić od samego procesu interpretacji. Każda próba zrozumienia siebie zmierzająca do odsłonięcia swych ontologicznych korzeni obarczona jest ryzykiem: odsłonięcie to możliwe jest jedynie w ramach pewnego instrumentarium pojęciowego, które z konieczności pozostaje czymś prowizorycznym; odsłaniając pewien aspekt egzystencji, jaką jesteśmy, jednocześnie zakrywa inne aspekty. Prowadzi to do nieustannego konfliktu przeciwstawnych interpretacji. Ich dialektyczne uzgodnienie pozostaje – jak sugeruje Ricoeur – sprawą przyszłości, jednak sama hermeneutyka wydaje się nieprzekraczalna w tym sensie, iż nie dysponując żadnym bezpośrednim wglądem w istotę naszej egzystencji (czego bezskutecznie poszukiwała fenomenologia Husserla, a w pewnym sensie również ontologia rozumienia Heideggera), chcąc zrozumieć, musimy interpretować.¹⁴

W tej sytuacji nie pozostaje nam nic innego, jak tylko wierzyć, że nasz program rozumienia daje nam dostęp do pewnego wycinka prawdy o nas samych i o świecie, w którym jesteśmy zanurzeni. Nie oznacza to jednak negacji przedsięwzięć interpretacyjnych, które nie pokrywają się z naszym własnym; autor *Konfliktu interpretacji* namawia nas do nieustającej czujności, wobec przyjmowanych przez nas założeń i rozwiązań teore-

¹² Tamże, s. 197.

¹³ Tamże, s. 197-199.

¹⁴ Tamże, s. 202 n.

tycznych, bowiem żaden schemat interpretacyjny nie oferuje ostatecznej pewności, a często zdarza się, że inni są w stanie dostrzec więcej niż my sami. W tym miejscu spotykają się drogi myślenia, które interpretuje po to, by rozumieć, i drogi myślącej wiary, która nie chce popaść w odrętwienie i w idolatrię.

3. W POSZUKIWANIU ZROZUMIENIA WIARY

Poruszająca się w obrębie paradygmatu „wysiłku istnienia” hermeneutyka Ricoeurowska, wychodząc od rozważań nad symbolem, przechodząc przez etap refleksji, na którym uwidacznia się wysiłek bytu pragnącego ustanowić się we własnej egzystencji, interpretując siebie poprzez jej znaki, tkwi w hermeneutycznym kole, wyznaczanym przez wiarę i krytyczne rozumienie:

Hermeneutyka ukazuje jako koło to, co nazwałem splotem – splotem stonków łączących symbol, który daje i krytyka, który interpretuje. Koło to można wypowiedzieć wprost: „Należy rozumieć, żeby uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby zrozumieć.”¹⁵

Należy rozumieć, żeby uwierzyć, gdyż – o czym była mowa wcześniej – w milczącym świecie, w którym zapomnieniu uległy znaki *sacrum*, w świecie naszej współczesności, sens naszej egzystencji nie może być dany inaczej, jak tylko w podwójnym zapośredniczeniu interpretacji i krytyki. Należy uwierzyć, żeby zrozumieć, ponieważ nasza skończoność nie jest w stanie uzyskać żadnej pewności sensu; po pierwsze dlatego, że nasze podążające drogą interpretacji poznanie jest z konieczności aspektualne i prowizoryczne; po drugie zaś, żeby w ogóle móc interpretować czy też wydobywać sens, trzeba żyć w jego „aurze”, odnajdywać pokrewieństwo łączące – jakby „ponad” skończonością – myśl z tym, ku czemu kieruje nas życie.¹⁶

Wiara, o jakiej tu mowa, nie daje się przyporządkować do sfery religijnej. Plasuje się ona raczej w obszarze pewnego doświadczenia rzeczywistości, jako znaczącej i wyposażonej w sens. Doświadczenie to umożliwia pewną szczególną ufn o ś ć, poczucie, iż nasze istnienie znajduje trwałe i stabilne oparcie w świecie, który nie jest nam całkiem obcy i któ-

¹⁵ *Symbol...*, s. 69.

¹⁶ Tamże, s. 69 n.

ry daje się zrozumieć. Intencją Ricoeura nie jest apologetyka ukształtowanej w kręgu judeochrześcijańskim wiary biblijnej, lecz przywrócenie naszemu doświadczeniu rzeczywistości pełni sensu, poszukiwanie wiary na miarę epoki p o - r e l i g i j n e j. Tylko wiara, która bierze na serio zrodzoną w dziewiętnastym i dwudziestym wieku krytykę religii, w szczególności filozoficzny ateizm Nietzschego, Freuda i Marksa, ma być zdolna na nowo czerpać z wielkich symboli religii żydowskiej i chrześcijańskiej.

Wyzwanie filozoficznego ateizmu Nietzschego i Freuda podejmuje artykuł Ricoeura zatytułowany *Religia, ateizm, wiara*.¹⁷ Głównym pytaniem, które stawia sobie autor, jest pytanie o to, jaka wiara zasługuje: na przyjęcie po krytyce dokonanej przez tych dwóch myślicieli. Nietzsche i Freud występują tutaj jako przedstawiciele pewnej odmiany interpretacji, którą zwykło się nazywać hermeneutyką podejrzeń. Tym, co łączy ich obu, jest specyficzne podejście do problematyki religijnej, w której upatrują wyrazu zamaskowanej słabości ludzkiej egzystencji. Religia jest jakby maską, którą należy zerwać, aby odkryć prawdę o człowieku – odsłonić leżącą u podstaw naszej religijnej i kulturowej świadomości wolę mocy albo sekretnie tłumione popędy życia. Zdaniem Ricoeura Nietzsche i Freud atakują religię w jej „najczulszym punkcie”, którym jest według niego lęk przed karą i pragnienie pozostawania pod opieką. Te dwa aspekty religii w jej najbardziej archaicznym i pierwotnym wymiarze skupione są w idei Boga, który zarazem grozi i pociesza. Przedłużeniem i racjonalizacją takiej archaicznej formy religii jest pewna wizja metafizyczna świata łącząca fakty i wartości w jeden zamknięty system, czego ukoronowaniem jest, według autora *Symboliki zła*, teodycea Leibniza. W ten sposób religia staje się czymś na kształt „platonizmu dla ludu”, odnoszącego każde działanie i doświadczenie człowieka do pewnego transcendentnego porządku, którego zwieńczeniem jest idea Boga moralności. Filozoficzny ateizm Freuda i Nietzschego każe widzieć w tak pojmowanym Bogu idola, postać stworzoną przez człowieka po to, aby zaspokoić jego infantylną potrzebę pozostawania pod ojcowską opieką lub rekompensować słabość woli mocy. Dla hermeneutyki podejrzeń Bóg moralności jest jakby „pustym miejscem”, z którego promieniają wartości, zaś historyczną weryfikacją tej pustki jest, zdaniem Ricoeura, sytuacja zapomnienia *sacrum*, z jaką mamy do czynienia w czasach współczesnych.¹⁸

¹⁷ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 31-57.

¹⁸ Tamże, s. 32-45.

Posłuszeństwu względem Boga moralności, którego porażkę ujawnia hermeneutyka podejrzeń, Ricoeur przeciwstawia inny model posłuszeństwa nie obciążonego już balastem religijnej etyki w jej archaicznej postaci. Model ten, określanany – podążając za intuicją Spinozy, który etycznym nazywa cały proces poznania filozoficznego – mianem *etyki wysiłku istnienia*, odnajduje on w stosunku do słowa, w którym do głosu dojść może sam byt, nie zaś targana sprzecznymi pragnieniami świadomość człowieka:

To rozwinięcie, rozkwit bytu pod nieobecność trosk osobistych, dokonane za pośrednictwem pełni właściwej słowu, dochodzi już do głosu w objawieniu kończącym księgę Joba: „Jahwe odpowiedział Jobowi z wichru i rzekł...” Lecz co rzekł? Nic, co mogłoby zostać uznane za odpowiedź, za rozwiązanie problemu cierpienia i śmierci, nic co mogłoby zostać użyte na usprawiedliwienie Boga w obrębie jakiejś teodycei. Przeciwnie, mowa jest o porządku obcym człowiekowi, o poczynaniach nie na miarę człowieka: „Gdzie byłeś gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeśli wiesz?”¹⁹

Rozumienie wiary, którego inspiracją jest krytyka religii dokonana przez przedstawicieli hermeneutyki podejrzeń, prowadzi więc ostatecznie do wyrzeczenia się siebie, wsłuchiwanie się w słowo, w którym sam byt dochodzi do głosu. Ale co właściwie ma oznaczać ta zagadkowa formuła? Z pewnością nie należy traktować jej dosłownie. W przestrzeni myślenia hermeneutycznego wszystko, czego doświadczamy i o czym mówimy, dane jest jako nieodwracalnie splecione z pojęciami, którymi posługujemy się jako swoistymi „detektorami” bytu, wierząc, iż trafiają one w pewną rzeczywistość od nas całkowicie niezależną. „Sam byt” nie oznacza więc z pewnością „bytu objawiającego się w swej bezpośredniości”. Z drugiej strony (odwołując się w szczególności do zarysowanych w poprzednim rozdziale założeń Ricoeurowskiej hermeneutyki, dotyczących „ontologicznych korzeni rozumienia”) możemy przypuszczać, iż chodzi tu raczej o to, iż człowiek, pragnąc zrozumieć siebie samego, a nade wszystko stać się sobą w swej pełni i wolności (bo taki jest bodaj właściwy sens pojęcia wysiłku istnienia), odkrywa, iż przynależy do bytu jako takiego, który objawia swój sens w zastanej mowie symboli. Jest to rodzaj „wspólnoty” ontologicznej, która – mówiąc słowami samego Ricoeura – „(...) jest egzystencjalnym przystosowaniem – zgodnie z analogią – mego bytu do bytu w ogóle”.²⁰

¹⁹ Tamże, s. 51.

²⁰ *Interpretacja...*, s. 145.

* * *

Niezależnie od tego, jak wielka jest siła, którą niesie w sobie zakreślona powyżej wizja wiary na miarę naszych czasów, myślenie poszukujące zrozumienia wiary zmusza do postawienia pytania, pod jakimi warunkami ów byt, który zwraca się niejako w moją stronę w słowie-symbolu, przez który jestem, by tak rzec, „zagadnięty”, może przemówić do mnie. W jaki sposób może on otworzyć przede mną drzwi do świata sensu? Jest przecież do pomyślenia, że rzeczywistość, w której jestem zanurzony – i na której „zaszczepione” jest moje własne istnienie – pozostanie dla mnie zamknięta w swym milczeniu, że byt, który objawić miał swój sens, pozostanie wobec mnie obojętny, nieczuły na moje myśli i pragnienia.

Wydaje się, że z propozycji Ricoeura nie da się wyczytać żadnej gotowej odpowiedzi na te pytania. Wysiłek krytyki i interpretacji, o jakim mówi, jest drogą, której istotnie nie można pominąć, jednak nie jest on celem sam w sobie. U kresu tej drogi odnaleźć mamy pełnię sensu daną w „ponownej naiwności” wiary,²¹ jednak ta odzyskana za sprawą interpretacyjnego wysiłku wiara nie leży w zasięgu naszego wzroku. W tym sensie rozumienie wiary Ricoeura pozostaje w fazie projektu, co skądinąd chętnie przyznaje. Problem jest jednak naglący, tym bardziej naglący, gdy przyjmuje w ślad za nim założenie o związku egzystencji z rozumieniem. Powyższe przesłanki skłaniają mnie do sformułowania kilku własnych uwag wpisujących się w obszar poszukiwań zrozumienia wiary.

Powrócę więc do mojego pytania o warunki, pod jakimi byt może do mnie przemówić, odsłonić przede mną swój sens.

Podzielam przekonanie, przebijające z pism autora *Konfliktu interpretacji*, że wiara – przynajmniej w swym fundamentalnym wymiarze – pozostaje w ścisłym związku z doświadczaniem bytu czy rzeczywistości, jak również, że doświadczenie to dojść może do głosu jedynie na drodze pośredniej, poprzez znaki, które ujawniają coś z naszego pierwotnego ustanowienia w bycie. (Sądzę przy tym, iż każdy gest, słowo czy artefakt, a nie tylko wyrażenie językowe o ściśle zdeterminowanej strukturze, niesie w sobie możliwość takiego objawienia egzystencjalnego sensu.) W przeciwieństwie jednak do Ricoeura jestem przekonany, że aby na drodze interpretacji odsłonić coś z tego fundującego mnie doświadczenia, muszę przy-

²¹ Tamże, s. 143.

jąc pewną etykę, która nie jest etyką wysiłku istnienia, lecz etyką dobra.

Tym, co sprawia, że byt nie jest dla mnie obojętny, że „ma mi coś do powiedzenia”, jest, jak sądzę, fakt, iż u podstaw swojego wysiłku interpretacyjnego odkrywam go jako naznaczony dobrem, które zobowiązuje mnie do tego, aby oddać mu sprawiedliwość w jego prawdzie. Byt zobowiązuje, jednak zupełnie inaczej, niż czynią to kulturowe i religijne zakazy i nakazy. Uwidacznia się to w pewnym stosunku, który spontanicznie przyjmuję wobec rzeczywistości, zarówno tej, którą jestem ja sam, jak i tej, w której „żyję, oddycham, jestem”. Kiedy ginie coś dla mnie ważnego – obojętne, czy rzecz ta należy do świata, który odnajduję jako „zewnątrzny” wobec mnie, czy „wewnętrzny” świata moich myśli i uczuć, odczuwam bolesną stratę, doświadczam owego „tak być nie powinno”, które od razu pośrednio wskazuje na utracone dobro. Skąd bierze się mój ból wobec dobra, które uległo zaprzepaszczeniu? Pełna odpowiedź na to pytanie wymagałaby bodaj przywołania jakiejś metafizyki dobra, która w tej chwili nie leży w zasięgu moich możliwości. Istotną rolę zdaje się tu jednak odgrywać moja zdolność w spólczeniu, zdolność przyłgnięcia myślą do dobra, które odkrywam jako coś ode mnie różnego, a jednak w pewien sposób tożsamego ze mną samym. Współczucie naprowadza mnie na intuicję czegoś, co (w pewnej analogii do Ricoeurowskiego pojęcia „wspólnoty egzystencjalnej”) nazwać można „wspólnotą dobra”, która każe mi widzieć w każdym dobru konkretnym część większej całości, połączonej z nim jakąś nieuchwytną więzią; całości (czy też pełni), w której sam jestem zanurzony. Tkwi w tym być może jakieś zobowiązanie, które nie jest narzucone „z góry”, nie jest też przyjęte dobrowolnie. Pochodzi ono z porządku, który wyprzedza wolę; wszelka problematyka woli zwyczajnie go nie dotyczy. Jednocześnie sprawia ono, że to, jaka jest rzeczywistość, ma dla mnie istotne znaczenie, że coś sobą wyraża. Byt jako źródło sensu dochodzi do głosu w moim wyznaniu odpowiedzialności za byt.

Wyznanie to jest wyznaniem wiary, gdyż dotyka ono wierności czemuś, co ostatecznie wymyka się mojej skończoności – dobro jest zarazem obecne w działaniu, którego się podejmuję, jak i uchyla się przed moją świadomością; jest zawsze pierwotne wobec niej i nieskończenie przewyższa moje skończone zdolności działania, myślenia i odczuwania. Wyzna-

²² Kwestią, która domaga się postawienia w tym miejscu, jest pytanie o relację dobra i prawdy w odniesieniu do ludzkiego działania. Pragnąc uniknąć nazbyt łatwej odpowiedzi na to pytanie, chcę tylko zauważyć, iż prawda niesie w sobie zdolność

nie to jest także, a nawet przede wszystkim, wyznaniem wiary wobec dobra, które zaprzepaściłem, któremu okazałem się niewierny.²²

Na zakończenie pragnę oddać pewną sprawiedliwość bohaterowi moich rozważań. Wydaje mi się mianowicie, że dzięki swoim późniejszym pracom, w których Ricoeur docenia w pełni konstytutywną dla osoby ludzkiej jedność działania, myślenia i odczuwania, potrafi on na nowo spojrzeć na problem rozumienia wiary, wprowadzając w jego obszar kategorię miłości, w której – jak sam powiada – daje o sobie znać „nadobfitość daru w stosunku do naszej możliwości przyjęcia”. Wiąże się to z hipotezą, mówiącą o tym, iż ludzka, skończona zdolność, pojmowana jako złożenie kwalifikacji konstytuujących człowieka w osobowym wymiarze jego egzystencji, „zamieszkiwana” jest przez pewną nieskończoność, którą autor *O sobie samym jako innym* nazywa fundacyjną (*fondationel*). Człowiek natrafia w sobie na coś, co nieskończenie przewyższa jego zdolność inwencji. W tym miejscu ujawnia się groźba związana z pragnieniem zawładnięcia tym, co nieskończone, którego rezultatem jest przemoc symboliczna, a w konsekwencji także fizyczna. Jedynym *remedium* na tę groźbę jest właśnie miłość, która jest otwarciem na nieskończoność w jej fundamentalnym „inaczej”.²³

Wydaje się jednak, iż miłość zakłada pewną szczególną bliskość, tak iż to, ku czemu jest kierowana, jest już niejako założone u podstaw mojego działania, myślenia i odczuwania. Sądzę więc, że kategoria miłości wskazuje ponownie na dobro, które odnajduję w świecie i w sobie samym, które daje o sobie znać w moim wyznaniu odpowiedzialności za to, co jest, odpowiedzialności, z której nikt ani nic nie jest w stanie mnie zwolnić:

To, co najważniejsze, jest niewidoczne dla oczu.
Czas jest tym, czym rozpieszczęm moją różę.

moralnego angażowania, gdyż zawsze zakłada jakieś dobro i bodaj sama jest pewnym dobrem. Z drugiej strony jednak wierność dobru nie może być nigdy ślepa, zakłada margines niepewności związanej z pytaniem, „czy dobro, które wyznaję i któremu pragnę być wierny, jest dobrem istotnie, czy jest to dobro prawdziwe?”

Problem ten ma, według mnie, istotne znaczenie dla rozważań nad wiarą w ścisłym tego słowa znaczeniu religijną, bowiem jej niezwykle charakterystycznym rysem zdaje się być to, iż prawda religijnej wiary domaga się zaangażowania oraz posłuszeństwa moralnego już z samej swej natury, nie zaś jako konsekwencji przyjmowanych w jej obrębie treści poznawczych.

²³ P. Ricoeur, *Trudne drogi religijności*, w: *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 55-64; por. też (tegoż) *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005.

Ludzie zapomnieli o tej podstawowej prawdzie,
ale ty nie możesz zapomnieć.
Za to, co oswoiłeś, stajesz się odpowiedzialny na zawsze.
Jesteś odpowiedzialny za swoją różę.

Summary

Paul Ricoeur is one of the most prominent contemporary philosophers, as well as one of the most original Christian thinkers. His influence ranges from philosophy and psychoanalysis to the theory of literature or the biblical exegesis. From many issues that are presented in Ricoeur's philosophical writing, my paper aims to investigate just one – however crucial – which is the theme of the relation between the act of faith, and the process of critical interpretation, through which we come to the understanding of whom we are. For the author of *On Oneself as Another*, this relation is bound with, what can call, a hermeneutic circle – one has to believe in order to understand, and she/he has to understand in order to believe. This, along with so called *effort of being paradigm*, which explains how in all our deeds, ideas and artefacts, our *desire of being* is expressed, provides a general framework for Ricoeurian response to certain problems of western culture today, namely: its deprivation of meaning and the loss of its link to transcendence. The question, whether this response is an adequate one is the subject of my critical considerations in the last section of the text, whereby I articulate my own point of view on faith-understanding relation. I propose there to extend the basically ontological horizon of Ricoeur's thought in the application discussed by some elements of axiological thinking.

HUBERT BOŻEK, doktorant w Zakładzie Filozofii Religii Instytutu Religioznawstwa UJ, studiował religioznawstwo i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. *Problem wiary i rzeczywistości w przestrzeni współczesnej hermeneutyki filozoficznej*.

DAMIAN MICHAŁOWSKI

FENOMENOLOGIA RELIGII MIRCEI ELIADEGO

1. Eliadowska fenomenologia religii ma charakter erudycyjny, tak jak erudycyjna była wiedza jej twórcy. Autor *Traktatu o historii religii* to nie tylko badacz *sacrum*, lecz również filozof, antropolog kultury i powieściopisarz. Jego fenomenologia zawiera elementy strukturalistyczne oraz psychoanalityczne interpretacje kultury i społeczeństwa, widoczna jest również metodologia hermeneutyczna, jak i swoisty klimat egzystencjalny. Mając rozległą wiedzę i umiejętność synoptycznego oglądu badanych zjawisk, Eliade nie zatrzymuje się jedynie na poziomie historycznej prezentacji, na opisie analizowanych fenomenów religijnych. Z etapu empirycznego i deskryptywnego przechodzi od razu do refleksji, której celem jest filozoficzna próba zrozumienia istoty religii, a także – co nie mniej ważne – próba zrozumienia kondycji ludzkiej. Tak rozumiany sposób uprawiania nauki o *sacrum* jest nie tylko swoistą filozofią religii opartą na badaniach empirycznych i wzbogaconą o szerokie zainteresowania interdyscyplinarne. Eliadyzm to także nowy model antropologii filozoficznej, której rdzeń stanowi koncepcja *homo religiosus*. Człowieka można zrozumieć poprzez religię; religię – poprzez człowieka. Religia jest tu pojmowana jako najbardziej ekspresywna forma przejawu ludzkiego życia, ponieważ substancjalną cechą jednostki ludzkiej jest właśnie jej aspekt religijny. Staje się więc zrozumiałym, że jakkolwiek próba wnikięcia w istotę człowieka implikuje badania nad rzeczywistością ponadnaturalną. To bowiem, co

odróżnia człowieka od pozostałych stworzeń, to jego uczestnictwo w *sacrum*. „Człowiek bez religii – pisze w swym *Dzienniku* Mircea Eliade – nie byłby już człowiekiem.”¹

Autor *Historii wierzeń i idei religijnych* łączy w swoich badaniach zamiłowanie do szczegółu i wnikliwość przy jednoczesnym stawianiu tez ogólnych mających znamię oglądu holistycznego; posługuje się też wielorakimi egzemplifikacjami i dokładnymi opisami badanych zjawisk, które – choć pochodzące z odległych krańców kulturowych – łączy w jedną strukturę. To syntetyczne spojrzenie na religioznawstwo jest czymś znamienym. Wynika ono z pragnienia zrozumienia sensu zjawiska religijnego oraz dotarcia do jego istoty i najgłębszego rdzenia. Przyjęty i powszechny model nauki o religii, z jakim spotyka się Mircea Eliade, przeżywa bowiem swoisty kryzys, który dotyka także innych dziedzin humanistyki i nauki w ogóle. Kryzys ów w dużej części wypływa z tendencji do powstawania coraz większej ilości dyscyplin szczegółowych. Specjalizacja rozparcelowuje poszczególne obszary intelektualnej działalności ludzkiej na nowe i ukonkretnione działy, które – choć wzbogacają wiedzę – uniemożliwiają jednak spojrzenia na naukę w całości. Tak staje się z religioznawstwem, które pomnaża ilość wyspecjalizowanych sposobów badania religii na psychologię religii, orientalistykę, etnologię, kulturologię *etc.*, a które traci umiejętność spojrzenia na przedmiot swych badań w sposób całościowy i zintegrowany. Religioznawstwo jako autonomiczna i samodzielna nauka, która wyjaśniałaby całość zjawisk religijnych, przestaje w rzeczywistości istnieć. Badaniem *sacrum* zajmują się niejako przy okazji lingwiści, teoretycy kultury, socjologowie. Częściej też humanistyka napęła się rozmaitymi pracami poświęconymi analizom jakiegoś konkretnego fenomenu religijnego niż pracami porównawczymi i syntetycznymi.² Krytyka takiego stanu rzeczy, jaka wychodzi spod pióra wielu humanistów, powoduje powstanie nowego sposobu rozumienia religioznawstwa, które z kolei całkowicie lekceważy wagę szczegółowych przykładów, subtelności, faktów historycznych i dogłębnych badań. Taki model uprawiania nauki o *sacrum* ma aspirację ujęć całościowych, bagatelizuje jednak niezmiernie wiele ważkich odkryć z różnych dziedzin szczegółowych, co doprowadza do uproszczonej i powierzchownej, a zatem nieuprawomocnionej wizji religii.³

¹ Cyt. za: A.B., *Słowo od wydawcy*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. V.

² *Słowo od wydawcy*, s. VII.

³ Por. J. Martin-Velasco, *Religia w człowieku*, „Comunio”, nr 4 (46).

Mircea Eliade dostrzega wyraźnie potrzebę stworzenia nowego paradygmatu, w którego obrębie uczeni uniknęliby tych dwu niebezpiecznych tendencji. Chce, by religioznawstwo stało się modelem nauki uniwersalnej, integrującej wszystkie pozostałe; chce, by refleksje towarzyszące przejawom *sacrum* w świecie zajmowały miejsce szczególne wśród innych humanistycznych dyscyplin. Pragnie ponadto, by prace uczonych stały się bardziej otwarte, by porzuciły swój strach przed próbami stworzenia nowych syntez, by poprzez swe twórcze i kreatywne podejście do religii w sposób bardziej widoczny wpływały na naukę, humanistykę, kulturę i życie ludzi w ogóle.⁴ Postulat ten Eliade próbuje (nie bez kontrowersji) urzeczywistnić. Robi to przede wszystkim poprzez wspomniany wyżej holizm metodologiczny i łączenie dwóch biegunowo odmiennych tendencji – tworzenie syntez i posilkowanie się szczegółami. Próbując zrozumieć sens religii, przekonuje, że nie zapomina o faktach historycznych ani o odkryciach poszczególnych dyscyplin; stara się dać wyraz temu, iż obserwuje zarówno wielkie religie monoteistyczne, jak i sposób przeżywania religii przez ludzi pierwotnych; chce zrozumieć wiarę mistyka, teologa i prostego wieśniaka. Wszelkie zaś przejawy hierofanii traktuje jako równorzędne źródła informacji o tym, co objawia transcendencję. Te konkretne i szczegółowe objawienia się świętości zbiera zaś i odważnie łączy w jedną całość. W tej nowej całościowej wizji religii jedni widzą geniusz Eliadego, inni jego intelektualną nieuczciwość. Dla jednych całość ta – jako logiczna i koherentna – tworzy uniwersalny model religii, dla innych jest jedynie zbiorem arbitralnie wybranych przykładów, które służą z góry powziętym założeniom filozoficznym. W istocie, Eliade pomija w swych analizach zarówno rozliczne formy życia religijnego, jak i ważne badania uczonych, posilkuje się natomiast takimi przykładami, których wartość inni badacze kwestionują.

2. Według Eliadego postulat stworzenia uniwersalnego modelu religii może być zrealizowany wówczas, gdy uczeni nie zapomną o konieczności poszukiwania zdesakralizowanych przejawów świętości w świecie. Celem badań religioznawczych, przekonuje autor *Traktatu...*, jest zrywanie powłok kamuflujących to, co święte. W kulturze, sztuce, poezji, architekturze, a także w obyczajowości, sposobie wykonywania codziennych czynności i zwyczajnym ludzkim zachowaniu ukryte jest *sacrum*. Dla Eliadego *sacrum*, choć jest czymś na wskroś odmiennym od *profanum*, objawia się zawsze właśnie poprzez nie. Objawiając się zaś, ukazuje swą stałą i nie-

⁴ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. VIII.

zmienną istotę, objawia archetyp.⁵ Mimo odmiennych przejawów *sacrum*, różniących się od siebie swą zewnętrzną postacią, wszelkie zjawiska sakralne dążą bowiem czy też orientują się wokół archetypu. Archetypem określa Eliade stały i niezmienny, wspólny dla wszystkich i ponadhistoryczny, model różnych mitów i opowiadań, które określają morfologię tego, co święte. Wprowadzenie pojęcia archetypu wskazuje, że immanentne człowiekowi struktury religijne wykraczają poza sferę świadomości i znajdują się w nieświadomej sferze ludzkiej psychiki. Człowiek przechowuje w swej nieświadomości paradygmaty zachowań religijnych, które reaktualizuje następnie poprzez rytuały, to zaś staje się naśladowaniem zachowań archetypicznych wydarzających się *in illo tempore*. Archetyp ów jest jednocześnie ahistoryczny i – paradoksalnie – zawsze uczestniczy w czasie historycznym. Tworzy też poprzez fenomeny, w których się objawia, systemy bardziej ogólne. Chcąc zatem zrozumieć pewne religijne zjawiska, religioznawca nie powinien odwoływać się do faktów kontekstualnych, takich jak np. czas dziejowy, tradycja czy kultura, lecz poprzez analizę fenomenów winien on odnajdywać archetypiczne struktury tworzące ogólniejsze systemy. Takie podejście metodologiczne doprowadza badacza nie tylko do odkrycia znaczeń ukrytych w danym zjawisku religijnym czy kulturowym w ogóle, lecz również ujawnia przed nim sieć asocjacji poszczególnych fenomenów.⁶ Trafnie opisał omawiane tutaj cechy eliadyzmu Stanisław Tokarski: „Mając dar potężnej wyobraźni, scalającej w wielkiej syntezie zjawiska pochodzące z odległych od siebie epok i kontynentów, poszukuje Eliade zagubionego w procesach historycznych przemian sensu umarłych religii, zapomnianych mitów i rytuałów, rekonstruuje jego ontologiczną, egzystencjalną istotę. Odkrywa w deformacjach i degradacjach religii dążenie ku archetypom, modelom zjawiska religijnego, niby 'żywe kopaliny' przechowanym w strukturach świadomości człowieka nowoczesnego, w kamuflażu racjonalnej otoczki, nawet w sferze nauki.”⁷

⁵ Ten termin Eliade zapożycza od C. G. Junga. Obaj panowie brali udział w konferencjach „Eranosa” i wpływ Junga na Eliadego jest oczywisty. Nie znaczy to jednak, że termin „archetyp” ma u Eliadego znaczenie jungowskie. Dla Junga termin ten oznacza strukturę nieświadomości kolektywnej, dla Eliadego jest, jak wskazuję wyżej, oznaczeniem stałego elementu różnych mitów. Uderzająca jest jednak jego zbieżność z Jungiem, gdy pisze o „żywych kopalinach *sacrum*”.

⁶ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. XVI.

⁷ S. Tokarski, *Eliade i orient*, ZN im. Ossolińskich, 1984, s. 29.

Dotarcie do tych sakralnych sfer rzeczywistości nie było kiedyś trudne, bo sam człowiek dobrze umiał odczytać znaki i symbole, a także dostrzec w najrozmaitszych obszarach swojej egzystencji objawienie się tego, co boskie. Człowiek pierwotny – który jest dla Eliadego archetypem człowieka religijnego – rozumiał na przykład, że ani czas, ani przestrzeń nie jest jednorodna. Rozumiał, że jest zarówno Święty Czas, jak świecki czas dziejów, że obok zwykłej przestrzeni, dotykanej obecnością śmiertelnych, istnieje przestrzeń uświęcona przez rozliczne hierofanie. Człowiek żyjący w zlaicyzowanej kulturze współczesnej natomiast nie dostrzega ani sposobów przejawiania się *sacrum*, ani dialektyki świętość–świeckość. W sferze *profanum* nie widzi już tego, co poprzez dzieje, a zwłaszcza w świadomości człowieka pierwotnego, było naznaczone czymś niezwykłym i niecodziennym, co przekraczało doświadczenie czysto ludzkie i jawiło się jako transcendentne. Członek wspólnot pierwotnych pojmował *profanum* jako możliwość doświadczenia hierofanii, dla współczesnego człowieka Zachodu na owym *profanum* wszystko się kończy. Nie rozumie on, że u podłoża zachowań i wszelkich ekspresji jego bytowania znajduje się coś *par excellence* świętego. To, co święte, jawi się przecież w Eliadowskiej ontologii jako pryncypium, w którym uczestniczy wszystko, co istnieje. Krytyka współczesności nie dotyczy więc wyeliminowania *sacrum* przez dzisiejszy model kultury. Tego dokonać nie podobna, gdyż *sacrum* nie może nie istnieć – jako niezmienne jest, było i będzie. Krytyka dotyczy tego, że immanentne człowiekowi potrzeby religijne wyrażające się poprzez rzeczywistość sakralną, zostały zastąpione strukturami świeckimi. Źródło, z którego wypływają wszelakie rodzaje ludzkich działań, jest jedno i niezmienne: źródłem tym jest *sacrum*. Człowiek współczesny realizuje jednak swoją religijność poza obszarem, którego stałymi elementami były obrzędy czy inicjacje. Paradoksalnie przeżywa swą religijność w formach świeckich, nie wiedząc nawet, że choć w sposób zakamuflowany, realizuje tkwiący w nieświadomości archetyp *homo religiosus*.

Dobrym przykładem omawianych tu zagadnień jest mityczne pojęcie czasu. W skrócie powiemy, że istota jednostki ludzkiej ma swój początek *in illo tempore*. Trwanie więc w czasie historycznym jest dla niej sytuacją sztuczną, która nie tylko powoduje poczucie dyskomfortu, ale nade wszystko rodzi strach przed nieustannym płynięciem czasu, który w konsekwencji prowadzi do unicestwienia. W tej sytuacji człowiek archaiczny aktualizuje mit i uobecnia go, by uciec przed historią.⁸ Takie zachowanie współ-

⁸ M. Eliade, *Mity, sny, misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 33.

ne jest wszystkim kulturom i religiom. Wyjątek stanowi tu człowiek nowoczesny, który, gubiąc świadomość religijną, szuka schronienia przed czasem w substytutach prawdziwej religijności, np. w narracji powieści. Lektura zastępuje uczestniczenie w wydarzeniach liturgicznych, pozwala na przerwanie trwania świeckiego i wyjście poza czas.

3. W powyższej próbie omówienia podstaw eliadyzmu wciąż powraca, nie zdefiniowane jeszcze, pojęcie *sacrum*. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, czym jest *sacrum*, należy powiedzieć, że *sacrum* jest czymś innym od *profanum*, to i n e zaś jest przedmiotem religii. Wszystko zatem, co nie może być uznane za zwykłe, codzienne, świeckie, słowem – wszystko, co nie mieści się w pojęciu *profanum*, jest ze swej istoty święte i jako takie stanowi zainteresowanie religioznawców.⁹ Religia ponadto – co niezmiernie istotne – nie musi oznaczać wiary w Boga, bogów czy duchy. Tym bowiem, co stanowi jej istotę, jest przecież doświadczanie świętości, której natura osadza się nie na doświadczaniu osobowych sił wyższych, ale na tym, co w ogóle przekracza codzienne doświadczenia życiowe jednostki ludzkiej. *Sacrum* więc może zawierać pojęcie bóstwa, jednak nie musi. Ograniczenie religii do bogów byłoby niesłuszne, bo odejmowałoby z istoty religii coś, co jest jej cechą substancjalną. Doświadczenie *sacrum* niesie ze sobą przede wszystkim zrozumienie rzeczywistości, ponieważ *sacrum* określa i determinuje rzeczywistość, więcej nawet: *sacrum* jest rzeczywistością prawdziwą, jedyną i obiektywną, ku której kieruje się człowiek, a które to skierowanie konstytuuje jego religijność. *Sacrum*, które ukazuje się człowiekowi poprzez hierofanie, jest jednocześnie ontofanią, a więc objawieniem tego, co naprawdę istnieje, ukazaniem struktury bytu. Opozycja *sacrum*–*profanum* nie jest, jak widać, opozycją jedynie aksjologiczną, lecz również, a może przede wszystkim, opozycją ontologiczną. Świat, którego doświadczają na co dzień człowiek, jest nieprawdą i złudzeniem, istnieje jakby „nie w pełni”, „nie do końca”, jest on przejawem odczuć złudnych i subiektywnych. Świat, który istnieje naprawdę, to *sacrum*, gdyż to, co bytuje w pełni, może być tylko święte.¹⁰

Przykładem omawianych tu zagadnień, na który powołuje się Eliade, jest myśl filozoficzno-religijna Siankary. Doświadczenie świata wraz z jego dystynkcjami czasoprzestrzennymi jest według Siankary omamem procesów psychicznych i mentalnych człowieka; jest wynikiem jego niewiedzy (*awidja*). Świadomość istoty ludzkiej oszukuje, jest przeciw elementem *Mai*, iluzji kosmicznej, która pokazuje świat wyimaginowany

⁹Tenże, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 6-13.

¹⁰Tenże, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2000, s. 42.

i nierzeczywisty. Świadomość nie jest rzecznikiem „prawdziwego ja” – owo „prawdziwe ja” to Atman partycypujący w Brahmanie. A zatem: nie świat fenomenalny jest światem prawdziwym, a świadomość istotą człowieka. Świat prawdziwy to najwyższy Bóg, którego cząstkę posiada jednostka ludzka.

Jak jednak człowiek może doświadczać *sacrum*? Tego, co święte, doświadcza się w tym, co świeckie, ponieważ to, co jest powszechne i codzienne, staje się podłożem objawienia. Tym podłożem dla hierofanii może być wszystko: przedmiot, człowiek, przyroda, które z jakichś tajemniczych względów porzuciły swą funkcję świecką, a stały się elementami rzeczywistości sakralnej. Można powątpiewać, czy w historii ludzkości istniało kiedyś cokolwiek, co nie przekształciło się w hierofanię. Mircea Eliade podkreśla wyraźnie, iż nie należy wyobrażać sobie, że wszystkie możliwe hierofanie przeszły przez wszystkie fazy historii całego rodzaju ludzkiego. To byłoby niemożliwe. Jest jednak faktem, że każda grupa czy wspólnota w określonym momencie dziejowym wykorzystwała poszczególne elementy *profanum*, by stały się one obszarem wystąpienia hierofanii. Gdy bowiem jakiś element *profanum* wydaje się być naznaczony czymś szczególnym, kiedy wygląda inaczej niż zazwyczaj, kiedy odróżnia się wyraźnie od reszty – wtedy w oparciu o taką „graniczność” wspólnota pierwotna dostrzega w nim świętość. Decyzja o nadaniu temu, a nie innemu przedmiotowi (czynności, osobie, elementowi świata przyrody) statusu *sacrum* motywowana jest w sposób rozmaity. Oto pojawia się w archaicznej wspólnocie człowiek niepełnosprawny, wyjątkowo oszpecony bądź niezupełnie zdrowy umysłowo – jego odrębność i wyjątkowość może być zinterpretowana jako posiadanie boskich atrybutów: poprzez tego człowieka *sacrum* chce się objawić, właśnie poprzez niego śmiertelna jednostka ludzka ma dostęp do bogów. Innym przykładem może być niezwyklej rozmiarów kamień o oryginalnym kształcie, dziwnie zachowujące się zwierzę domowe, rozdarty pień drzewa, woda z pobliskiego strumienia, która poi miejscową ludność, chrześcijański misjonarz. Przykładami wybrania mogą być również wszelkiego rodzaju kratofanie (a więc objawienie się mocy) w postaci podniebnych błyskawic, huraganów i rozmaitych sił przyrodniczych. W końcu o usankcjonowaniu świętości może decydować konsekracja, święcenia, doświadczenie inicjacyjne: „Właściwie każda hierofania, nawet najbardziej elementarna, ujawnia ową paradoksalną zbieżność *sacrum* i *profanum*, bytu i niebytu, tego, co absolutne, i tego, co względne, wieczności i stawania się. (...) Zbieżność *sacrum*–*profanum* faktycznie powoduje przełamanie płaszczyzny ontologicznej. Paradoks ten zawarty jest w każdej hierofanii, gdyż każda hierofania ukazuje, objawia współistnienie dwóch

przeciwnych bytów: *sacrum* i *profanum*, ducha i materii, wieczności i doczesności.¹¹

Podsumowując swoje rozważania o istocie *sacrum*, Eliade mówi, że, po pierwsze, *sacrum* jest ze swej istoty czymś zupełnie odmiennym od *profanum* i może objawić się w dowolnym miejscu i czasie w rzeczywistości świeckiej, nie przekształcając owej rzeczywistość pod względem zewnętrznym; nadając jej jednak wartość świętą, staje się hierofanią. Po wtóre, dialektyka *sacrum*–*profanum* posiada wartość we wszystkich systemach religijnych, nie tylko w wierzeniach ludów pierwotnych, lecz także w bardziej złożonych religiach współczesnych. Po trzecie, hierofanie elementarne nie występują nigdzie jako odrębne, ale towarzyszą im zawsze takie formy kultu, które w ujęciu ewolucjonistycznym zinterpretować należałoby jako bardziej rozwinięte. Po czwarte, wszędzie można spotkać elementy hierofanii elementarnych, nawet w religiach najbardziej rozwiniętych.¹²

Po tej skrótowej próbie rekonstrukcji poglądów dotyczących *sacrum* natrafiamy na fundamentalną trudność ze zrozumieniem jego natury. Rodzi się przede wszystkim pytanie o realność Eliadowskiego *sacrum*. Czy jest ono kategorią antropologiczną czy ontologiczną? Innymi słowy: czy jest strukturą ludzkiej psychiki (do takich wniosków prowadzi wszystko to, co Eliade mówi o archetypie i „elementem w strukturze ludzkiej świadomości”), czy też należy raczej do świata zewnętrznego (kiedy mówi o tym, że *sacrum* jest transcendentne)? Ta niejednoznaczność Eliadowskich koncepcji prowadzi nas do wniosku, że – jak czytamy we *Wstępie do Historii wierzeń...* – „Osobliwy kantyzm poglądów Eliadego wydaje się tu oczywisty.”¹³ Eliade jest fenomenologiem, a przedmiotem badań fenomenologii są treści świadomości ludzkiej. Fenomenologia nie zajmuje się obiektywnym istnieniem przedmiotów poznania, istnienie takie jest jednak jakoś założone. Eliade jest oczywiście przekonany o transcendentnej realności *sacrum*, czemu daje niejednokrotnie wyraz, ale jako fenomenolog traktuje je jako aprioryczną formę świadomości. Wydaje się więc, że cały problem z określeniem statusu *sacrum* bierze się stąd, iż Eliade w sposób nie do końca uprawomocniony przeskakuje z poziomu na poziom; mówi raz jako fenomenolog, raz jako człowiek szczególnie wrażliwy na sakralny wymiar rzeczywistości. Może z tej przyczyny także samo pojęcie *sacrum* wprowadzone zostało do Eliadowskiej fenomenologii, jak mówią krytycy, w spo-

sób nieempiryczny i stąd traktowane być musi jako rodzaj religijno-filozoficznego *a priori*¹⁴.

4. W oparciu o przedstawione do tej pory tezy oczywistym staje się fakt, iż stanowią one świadectwo przekonań całkowicie odmiennych od religioznawstwa funkcjonalnego (redukcyjnego). Funkcjonalizm¹⁵ zakłada, że religia i jej fenomeny (mity, rytury, doktryny) są jedynie zakamuflowanym objawieniem czegoś, co istnieje bardziej realnie. W świetle funkcjonalnego podejścia do religioznawstwa zjawiska religijne należy rozumieć poprzez coś – rzekomo – bardziej prawdziwego i istniejącego, poprzez coś bardziej fundamentalnego i podstawowego. Funkcjonalizm wyjaśnia fenomeny religijne poprzez odniesienie ich do innych bardziej fundamentalnych wartości. Funkcjonalizm jest więc ze swej istoty redukcjonistyczny. Chce bowiem zredukować religię do czegoś, co religią nie jest, i ukazać ją jako wyraz, formę lub objaw czegoś innego. Przeciwnstawiając się funkcjonalizmowi i redukcjonizmowi, Mircea Eliade uważa, że „religia – jak określił to Leszek Kołakowski – istnieje naprawdę”¹⁶. Opowiadał się więc za takim sposobem uprawiania religioznawstwa, które docierałoby do istoty, nie dającej się sprowadzić do żadnych odmiennych od religii funkcji. Sprzeciwia się nie tylko ujęciu etnologicznemu czy ewolucyjnemu, ale również występuje przeciwko historyzmowi. Nie oznacza to jednak, że autor *Traktatu...* chce odrzucić historię religii, a przez to lekceważyć dzieje. Dziejów niepodobna ignorować, gdyż właśnie poprzez konkretne „tu i teraz” objawia się *sacrum*, gdyż właśnie poprzez czas historyczny mamy dostęp do hierofanii. Chodzi tu jednak o takie wzniesienie się ponad historię, które umożliwiłoby dotarcie do ahistorycznego sensu zjawiska religijnego. W *Słowie od wydawcy* do polskiego wydania *Historii wierzeń i idei religijnych* odnaleźć można następujące słowa: „U kresu każdego (naukowego) wyjaśniania fenomenów religijnych pozostaje zawsze pewne nieredukowalne jądro, wykraczające poza ich faktyczne dzieje. Nie znaczy to, że historyk religii może ignorować dzieje. Człowiek doświadcza *sacrum* tylko w dziejach, musi więc korzystać z wszelkich dostępnych mu źródeł historycznych. Są one jednak tylko środkiem do odcyfrowania i zrozumienia ponadhistorycznego sensu i ponadczasowych struktur *sacrum*. U samych bowiem swych

¹¹ Tamże, s. 45–46.

¹² Tamże, s. 47.

¹³ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. XVI.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. K. Bukowski, *Religia świata a chrześcijaństwo*, Poznań 1998; L. Kołakowski, *Religia jako paraliż czasu*, *Wstęp do: Traktat o historii religii*, Warszawa 1966; A.B., *Słowo od wydawcy*.

¹⁶ L. Kołakowski, *Religia jako paraliż czasu*.

podstaw struktury religijne są ahistoryczne, a określone warunki historyczne umożliwiają jedynie ich manifestację.¹⁷

Postawa znosząca historyzm i negująca zasadność metod funkcjonalnych przyjmować musi nową metodologię. Tą nową metodologią jest fenomenologia religii, która zawiesza sądy egzystencjalne dotyczące istnienia lub nieistnienia przedmiotu badania. W religioznawstwie, jakie uprawia ten rumuński uczyony, nie chodzi o to, by demaskować zjawiska religijne i ukazywać przez to, że wiara, dajmy na to Aborygenów, jest z jakichś względów nieuzasadniona. Wszystkie ludy pierwotne i archaiczne wierzyły, że miejsce ich życia stanowi centrum świata. Nie jest większą trudnością ukazanie, że nie mieli oni racji, że mylili się, że ulegli złudzeniu. Taka postawa nie miałaby jednak żadnego znaczenia. Nie jest bowiem ważne, czy wiara jakiegokolwiek wspólnoty religijnej jest „prawdą” lub „fałszem”, tzn. czy przedmiot ich wiary ma „racjonalne” uzasadnienie. Taka postawa poszukująca egzystencjalnych sądów w przedmiocie badań religioznawczych zamiast obserwować dany fenomen i odnajdywać jego sens, niszczy go i pozbawia się zrozumienia tego, co jest jego rdzeniem i określającą go istotą.

„Jeśli staram się zrozumieć takie bądź inne plemię – czytamy w *Próbie labiryntu* – to nie po to, by „zdemistyfikować” jego mitologię i teologię, jego zwyczaje i wyobrażenie świata. Chcę zrozumieć jego kulturę, to znaczy zrozumieć, dlaczego ci ludzie wierzą w to, w co wierzą.”¹⁸

Chcąc zrozumieć wierzenia danego plemienia, nie można postąpić inaczej, jak tylko dokonać „istotowego oglądu”, który możliwy jest poprzez zawieszenie wszelkich sądów wynikających z własnych przekonań, posiadanej wiary czy nawet podejścia zdroworozsądkowego. Wejście w istotę przeżycia religijnego nie potrzebuje, a nawet uznać nie może, kryteriów prawdy i fałszu w znaczeniu przyjętym przez, rozumianą w sensie tradycyjnym, naukę. Wyjątek stanowi tu kryterium koherencji dotyczące całości opisywanych zjawisk, a więc poszczególnych systemów hierofanii (hierofanie uraniczne, solarne, lunarne, akwaticzne). Można więc powiedzieć, że praca badawcza przechodzi tu poprzez dwa etapy. Część fenomenologiczna pozwala skonstruować morfologię *sacrum* i opisać ją. Badanie koherencji zaś pozwala wnikać w istotę badanych zjawisk. Polega ono na zastosowaniu metody porównawczej, w której zestawia się różne struktury hierofanii, wybierając z nich reprezentatywne dla danego rodzaju. Typologia ta ma za zadanie nie tylko porządkować zebrany materiał, ale nade

wszystko ma stanowić wyraźny krok w rekonstruowaniu sensu zjawiska religijnego, przejawiającego się w strukturach hierofanicznych. W ujęciu tym metoda fenomenologiczna nie stoi więc w opozycji do metody, jaką posługiwali się dotąd historycy religii, więcej nawet: fenomenologia jest komplementarną częścią historii religii.¹⁹ Przyjmując taki sposób uprawiania religioznawstwa, Mircea Eliade nie neguje możliwości wnikliwego zbadania zjawisk religijnych z innych perspektyw badawczych. Uważa on jednak, iż rzeczą najważniejszą jest zbadanie fenomenu religijnego „samego w sobie, pod kątem tego, co w nim oryginalne i nie dające się sprowadzić do czegoś innego”.²⁰ Dlatego też fenomenologię religii należy rozumieć jako dyscyplinę ahistoryczną, której celem jest uporządkowanie zjawisk religijnych przez wyodrębnienie poszczególnych struktur niezależnie od miejsca i czasu ich występowania.

Zadanie to nie jest łatwe. Choć prostą rzeczą jest przeciwstawienie temu, co święte, tego, co świeckie, z chwilą gdy badacz religii stara się wnikać w istotę tej opozycji, zaczynają się dla niego poważne trudności: religijne fakty są ze swej natury niezmiernie złożone i niejednoznaczne. Stając przed nimi, staje się przed „wielokształtną, a nawet chaotyczną masą gestów, wierzeń i teorii”²¹, których nie da się sprowadzić do jakiejś definicji czy formuły. Mimo wszystko metoda, którą tu prezentujemy, a która zastosowana jest w *Traktacie o historii religii*, wydaje się mieć zdecydowanie więcej elementów korzystnych niż niekorzystnych. Względy, które o tym decydują, są według autora tego monumentalnego dzieła następujące: metoda ta nie wymaga zamykania zjawiska religijnego w wąskie ramy definicji. Takiej apriorycznej definicji więc nie podaje. Śledząc zaś poszczególne struktury hierofanii, każdy może samodzielnie zastanowić się nad istotą i morfologią *sacrum*. Po drugie, analiza każdej grupy hierofanicznej unaczynia w sposób naturalny kolejne odmiany *sacrum*. Pozwala to też zrozumieć, w jaki sposób tworzą one zwarty system, co prowadzi w konsekwencji do uchwycenia istoty religii. Po trzecie, równoczesne badanie form „niższych” i „wyższych” ukazuje, że wszystkie one posiadają elementy wspólne, co chroni przed niebezpieczeństwem ujęć ewolucjonistycznych, które według Eliadego stanowią hipotezy całkowicie niedowodliwe. Po czwarte, metoda tu prezentowana unika zbytniego kawałkowania pewnych całości religijnych, ponieważ każdy rodzaj hierofanii stanowi przecież całość z punktu widzenia morfologicznego, a zatem i historycznego.

¹⁷ A.B., *Słowo od wydawcy*, s. X.

¹⁸ M. Eliade, *Próba labiryntu: rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, s. 146.

¹⁹ S. Tokarski, *Eliade i orient*, s. 34.

²⁰ M. Eliade, *Traktat...*, s. 13-14.

²¹ Tamże, s. 14.

Po piąte wreszcie, każda odmiana przejawiania się *sacrum* ukazuje jeden rodzaj stosunku człowieka do tego, co święte, a w stosunkach tych jeden rodzaj „momentów historycznych”.²²

Grupowanie poszczególnych hierofanii w systemy, których konstytutywną cechą jest sposób ich objawiania się człowiekowi, wydają się wielu krytykom naciągane, gdyż, jak twierdzą, nie ma merytorycznych podstaw, by akurat tak łączyć poszczególne zjawiska religijne. Umieszczanie w jednej grupie całkowicie odległych i odmiennych systemów religijnych – różniących się między sobą czasem historycznym, sposobem rozumienia bóstw, złożonością struktury, rodzajem rytów i mitologią – ze względu na jeden tylko aspekt wspólny, jest dla wielu nieprzekonywujące. Zamknięte w jedną grupę objawiania się świętości (np. hierofanie akwaticzne lub uraniczne) plemiona, wspólnoty, wyznania i rozbudowane systemy religijne zdają się – mówią krytycy – mieć więcej cech od siebie różnych niż wspólnych. Wybranie więc jednego sposobu przeżywania *sacrum* i przyporządkowanie mu tak wielu nieredukowalnych do siebie rzeczywistości religijnych zdaje się być nieuprawomocnione. Owe Eliadowskie systemy traktują krytycy jak swoiste pojęcia–worki, do których wrzuca się zjawiska nie mające ze sobą nic wspólnego oprócz zbieżności zupełnie przypadkowej i powierzchownej.

5. Ponieważ religioznawstwo ma wydobywać najgłębszy sens zjawiska religijnego, metodę swoich badań określał Eliade również jako hermeneutykę.²³ Określenie to nie jest wolne od rozlicznych wieloznaczności, już bowiem historia filozofii ukazuje, jak rozmaite treści wiązały się z tym terminem. Tylko spośród najbardziej znanych hermeneutów (Shleiermacher, Dilthey, Gadamer, Heidegger) zachodziły znaczne różnice w sposobie rozumienia tego, czym ze swej istoty powinna być hermeneutyka. Hermeneutyka Eliadowska, która określana jest przez samego jej twórcę jako *traktat* lub *tałna* oznacza, że jest ona czymś niezwykle dla samego badacza, ponieważ podejmując wysiłek odczytania całego bogactwa sensu i znaczeń, jakie kryje w sobie fenomen religijny, badacz sam jako osoba jest niezwykle ubogacony. Nie jest to przecież jedynie odkrycie intelektualne, ale nade wszystko niezmiernie głębokie przeżycie egzystencjalne. Dla religioznawcy obrzędy, mity i hierofanie, z którymi ma on do czynienia, nie są obiektami martwymi, które można badać i opisywać, rozkładać na czynniki pierwsze i kategoryzować bez konieczności osobistego

²² Tenże, *Traktat...*, s. 16.

²³ Opisuje hermeneutykę na podstawie tekstów zawartych w zbiorze *Wokół rozumienia*, Kraków 1993.

zaangażowania się w nie. Aby zrozumieć świat, który się bada, trzeba, według Eliadego, w niego wejść i zacząć w nim uczestniczyć, trzeba samemu przeżyć to, z czego pragnie się wyłuskać sens. Założenie to brzmi jak imperatyw, bez którego spełnienia dostęp do zjawisk religijnych nie jest możliwy. Różnica, jaka panuje między światem współczesnym a światem badanym przez historyka religii, jest jednak nierzadko tak duża, że wchodząc w ów świat, ryzykuje się własną osobowością. Eliade wyjaśnia to następująco: „Umysł naraża się na niebezpieczeństwo zawsze – mówi Eliade – gdy usiłuje przeniknąć głęboki sens tych wytworów mitologii bądź religii, które są jednocześnie wyrazem egzystencjalnej sytuacji człowieka. (...) Jest to nie tylko ryzyko rozproszenia się, ale także ryzyko ulegnięcia fascynacji magią szamana, mocą jogina, uniesienia wyznawcy orgiastycznego kultu. Nie chodzi o to, że ma się ochotę zostać joginem, szamanem, uzdrawiaczem czy ekstatykiem, ale o sam fakt znalezienia się w sytuacjach, które dla człowieka Zachodu są obce i w związku z tym niebezpieczne. Ta konfrontacja z egzotycznymi formami, które mogą opętać, kusić, jest zagrożeniem psychicznym. Dlatego porównywałem te poszukiwania do długiej wędrówki po labiryncie. Jest to coś w rodzaju próby inicjacyjnej.”²⁴

Przykładem, jakim posiłkuje się ten rumuński uczony w celu wyjaśnienia głębi hermeneutycznej metodologii i tkwiącego w niej ryzyka, jest zjawisko kanibalizmu i rytów orgiastycznych. W rozmowie z Claude-Henri Rocquetem stwierdza: „Gdyby zrozumiał pan spójność, czy wręcz szlachetność i piękno mitologii i teologii leżących u podstaw kanibalizmu... Jeśli zrozumie pan, że nie chodzi o zachowanie zwierzęce, ale o akt czysto ludzki, że to człowiek, jako istota wolna, postanawia zabić i zjeść swojego bliźniego... Uświadamiając sobie tę wolność, że można zabić, że można być kanibalem, nie tracąc ludzkiej ‘godności’, umysł wystawia się na ogromną pokusę. Podobnie jest w przypadku rytów orgiastycznych. Są one zaskakująco spójne: gdy rozpoczyna się orgia, zniesione zostają wszelkie reguły, kazirodztwo i agresja stają się dozwolone, wszystkie wartości ulegają wywróceniu... Tymczasem sensem tego rytuału jest odnowienie świata. Dokonawszy tego odkrycia, można krzyknąć z radości – tak jak Nietzsche, gdy odkrył zasadę Wiecznego Powrotu.”²⁵

W hermeneutyce widzi Eliade jedyną drogę rozumienia. Jest to nie tylko intelektualny ogląd poznawanych rzeczy, ale nade wszystko rodzaj epistemologicznej empatii; hermeneutyka – by posłużyć się określeniem Ricoeura – jest drogą od *wie m* do *jest e m*. Umożliwia ona rozumienie

²⁴ M. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 130.

²⁵ Tamże, s. 132.

pewnych wartości, których nie podobna dostrzec w bezpośrednim doświadczeniu religijnym. Symbolika świętej osi *axis mundi*, mówi Eliade, jest wspólna niemal wszystkim wspólnotom, plemionom i wyznaniom, ale ani mieszkańiec Mezopotamii ani Indonezji nie zdaje sobie sprawy z faktu, że jego wyobrażenie drzewa kosmicznego jest pojęciem uniwersalnym i ponadkulturowym. Człowiek, który pojął symbolikę tej świętej osi, gdy zobaczy drzewo, ujrzy w nim natomiast coś, czego wcześniej nie dostrzegał. Dostrzeże w nim *sacrum*: „tajemnicę kosmicznego rytmu, tajemnicę życia, które się otwiera i trwa”.²⁶ Rekonstruując tę Eliadowską hermeneutykę, można powiedzieć, że poprzez owo „wejście”, „wzucie się”, „przeżycie” dostrzegamy, że metodologia ta jest sposobem ujęcia pewnych fenomenów religijnych, do których dostęp mamy nie poprzez – umownie ujmując – „kryteria obiektywne”, ale poprzez „prawdę poetycką”, czy mówiąc inaczej: nie poprzez dyskurs, lecz poprzez współprzeżywanie. Stąd rumuński uczony nie tylko radykalnie zrywa z nowożytną tendencją europejskiej antropologii kulturowej, która na wszelkie obce kultury i religie patrzy przez pryzmat swoich własnych wzorów i modeli, ale ponadto próbuje przyjąć optykę „dzikiego”, by dzięki niej, z perspektywy odległych systemów, przypatrzeć się swoim własnym, europejskim paradygmatom religijno-kulturowym. Należy dopowiedzieć też, że hermeneutyka ta, odrzucając dualizm podmiotu i przedmiotu, nigdy nie może się skończyć, ponieważ nieustannie można dokonywać kolejnych interpretacji, a symbol, mit czy obrzęd, który chce się zrozumieć, jest nieskończenie otwarty. Hermeneutyka ma unaocznic, że poznając jakiś religijny fenomen, zmieniamy go, tym samym zmieniając samych siebie. „Zagadka wszechświata jest zarazem zagadką kondycji ludzkiej. Przy czym odkrycie uniwersalnego pokrewieństwa pomiędzy naturą człowieka a natura kosmosu jest jednocześnie objawieniem prawdy jego własnego przeznaczenia.”²⁷

6. Choć olbrzymi wpływ eliadyzmu na kształt współczesnego religioznawstwa jest niewątpliwy, nie znaczy to jednak, iż teorie wchodzące w jego skład są powszechnie akceptowane i aprobowane. Rumuński badacz *sacrum* – jak każdy, kto w świecie nauki miał odwagę przecierać nowe ścieżki i ukazywać nieznaną dotąd horyzonty – jest niejednokrotnie ostro krytykowany. Zarzuty są wielorakie i dotyczą wielu aspektów zarówno metody badań, jak i koncepcji religii. Krytyka ta dotyczy już to niekonsekwencji i niejednoznaczności terminologicznej, już to arbitralności w doborze

²⁶ Tamże, s. 140.

²⁷ Tamże, s. 141.

źródeł i stosowaniu przykładów nieweryfikowalnych, już to pomijaniu ważnych rodzajów doświadczenia religijnego i lekceważeniu różnych autorytatywnie potwierdzonych badań. Antropolodzy podawali w wątpliwość wartość tych autorytetów, na których uczony się opierał, znawcy Islamu twierdzili, iż wszelkie przykłady przez niego stosowane są tendencyjne, etnografowie kwestionowali wnioski, do jakich dochodził on, badając ludy prymitywu. Rumuński religioznawca – dodają krytycy – w analizie przejawów *sacrum* pominął aspekt społeczno-instytucjonalny, zamykając krąg swych zainteresowań do zjawisk rytualnych. Niezbyt wnikliwie potraktował także kontekst historyczny poszczególnych hierofanii, a pomimo tak szerokiego omawiania religijności Wschodu nie zajął stanowiska wobec teorii reinkarnacji.²⁸ Przeciwnicy stawiają ponadto zarzut, iż Mircea Eliade dopasowuje sensy religijnych fenomenów do własnych wcześniej sformułowanych teorii, a nie – jak być powinno – buduje wnioski na podstawie analiz poszczególnych hierofanii. Zarzuty dotyczą również przechodzenia z poszczególnych dziedzin naukowych w inne dziedziny czy po prostu jednoczesne ich łączenie. Od postawy hermeneutyczno-fenomenologicznej bezpośrednio przechodzi on bowiem do sfery refleksji filozoficznej: aksjologicznej, metafizycznej i egzystencjalnej. Owe pospieszne przeskokki implikują, według krytyków, nierzadko zbyt pospieszną generalizację: z opisu konkretnych fenomenów religijnych (kontekstualnych i historycznych) wyciąga on w sposób nieuprawomocniony wnioski o uniwersalnej strukturze *sacrum*.²⁹

Zarzuty dotyczą ponadto postawy antyeuropocentrycznej oraz deprecjonowania kultury Zachodu i przyjęcia w swej metodologii optyki człowieka archaicznego. Krytyka dotyczy nierówności proporcji przy opracowywaniu poszczególnych systemów hierofanicznych, co wynikało z faktu kierowania się własnymi preferencjami. Bardzo dużo miejsca poświęca Eliade religiom australijskim i filozofii indyjskiej, niezmiernie mało wnikliwie opracował natomiast chrześcijaństwo, w którego badaniu opiera się jedynie o pewne trendy w postaci mistycyzmu nadreńskiego czy systemu Mikołaja z Kuzy, swojego ulubionego filozofa średniowiecznego. Nie można też zapomnieć, że prawie w ogóle nie zajmuje się religijnością afrykańską, tłumacząc, że badania dotyczące tego kontynentu zastały już dokładnie przeprowadzone.

Prace uczonego – mówią krytycy – nie są także wolne od wieloznaczności i braku konsekwencji, poszczególne fragmenty podważają lub zaprze-

²⁸ A. Małachowski, *Objawiające się sacrum*, Wrocław 1999, s. 10.

²⁹ Tamże, s. 10.

czą wręcz fragmentom innym, całe partie materiału następują zaś wielu problemów interpretacyjnych wskutek nieczytelnych odwołań, nawiązań i kontynuacji tych myśli, które dla czytelnika pozostają nieznanne. Stanisław Tokarski pisze: „Eliade przeskakuje w swej analizie na różne poziomy generalizacji, nie stosując tradycyjnej metody wynikania, ale kryterium koherencji wobec tego, co już dawniej napisał. Jego prace są więc pełne mało czytelnych dygresji, aluzji, polemik z samym sobą. Na najwyższym stopniu generalizacji dochodzi Eliade do rozważań o naturze ludzkiej jako takiej i z konieczności przenosi się z rejonu naukowych badań na grunt refleksji filozoficznej, w sferę etyki i aksjologii.”³⁰

Pojawia się też argument, że w twórczości Eliadego nie zachodzi żaden znaczny zwrot, przełom czy zmiana postawy badawczej. Od początku swojej pracy naukowej aż do jej końca pozostaje wierny wytyczonym sobie celom i sposobom ich realizacji. Trudno się z tym argumentem do końca zgodzić, gdy patrzy się chociażby na to, jak wielkie znaczenie odegrało w twórczości Eliadego spotkanie z Jungiem. Prawdą jest jednak, że ceni on bardziej intuicję i twórcze skojarzenia niż sztywne zasady metodologiczne czy troskę o systematyczne wyłożenie swych koncepcji. Stąd takie charakterystyczne dla Eliadego pojęcia, jak np. *coincidentia oppositorum*, *axis mundi* czy *illud tempus* przejawiają się we wszystkich niemal jego książkach, raz po raz wzbogacone o nowe konteksty czy egzemplifikacje, które zawierają rozliczne nawiązania do poglądów już wygłoszonych.

7. Eliade staje po stronie religii, bo jest przekonany, że tylko dzięki religijnej perspektywie można odsłonić tajemnicę człowieka i zrozumieć świat, w którym człowiek żyje. Odkrywanie zagadkowości bytu dokonuje się u Eliadego zawsze poprzez badanie *sacrum*, bo prawdziwa rzeczywistość jest rzeczywistością świętą. Do tej świętej rzeczywistości – czystej i nie zanieczyszczonej już powłoką *profanum* – po latach jej poszukiwania dochodzi Eliade 22 kwietnia 1986 roku. Dziś, po dwudziestu latach od jego śmierci, staje się jasne, że pomimo niejednoznacznych ocen jego pism stał się on klasykiem, bez którego trudno jest wyobrazić sobie współczesny kształt badań religioznawczych, a także humanistyki w ogóle.

Summary

In the following article an attempt is made to understand the Mircea Eliade's phenomenology of religion. To be precise it's rather a kind of introduction into

³⁰S. Tokarski, *Eliade i orient*, s. 46.

his whole thought because Eliade's interests cross the area of religion and touch philosophy and anthropology as well. In spite of the fact that he is regarded as a phenomenologist, in his research into religion he also uses different methods such as hermeneutic, structuralism and psychoanalysis. Conspicuous in his books is an additional existential climate: he passes from the reflection upon religion to philosophy of man, because it's impossible to understand the religion without any understanding of the man and it's impossible to understand the man without any understanding of the religion.

Notwithstanding, the main topic of Eliade's investigation is *sacrum* (discussed in the first part of the article). The religion as itself is not limited in the inquiry about God or gods, since its subject concerns what crosses a daily human experience. Therefore, *sacrum* is defined as the opposite to *profanum*, nevertheless, uncovering *sacrum* can be made only in the area of *profanum*, as *sacrum* is hidden under cover of *profanum*. Dialectic of these two concepts is a space, in which a researcher ought to work.

The research in this spirit conducts to revelation of constant and invariable kernel of religion. Although *sacrum* can be displayed differently, their essence is the only one. Eliade describes this essence as an archetype, which is common and transcending the limits of historical model of each religion. The main problem lies in the fact that it's very difficult to say if of nature archetype is anthropological or ontological. The cause of that difficulty arises apparently from Eliade's methodology. The problem of methods (mainly phenomenology and hermeneutic) and critic of Eliade's research stance is discussed in the second part of the following text.

DAMIAN MICHAŁOWSKI ukończył polonistykę i filozofię na Uniwersytecie Wrocławskim. Obecnie przygotowuje doktorat poświęcony filozofii Barbary Skargi. Publikował w „ALBO albo”.

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

PIOTR DUCHLIŃSKI

O TYM, CO SPRAWIA, ŻE ŻYCIE JEST DOBRYM ŻYCIEM

R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. P. Mikulska i J. Merecki,
Lublin 2000, s. 94

Na pytanie „jak żyć?” często pada odpowiedź: ot, po prostu, normalnie, podejmując każdego dnia te same obowiązki, zdrowo się odżywiać, dbać o swoją rodzinę i przyjaciół, unikać niebezpiecznych dla życia i zdrowia sytuacji, no i oczywiście być zaradnym, tzn. umieć zarobić na utrzymanie swojej rodziny, od czasu do czasu uprawiać jakiś sport w celach rekreacyjnych, pójść czasem do kościoła, aby oddać ten przysłowiowy datek Panu Bogu z własnej duchowości i mieć spokój na jakiś czas. Dla niektórych ludzi życie, w którym było mało cierpienia, dużo radości i pomnożonego kapitału jest zasadniczo dobrym życiem. Czy jednak w pojęciu dobrego życia o to chodzi? Czy na pytanie o dobro życia ludzkiego wystarczy wymienić listę warunków koniecznych do jego przetrwania biologicznego, społecznego i psychologicznego? Czytając prace R. Spaemanna, *Podstawowe pojęcia moralne*, nasuwa się inna odpowiedź.

Esaj zawiera wygłoszone w lutym 1981 roku w radiu bawarskim wykłady dotyczące podstawowych pojęć i kategorii filozofii moralnej. Książki tej nie należy traktować jako podręcznika. Podstawowe pytanie, z którym spotka się jej czytelnik, brzmi: „Co człowiek winien uczynić, aby jego życie było dobrym życiem?” Odpowiedź na nie wylania się stopniowo, w miarę jak czytelnik zapoznaje się z kolejnymi rozdziałami, w których Spaemann analizuje zasadnicze

pojęcia należące do etyki filozoficznej. Wachlarz inspiracji i źródeł, z których korzysta niemiecki filozof, jest bardzo szeroki. W pracy znajdujemy nawiązanie do przedstawicieli filozofii klasycznej, takich jak Platon, Arystoteles, stoicy czy św. Tomasz z Akwinu. Autor świetnie zna współczesną myśl filozoficzną, czego wyrazem są liczne odniesienia do współczesnej aksjologii fenomenologicznej. W pracy nie brakuje także wpływów twórcy fenomenologii E. Husserla oraz M. Heideggera, od którego autor przejmuje wiele kategorii ontologii fundamentalnej. Nie obca jest także Spaemannowi tradycja anglosaskiej filozofii analitycznej. „Duch” analityczny przenika wszystkie rozważania autora, najbardziej uwidacznia się w precyzyjnym stawianiu problemów, sztuce argumentacji, i dyskusji z innymi stanowiskami filozoficznymi, z którymi niekoniecznie sympatyzuje. Filozof, łącząc kilka tradycji filozoficznych, nie uprawia eklektyzmu. Badany przez siebie fenomen moralności stara się nasświetlić możliwie jak najszerzej, wykorzystując do tego różne dyskursy moralne.

Na pierwszej stronie swojej pracy (s. 6) konstatuje, iż rzeczy, które powszechnie wydają się być najbardziej oczywistymi, w wyjaśnieniu są najtrudniejsze. Tak jest z pojęciem moralności. Potocznie każdy człowiek posiada bardziej lub mniej jasne intuicje dotyczące tego, czym jest moralność. Tutaj szybko się o zgodę. Inaczej jest w dyskursie teoretycznym, którym jest filozoficzna refleksja nad moralnością. Tutaj o zgodność trudniej. A to dlatego, że każdy filozof inaczej definiuje moralność w kontekście przyjętej teorii etycznej (z określonymi założeniami epistemologicznymi, metafizycznymi czy antropologicznymi), której rozumienie nigdy nie jest kwestią neutralną. Pomimo wielości elementów dla wszystkich teorii etycznych. Aby odpowiedzieć na pytanie o dobre i szczęśliwe życie, trzeba ustalić, czym jest dobro i zło. I tutaj, zdaniem Spaemanna, zaczyna się dopiero prawdziwa przygoda filozofa, który staje w obliczu gąszczy różnorodnych teorii mówiących o dobru za pomocą różnych języków.

Spaemann określa ogólne ramy tego sporu o naturę dobra. W swojej pracy podejmuje on następujące kwestie: czy dobro może mieć tylko charakter względny, tzn. czy o dobru musimy zawsze mówić jako o dobru relatywizowanym „dla” kogoś, czy też może istnieje dobro w znaczeniu absolutnym, które takiej relatywizacji się wymyka? Spaemann, dyskutując z relatywizmem i subiektywizmem etycznym, odrzuca wszelkie próby rozumienia dobra tylko w kategorii dobra „dla” kogoś. Jego zdaniem etyka filozoficzna o tyle ma sens, o ile istnieje dobro bez „dla” kogoś, lecz dobro „samo”, absolutne. Spaemann nie kwestionuje tego, że istnieją dobra, które mają charakter relacyjny. Jednak to nie relacja konstytuuje wartość dobra, lecz ono samo, już przed wejściem w relację, jest dobrem absolutnym, nie dlatego coś jest dobre, że służy człowiekowi, lecz służy człowiekowi właśnie dlatego, że jest dobrem obiektywnym, bez którego człowiek nie mógłby istnieć. Relacja pozwala bardziej uwypuklić związek danego dobra z podmiotem, któremu przysługuje.

Relatywiści kulturowi chcą, aby pojęcie dobra ograniczyć tylko do kontekstu danej kultury, w jakiej funkcjonuje. Powołując się na badania antropologiczne, podkreślają, iż nie istnieje możliwość utworzenia ponadkulturowego katalogu norm powszechnie obowiązujących, ponieważ każda kultura przyjmuje inne normy i standardy wartościowania, które na praktykę moralną innych kultur są nieprzekładalne. Spaemann nie kwestionuje tego, że każda kultura ma swoje własne standardy wartościowania. Przyjmuje jednak tezę, iż we wszystkich kulturach istnieje podstawowy poziom prawd moralnych, które dla wszystkich jej członków są intuicyjnie oczywiste, np. szacunek dla swoich rodziców itp. Te podstawowe prawdy moralne kryjące się w każdej kulturowo uwarunkowanej praktyce moralnej uzasadniają możliwość mówienia o ponadkulturowym dobru absolutnym. Spaemann przestrzega, aby nie dać się zwieść wykrętnym i jakże misternie na pierwszy rzut oka skonstruowanym argumentom wszelkiej maści sceptyków i relatywistów, którzy już od czasów starożytnej Grecji wmawiają, iż nie ma obiektywnego dobra, a tylko kulturowo uwarunkowane standardy wartościowania. Człowiek, który nie dostrzega zasadniczej różnicy między heroicznym czynem o. M. Kolbego a czynem oprawcy, twierdząc, że ich znaczenie konstytuuje kontekst kulturowy, nie ma fundamentalnych doświadczeń moralnych (s. 14). W każdej kulturze uznawany jest za wartościowy czyn oddania życia za drugiego człowieka. Wartości dobra i zła nie można zatem zamknąć w kontekście jednej kultury, ponieważ są czyny, które są dobre i złe uniwersalnie, np. wszyscy potępiamy, niezależnie od tego, w jakiej kulturze zostaliśmy wychowani, czyny ludobójcze, morderstwa niewinnych i dzieci, oburzamy się, kiedy media zasypują nas coraz to nowymi informacjami o tym, jak rodzice maltretują swoje dzieci. Budzą się wówczas w każdym człowieku najbardziej fundamentalne intuicje moralne, które potępiają moralne zło takich czynów. Nawet jeśli nie dałoby się stworzyć jakiegoś uniwersalnego katalogu norm ogólnie ważnych, to zawsze istnieje możliwość ustalenia jakiejś dolnej granicy postępowania, tego, co jest dozwolone, i tego, co jest zakazane. Dla R. Spaemanna taką dolną granicą, minimum etycznym, jeśli można tak powiedzieć, będzie godność człowieka, którą zawsze trzeba mieć na względzie. Spaemann broni bezwzględności dobra, nie tylko ze względów teoretycznych, gdyż jest ono fundamentem etyki, lecz także ze względów praktycznych. Co stałoby się z człowiekiem, zapytajmy, gdyby umieścić go w świecie, gdzie brak jest stałych norm i zasad moralnych, w którym nie istnieją jasno określone drogowskazy wiodące do rozwoju życia moralnego. Czy życie takiego człowieka mogłoby stać się kiedykolwiek dobrym życiem? Życie człowieka nie jest w całości determinowane przez instynkt i kulturę. Nie można życia człowieka złożyć w ręce postawy „rób, co chcesz”. Aby bowiem robić, co się chce, trzeba uprzednio w ogóle wiedzieć, co robić. Człowiek musi umieć „prowadzić swoje życie” (s. 15). Prowadzić swoje życie to nic innego, jak uporządkować dynamizmy znajdujące się w ludzkiej naturze, zgodnie z obiektywnie istniejącym porządkiem dobra i zła. Kultura nie może uporządkować natu-

ry, sama bowiem domaga się uporządkowania (ugruntowania) w obiektywnym porządku aksjologicznym. Nie tylko wszak natura, ale także i kultura winna czynić „zadość rzeczywistości”, wtedy tylko może być kulturą, która daje możliwość optymalnego, a nieokrojonego rozwoju człowieka.

Od początku swojego istnienia filozofia moralna wiązała pytanie: „co sprawia, że życie ludzkie jest dobrym życiem?” z pytaniem: „co jest celem ostatecznym dążeń człowieka, czego tak naprawdę człowiek pragnie?” (s. 20). Najkrócej można odpowiedzieć na to pytanie tak: człowiek pragnie dobra. Problem w tym, o jakie dobro chodzi. Spaemann pisze, iż pierwszą próbą odpowiedzi na to pytanie, a jednocześnie pierwszą teorią etyczną był hedonizm. „Hedonizm jest pierwszym wynikiem refleksji nad pierwotnymi motywami naszego działania, a przez to pierwszą systematyczną teorią moralności” (s. 21). Spaemann przeprowadza wnikliwą analizę hedonizmu etycznego. Zwraca uwagę na kryjące się w nim trudności teoretyczne, związane zwłaszcza z błędną definicją dobra. Dobrem dla hedonistów jest to, co sprawia przyjemność i zadowolenie, złem zaś to, co sprawia przykrość i ból. Hedonizm, wedle Spaemanna, ma swoje negatywne konsekwencje dla praktykowania moralności. Wmawia on człowiekowi to, czego człowiek rzeczywiście pragnie, to znaczy szczęście, rozumie to szczęście jednak nieprawidłowo. W myśl hedonistów jest ono doznawaniem zadowolenia, przyjemności, a unikaniem zła, cierpienia. Hedonizm po części ma rację, człowiek rzeczywiście pragnie szczęścia, przyjemności i zadowolenia. Ale nie można twierdzić, konstatuje Spaemann, i wmawiać człowiekowi, iż ostatecznym celem jego życia jest tylko i wyłącznie dążenie do przyjemności.

Aby ukazać absurd agitacji hedonistycznej, Spaemann odwołuje się do eksperymentów myślowych (s. 25-25). Jeden z nich jest ciekawy i warto go tutaj przywołać. Otóż można sobie wyobrazić człowieka przywiązanego do stołu operacyjnego, który znajduje się pod narkozą. Do jego mózgu doprowadzono kilka przewodów elektrycznych, po których przesyłane są określone impulsy elektryczne, które w mózgu pacjenta wywołują nieustanny stan euforii. Na jego twarzy odbija się najwyższa forma zadowolenia i przyjemności, jaką można osiągnąć. Lekarz, który ten eksperyment przeprowadza, zapewnia, iż ten człowiek pozostanie w takim stanie euforii jeszcze przez najbliższe 10 lat. Kiedy odłączy się go od owych przewodów przesyłających impulsy, nastąpi bezbolesna śmierć. Spaemann pyta: „czy ktoś byłby gotowy na takie szczęście, czy ktoś chciałby się zamienić z owym pacjentem doświadczającym stanu tak wielkiej euforii?” (s. 25). Zdaniem Spaemanna cena jest zbyt wysoka. Żaden człowiek nie zgodziłby się na życie w odrealnionym świecie stymulowanych przez impulsy elektryczne przyjemności. Człowiek chce doświadczać przyjemności, obcując z realną rzeczywistością. Poza tym, twierdzi Spaemann, człowiek nie dąży tylko do przyjemności. Zdaje on sobie sprawę z tego, że sensu jego działania i życia nie określa bezgraniczna pogoń za przyjemnością. Dlatego człowiek zdolny jest do wykonywania takich czynów, które żadnej przyjemności nie przynoszą. Czy ratując człowieka tonącego, doświadczam przyjemności? Ow-

szem, mogą doświadczać czegoś w rodzaju satysfakcji, radości ze spełnionego czynu, ale ta satysfakcja i radość nie wyczerpują tego dobra, które poprzez ów czyn zostało zrealizowane. Człowiek, który chce, aby jego życie było dobrym życiem, nie będzie kierował się li tylko doraźnymi przyjemnościami. Spaemann, jak widać, idzie tu za Stagirytą. Twierdzi, iż człowiek ma pełne prawo do szczęścia i przyjemności nawet wtedy, kiedy dokonuje czynów moralnie dobrych, heroicznych, kiedy np. naraża swoje życie za drugiego. Wtedy doświadcza nie tyle przyjemności, co radości. Można zapytać o zysk z przyjemności, ale czy jest sens takie pytanie stawiać pod adresem radości? Radość np. ze spełnionego czynu nie daje tak naprawdę niczego, wyraża ona tylko realizowane dobro, które uszlachetnia człowieka. Postawa, za którą agituje hedonizm, klóci się z prawdą o samej rzeczywistości. Hedonizm zamyka człowieka w świecie fiksjacji, doznań, impulsów, które rzekomo mają go uszczęśliwić. Sprzeciwia się tym samym Freudowskiej „zasadzie rzeczywistości”. W procesie wychowania rodzice uczą dziecko, aby stopniowo wychodziło z subiektywnego świata swoich przyjemności, aby nauczyło się dostrzegać nie tylko swoją pierwszoosobową perspektywę, lecz perspektywę innego człowieka, która jest perspektywą realnego świata, ponieważ właśnie w nim rozgrywa się działanie człowieka. Człowiek poprzez działanie doświadcza dobra, które jest związane z rzeczywistością (s. 28). Hedonizm czyni dokładnie odwrotnie. Chce uczynić z człowieka duże dziecko, które postrzega świat poprzez własną subiektywną perspektywę i nieustannie poszukuje zadowolenia w doświadczeniu coraz to nowych przyjemności. Stąd też hedonizm zamiast ukierunkowywać człowieka ku dobremu życiu, proponuje strategię regresu do zdzieciniałych form, nie obcowania ze światem, lecz zabawy, która ma dostarczyć jak największej ilości doznań przyjemnych. Wówczas życie ludzkie staje się tylko życiem przyjemnym, ale na krótką chwilę, hedonista bowiem wcześniej czy później zostanie brutalnie skonfrontowany z „zasadą rzeczywistości”. Czy przetrwa?

Życie ludzkie staje się dobrym życiem wtedy, kiedy człowiek doświadcza radości z poznawania i realizowania wartości. Spaemann nawiązuje w tej kwestii do aksjologii fenomenologów. „Treści czy przedmioty uczuć nazywamy 'wartościami'. Świat wartości otwiera się przed nami w aktach radości i smutku, czci, pogardy, miłości, nienawiści, strachu, nadziei. Paradoks polega na tym, że ten, kto celem swego życia i swoich działań czyni przeżywanie przyjemności, nie doświadczy owego głębszego stanu zadowolenia, który nazywamy radością. Radości doświadcza tylko ten, komu świat wartości otwiera się w całym swym bogactwie i kto jest zdolny, zapominając o sobie, cieszyć się – jak mówimy – z czegoś lub na coś” (s. 31). „Wartości nie odkrywa się przede wszystkim przez dyskusje czy nauczanie, lecz przez doświadczenie i praktykę” (s. 34). Człowiek nie doświadcza wartości jako bytów wyizolowanych. W aktach preferencji, powtarza za Schelerem Spaemann, dana jest hierarchia wartości. Człowiek może preferować różne wartości albo te stojące w hierarchii najwyżej, albo te stojące najniżej. Te ostatnie są łatwiej dostępne dla człowieka. Inaczej jest

już z wartościami wyższymi. Doświadczenie wartości wyższych jest, zdaniem Spaemana, pewną sztuką i wymaga od człowieka wysiłku w postaci aktywności i uwagi (s. 35). Uwagę rozumie Spaemann jako pewną formę postawy wobec wartości, która może być trwała, głęboka, a także przelotna i płytka. Jako że wartości wyższe wymagają od człowieka aktywnej uwagi, nie każdy człowiek może temu zadaniu podołać. Spaemann, idąc za fenomenologami, wspomina o dwóch przeszkodach w poznawaniu wartości; chodzi o tępotę aksjologiczną oraz zaślepienie namiętnością. Człowiek tępy (np. biblijny Ezaw) po prostu nie widzi świata wartości, przede wszystkim świata wyższych wartości. Ogranicza się on w percepcji świata wartości tylko do tych najniższych, łatwo dostępnych, przeliczalnych. Natomiast człowiek owładnięty namiętnością kieruje się zazwyczaj ku niższym wartościom. Namiętność odsłania wartości, ale nie ujawnia ich hierarchii, przez to człowiek, który kieruje się namiętnością, nie oddaje prawdy o rzeczywistości świata wartości.

Oprócz tego, że człowiek egzystuje w świecie obiektywnego porządku moralnego, istnieje także w „przeestrzeni” międzyludzkiej, każdego dnia doświadcza bliskości obcowania z innymi ludźmi (s. 53). Tutaj Spaemann zwraca uwagę na problem moralnego odniesienia do drugiego człowieka. Skoro człowiek egzystuje w społeczności z innymi ludźmi, pytanie o to, co sprawia, że życie jest dobrym życiem, istotowo połączone jest z pytaniem o oddanie sprawiedliwości drugiemu człowiekowi. R. Spaemann w jednym z rozdziałów swojej książki analizuje kwestie sprawiedliwości. Ukazując, iż bez uwzględnienia fundamentalnego porządku aksjologicznego, czyli człowieka i jego dóbr, sprawiedliwość przestaje być bezstronną Iustitią z zawiązanymi oczyma. Taka sprawiedliwość „bez zawiązanych oczu” jest sprawiedliwością będącą na usługach władzy, siły politycznej, prywaty, indywidualizmu liberalistycznego, ogólnie tych grup, które decydują o podziale dóbr między członków danego społeczeństwa. Iustitia, której zerwano przepaskę i kazano wymierzać wyroki oparte na ocenie uprzywilejowanych grup, doprowadziła do zapoznania prawdy o drugim człowieku, któremu należy się bezwzględny szacunek. Nie o taką sprawiedliwość chodzi w relacji do „Innych”. Sprawiedliwość dla Spaemanna oznacza w pierwszej kolejności szacunek, czyli uznanie człowieka jako osoby (s. 52). Chodzi o uczynienie człowiekowi zadość tego, kim jest. „Czynić zadość człowiekowi, czynić zadość rzeczywistości – przekracza samą sprawiedliwość. Wymaga to dwóch rzeczy: wiedzy i miłości. Bez wiedzy o tym, kim jest człowiek i co dla niego dobre, popełniamy błędy (...) miłość znaczy tutaj tyle, co życzliwość, co wola, aby drugi otrzymał to, co dla niego dobre. I ta życzliwość kieruje się nie tylko ku człowiekowi, ale ku wszystkiemu, co żyje” (s. 53). Postępowanie człowieka czyni zadość rzeczywistości wtedy, kiedy „nade wszystko traktujemy drugiego człowieka jako istotę, która jest celem samym w sobie, tak samo jak my” (s. 78). Takie działanie uwarunkowane jest „tym, kim jest człowiek”. „(...) człowiek nie ma wartości, lecz godność. Każda bowiem wartość jest wymierna, można znaleźć dla niej jakiś równoważnik. 'Godnością' nazywamy taką

właściwość, która wyklucza jej posiadacza z wszelkich kalkulacji, ponieważ on sam jest dla nich miarą. Godność człowieka wiąże się z tym, że (...) jest on całością sensu, sam jest tym, co ogólne. Jego godność zasadza się na tym, że jest on jedną z równorzędnych części rzeczywistości jako całości (...)" (s. 79). Czy jednak taki imperatyw, który dopomina się o traktowanie człowieka jako celu samego w sobie, nie jest, po pierwsze, za wysokim wymaganiem dla człowieka? Po drugie, zdaje się przecież stać w jawnej sprzeczności z naszą praktyką życiową, w której codziennie kogoś wykorzystujemy, ciągle czegoś od innych chcemy. Spaemann, mając świadomość tych trudności, formułuje trafną ripostę: „Korzystamy z umiejętności i usług innych. Nie zapominamy jednak przy tym, że drugi jest ze swej strony celem samym w sobie, że również ma prawo korzystać z usług swoich bliźnich. Istnieją wszakże czyny, które negują człowieka jako osobę. Na przykład zostaje on zakwestionowany jako cel sam w sobie, jeśli zostaje niewolnikiem, jeśli jest torturowany, niewinnie zabity, jeśli padnie ofiarą nadużyć seksualnych" (s. 61).

Spaemann stawia pytanie: czy cel uświęca środki? Czy człowiek może być potraktowany jako środek do jakiegoś ważniejszego niż on sam celu? Utylityści nie mają, zdaniem Spaemanna, żadnych oporów względem tego, aby potraktować człowieka jako środek do osiągnięcia celu, jeśli tylko osiągnięcie tego celu związane byłoby z zasadą maksymalizacji szczęścia. Utylityzm jest etyką konsekwencjalną, w której liczą się tylko i wyłącznie następstwa dokonywanych czynów. Utylitystę interesują tylko zyski i straty, dlatego wszystkie wartości traktuje on jako wymierne i przeliczalne. W tym również człowieka. Utylityzm stawia na użyteczność. Trzeba działać planowo, skutecznie dokonywać rachunków tak możliwych skutków czynu, jak i środków wiodących do ich urzeczywistnienia. Spaemann, analizując utylityzm jako kolejną teorię uszczęśliwienia człowieka, poprzez ukazanie drogi do dobrego życia, wskazuje na jego ograniczenia i szkodliwość dla porządku moralnego. Utylitystyczna wizja uczynienia z ludzkiego życia życia szczęśliwego i dobrego ma swoje mankamenty, które Spaemann trafnie demaskuje. Przede wszystkim „utilitaryzm rozbija się o złożoność i niepoznawalność odległych następstw naszych czynów" (s. 57). To pociąga za sobą problem odpowiedzialności. W utylityzmie odpowiedzialność rozmywa się w perspektywie kalkulacyjnej. Utylityści, chcąc zwolnić człowieka od konkretnej odpowiedzialności za spełnianie „tu i teraz" czyny, wymyślają różnego rodzaju cele, jak np. dobro ludzkości, dobro nauki, które rzekomo mają usprawiedliwiać różne działania utylitystów, zwłaszcza te nieliczące się z konkretnym dobrem człowieka. Inną konsekwencją utylityzmu jest to, iż na jego gruncie „każda zbrodnia byłaby usprawiedliwiona, gdyby ten, kto ją popełnia, zdążył do celu, który 'uświęca' takie środki" (s. 57). Poza tym „utilitaryzm sprawia, że zwykli ludzie w swym osądzie moralnym byłiby całkowicie zdani na techniczną inteligencję ekspertów (...). W utylityzmie bowiem nie można odczytać moralnej wartości czynów z nich samych, lecz trzeba ją obliczyć według uniwersalnego wzoru na powiększanie korzyści. Jego stwo-

wienie jest rzeczą ekspertów, choćby samozwańczych" (s. 58). Najgorszą konsekwencją jest to, że w utylityzmie „sumienie zostaje oddane pod kuratele ideologów i technokratów" (s. 58). To ma swoje konsekwencje w moralnej ocenie czynów. Sumienie poddane manipulacji specjalistów od obliczania zysków wiedzie do dezorientacji i czyni człowieka uległym wobec wszelkich pokus manipulacji. Doktryna utylitystyczna nie prowadzi, zdaniem filozofa, ani do ulepszenia świata, ani też do dobrego życia.

Dla Spaemanna dobre życie konstytuuje się poprzez „czynienie zadość rzeczywistości", którą stanowi obiektywny świat wartości i człowiek w swoim godnościowym wymiarze bycia. Tym, co usensawnia ludzkie działanie i niejako „podpowiada mu", jak „czynić zadość rzeczywistości", jest sumienie. Sumienie to „mysł dobra i zła" (s. 69). W nim dana jest obecność „absolutnej perspektywy w istocie skończonej" (s. 65). Sumienie charakteryzuje Spaemann jako podwójne poruszenie. Z jednej strony sumienie pozwala człowiekowi na przekroczenie własnych względnych i partykularnych interesów, pozwala na dostrzeżenie tego, co dobre oraz słuszne. Z drugiej strony sumienie sprowadza człowieka z powrotem do niego samego. Człowiek w sumieniu jest najbardziej sobą, mówić o sumieniu, jak pisze Spaemann, to mówić o godności człowieka (s. 64). Analizując sumienie, filozof odrzuca wszystkie teorie, które wyjaśniają sumienie, odwołując się czy to do racji psychologicznych, jak teorii Freuda, czy biologicznych (teoria instynktów), czy społecznych (internalizacji norm). Sumienie jest w człowieku tą rzeczywistością, która uobecnia wspomnianą już absolutną perspektywę obiektywnego sensu, jakim jest porządek moralny. Sumienie może jednak błędzić. Spaemann pisze, że „sumienie nie zawsze ma rację" (s. 70). Gdyby sumienie zawsze miało rację, ludzie bez skrupułów mogliby czynić, co chcą. Człowiek nie może pozwolić popaść swojemu sumieniu w dogmatyzm. Sumienie, na co zwraca uwagę Autor, winno być otwarte na korektę i weryfikację swoich sądów. Tylko konfrontacja z prawdą może uchronić sumienie przed błędem. Dla Spaemanna sumienie jest jakąś formą świadectwa o wyznawanej przez osobę prawdzie moralnej. Szczególnie kwestia ta wychodzi na jaw przy autentyczności sumienia. Człowiek, który pielęgnuje autentyczne sumienie, gotów jest oddać za wyznawaną prawdę nawet swoje życie. Dlatego sumienia nie wolno jest niszczyć, narzucać mu prawd sprzecznych z tymi, które uznało ono jako obiektywnie wiążące i wyrażające fundamentalny porządek aksjologiczny. Czynienie gwałtu na sumieniu równa się zabiciu człowieka. Z analiz Spaemanna wynika, iż żyć dobrze to żyć zgodnie z sumieniem. Człowiek, który żyje w niezgodzie z własnym sumieniem, który gryziony jest przez nieustanne wyrzuty sumienia, jest niczym schizofrenik, dobro życia takiego człowieka jest zagrożone, gdzieś się rozmywa. Człowiek próbuje w imię różnych racji uciszyć swoje sumienie, stosując misterne techniki wypierania i samooszukiwania się. Sumienie jednak wcześniej czy później przypomni o sobie, da o sobie znać, pytając, czy życie, które człowiek wie, jest dobre, a to znaczy czy „czyni zadość rzeczywistości".

Esej zamykają rozważania nie tyle etyczne, co raczej metafizyczne. Dotyczą one klasycznego problemu stosunku człowieka do losu. W starożytnej Grecji problem ten nie istniał. Człowiek wydany był w „ręce” wszechpotężnego fatum, które odgórnie determinowało bieg dziejów, w tym i jego los. Wobec fatum człowiek jest bezsilny, co ma się stać to i tak się stanie. Dla Spaemanna człowiek jest wolny i chce sam o sobie stanowić, poprzez kształtowanie własnego losu. Człowiek jednak nie wszystko może przewidzieć ani też nie wszystko może zmienić. Utylitarysty żywili pobożne przeświadczenie, iż kalkulacja czynów pozwoli uniknąć ryzyka w działaniu. Tymczasem okazało się, iż perspektywa utylitarystyczna sama podcina pień, z którego wyrasta, człowiek nie tylko nie potrafi przewidzieć wszystkich konsekwencji własnego działania, ale, co gorsze, nieustanna kalkulacja wpływa na niego demobilizująco. Kalkulując, może nigdy nie zdobyć się na działanie. Dla Spaemanna człowiek rodzi się w określonej sytuacji, kulturze, z takim, a nie innym uposażeniem swojej natury. Jest istotą potencjalną, która ma w sobie możliwość rozwoju. Rozwój ten albo będzie się pomyślnie urzeczywistniał, albo też na jego drodze pojawią się takie przeszkody, które skutecznie go uniemożliwią. Ale człowiek nie jest w stanie ich przewidzieć. Podejmując działanie, nie wiemy, co z niego wyniknie. Możemy mieć tylko nadzieję, że nasze działania kiedyś np. zostaną podjęte przez innych, ale czy tak będzie, pozostaje ostatecznie wielką niewiadomą. Wobec losu można przyjmować różne postawy, nasz autor wspomina o trzech – o postawie fanatyka, cynika i człowieka, którego cechuje spokój ducha. Dwie pierwsze postawy są skrajnie przeciwstawne, fanatyk uważa, iż sens świata i swojemu własnemu losowi każdy człowiek musi nadać sam. Spaemann przedstawia fanatyka jako wiecznego rewolucjonistę, która walczy z pozbawioną sensu materią świata. Inną postawę zajmuje cynik. On, w przeciwieństwie do fanatyka-rewolucjonisty, nie wierzy w sens świata, kontestuje także jakiegokolwiek próby jego usensownienia. Postawa cynika wyraża się w ironicznym uśmiechu, zaś fanatyka w gniewie. Obydwie postawy, zdaniem Spaemanna, nie akceptują świata i tego, co on ze sobą niesie. Fanatyk nie akceptuje kondycji świata, uważa, że trzeba go zmienić, gdyż jest bez sensu, cynik zaś uważa, że świat niejako *ex definitione* jest bez sensu, to wszystko, co się dzieje w jego obrębie, to parodia i cyrk, z którego można się pośmiać do woli. Może zaistnieć taka sytuacja, iż po jakimś okresie burzliwej walki ze światem fanatyk-rewolucjonista stanie się cynikiem. Może wszak zwątpić w końcu w sens kreowanego przez siebie losu. W ostateczności dojdzie do wniosku, iż los jest mechanicznie z góry zaprogramowany, lepiej podporządkować się mu i kpić z niego, niż być Don Kichotem walczącym z wiatrakami, które nie istnieją. Tym dwóm postawom Spaemann przeciwstawia człowieka, którego charakteryzuje spokój ducha. Człowieka duchowo spokojnego można, wedle Spaemanna, porównać do biblijnego Hioba, który wobec ogromu cierpienia i szydzących z niego przyjaciół nie traci wiary w Boga. Ufa, iż to, co mu się przytrafiło, ma sens, tylko on nie potrafi go odkryć. I tak jest w naszym działaniu. Wiele razy nie potrafimy zrozumieć tego,

co przydarza się nam czy naszym bliskim. Nie potrafimy pogodzić się z tym, kiedy nagle w wypadku ginie ktoś, kto mógł jeszcze żyć i służyć dobrem innym ludziom. Nie potrafimy pojąć, jeśli jesteśmy ludźmi wierzącymi, jak Bóg może dopuścić do takich rzeczy. Czy zatem człowiek o spokoju ducha jest beznamietnym stoikiem? Nie. Ma coś ze stoika, lecz nie dąży do tego, jak chcieli stoicy, aby osiągnąć apatię, czyli niezależność od emocji, namiętności, pożądania. Spokój ducha wyraża się przede wszystkim w afirmacji rzeczywistości. Człowiek, który uzyskał spokój ducha, jest gotowy podjąć działanie, mając świadomość tego, że mogą spotkać go różnego rodzaju niepowodzenia. Z końcowych partii książki Spaemanna przebija coś w rodzaju metafizyki optymistycznego realizmu. Świat trzeba zaakceptować takim, jakim jest, nic i nikt nie jest w nim doskonałe. Pogodzenie się z faktyczną kondycją świata jest warunkiem pozostania człowieka w przyjaźni z sobą, jak i z innymi ludźmi. Oczywiście akceptacji świata nie należy rozumieć w taki sposób, że oto człowiek akceptuje dziejące się na świecie zło. Wobec zła człowiek jest wezwany do bezwzględnej walki. Spaemannowi chodzi raczej o zaakceptowanie przygodności świata, jego skończoności oraz niesionej z tym ograniczoności człowieka i wszelkiego poznania. Spokój ducha jest postawą, którą niełatwo jest zdobyć. Jej wypracowanie wymaga od człowieka wiele wysiłku i trudu. Wydaje się, choć o tym już Spaemann nie pisze, iż spokój ducha jest darem łaski dla tych, którzy wyznają ewangeliczną zasadę: „bądź wola Twoja”. Spokój ducha wypływa z faktu, iż człowiek zawiera się rzeczywistości transcendentnej. Postawa spokoju ducha oddaje „zadość rzeczywistości”. Wówczas, jak pisze Spaemann, człowiek, który osiągnął spokój ducha i uznaje świata takim, jaki jest, osiąga wewnętrzną harmonię, czyli szczęście.

Czytając pracę R. Spaemanna *Podstawowe pojęcia moralne*, nie sposób nie odnieść wrażenia, iż autor stawia sobie za cel obudzenie w czytelniku fundamentalnych intuicji moralnych. Filozof nie wykląda abstrakcyjnej teorii reguł, wedle których postępując, człowiek osiągnąłby dobre życie. Chodzi raczej o to, aby człowiek sam doświadczył, iż dobre życie może ukonstytuować się tylko wtedy, kiedy otworzy się on i zaakceptuje obiektywny świat porządku aksjologicznego. Tylko w optyce „oddania zadość rzeczywistości” życie ludzkie może być dobrym życiem. O dobru życia nie decyduje „zdrowie, ponieważ może się zdarzyć, że dobrze jest, iż ktoś jest chory. Nie jest nim powodzenie zawodowe, ponieważ może się zdarzyć, że dobrze byłoby, gdyby ktoś odnosił mniej sukcesów. Nie jest nim altruizm, ponieważ czasami dobrze jest pomyśleć również o sobie” (s. 16). Spaemann, nawiązując do arystotelesowskiego motywu, stwierdza, iż żyć dobrze to dążyć do uporządkowania swej natury według miary, jaką jest obiektywny porządek moralny. „Właściwy jest taki porządek (...) który sprawia, że człowiek jest szczęśliwy i żyje w przyjaźni z samym sobą” (s. 16). Dobre życie nie jest czymś człowiekowi „danym”, lecz „zadany”. Życie człowieka jest dobre tylko *in potentia*. To, czy człowiek zdecyduje się wieść drogę dobrego życia, respektując obiektywny porządek aksjologiczny, zależy w osta-

teczności tylko od niego. Jeden człowiek za drugiego nie może tego uczynić, bo nikt za nikogo w swoim własnym sumieniu nie może się samozobowiązać do czynienia dobra. Albo człowiek zaafirmuje otaczającą go rzeczywistość z jej całym bogactwem dóbr i wartości, albo ją przekreśli, skazując siebie na los fanatyka, a w ostatecznym rozrachunku – cynika.

PIOTR DUCHLIŃSKI, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

PIOTR DUCHLIŃSKI

PSYCHOMORALNE ASPEKTY SUMIENIA

J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1999, s. 179

W 1999 roku ukazało się drugie wznowienie (I wyd. 1993) pracy J. Górnickiej-Kalinowskiej *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Autorka podjęła w niej analizę trudnego problemu filozofii moralnej, jakim jest sumienie.

We wstępie (s. 1-5) Autorka przedstawia swoje założenia metodologiczne. W pierwszej kolejności znajdujemy tam określenie perspektywy badawczej wybranej przez Górnicką-Kalinowską. Analizuje ona sumienie nie tyle od strony filozoficznej, choć ta również jest obecna w całej pracy, lecz jako fenomen psychologiczny. Książka jest próbą „pokazania psychomoralnych aspektów sumienia” (s. 24). Chodzi w niej o ukazanie „typologii przeżyć towarzyszących aktom sumienia, analizy argumentacji na rzecz niektórych postaw moralnych oraz przykłady szerszych konstrukcji filozoficznych dobra i zła, w których kategoria sumienia jako podmiotowej świadomości moralnej odgrywa istotną rolę” (s. 174). Aspekty te Autorka przedstawia w rozdziale poświęconym moralnemu charakterowi (s. 25-45) i pojęciu słabej woli (s. 45-63). Opisując psychomoralne aspekty sumienia, Górnicka-Kalinowska dokonuje tego w szerszej perspektywie filozoficznej. W tym celu wybrała ona trzy metafizyczne koncepcje sumienia: św. Tomasza z Akwinu, teorię tzw. *moral sense* i etykę komunikacyjną J. Habermasa.

Ostatnie dwa rozdziały (s. 137-174) poświęca dwóm modelom sumienia, tj. sumieniu supererogacyjnemu oraz sumieniu egoisty. Autorka często odwołuje

się do analizy języka potocznego. Interesują ją konteksty, w jakich ludzie używają pojęcia sumienia. Potoczne intuicje językowe dotyczące sumienia konfrontuje często z ujęciami teoretycznymi (akademickimi). Zaletą metodologiczną pracy jest to, iż Autorka kieruje się w niej pewną logiką pytań. Stawia w punkcie wyjścia szereg mocno problematyzujących kwestię sumienia pytań, zaś w toku analiz stara się na nie odpowiedzieć. Dotyczą one: 1) doświadczenia sumienia, 2) stanów emocjonalnych znajdujących się u podstaw tego doświadczenia, 3) źródła Autorytetu sumienia, 4) stopnia dominacji w aktach sumienia emocji i rozumu, 5) stałych konturów psychomoralnych w sumieniu, 6) miejsca sumienia w filozofii dobra i zła.

W rozdziale 1. (s. 7-25) Górnicka-Kalinowska analizuje kwestię doświadczenia sumienia. Tutaj po raz pierwszy dotyka trudnego problemu filozofii moralnej. Sumienie nie jest konstruktem *a priori* narzuconym człowiekowi. Etyka nie tworzy sztucznie problemu sumienia tylko po to, aby przysporzyć sobie jeszcze jeden teoretyczny problemat. O sumieniu możemy dowiedzieć się z dwóch źródeł: z języka oraz z autopsji, ponieważ każdy doświadcza sumienia (s. 5). Okazuje się, że sumienie jest „datum” trwale obecnym w strukturze języka potocznego. I choć ma ono różne znaczenia, to jednak zwykle jest kojarzone ze „świadomością dobra i zła” (s. 5). Filozofia moralna przejmuje ten inwentarz, który oferują potoczne intuicje językowe. Język dokonuje precyzacji pojęcia sumienia poprzez umieszczenie go w dyskursie teoretycznym. Zatem język potoczny jest pierwszym źródłem, z którego możemy się czegoś dowiedzieć o sumieniu. Istnieje jeszcze inne źródło. Jest nim autopsja, zwana inaczej samo-doświadczeniem fenomenem sumienia.

I tak: „o istnieniu sumienia informuje nas potoczne doświadczenie moralne” (s. 16), które ukazuje sumienie jako „szczególną instancję podmiotową o naturalnym autorytecie, dającą nam w momentach moralnego wyboru poczucie kompetencji” (s. 7). „Wbudowane w ludzką naturę, sumienie reguluje więc stosunki między ludźmi wedle systemu norm uznanego za wartościowy dla społeczeństwa, gatunku czy indywiduum” (s. 175). Sumienie jest czymś, czego doświadczamy i co przeżywamy – „jest to akt emocjonalny równie intensywny jak przeżycie lęku, bólu czy przyjemności” (s. 12). Daje ono o sobie szczególnie znać w sytuacjach różnego rodzaju konfliktów moralnych. „Ów konflikt wewnętrzny, rzeczywisty lub wyobrażony jest właśnie sytuacją, w której dowiadujemy się o istnieniu w nas tej szczególnej instancji, jaką jest sumienie” (s. 12). Temu „ujawnieniu” się sumienia towarzyszą, jak twierdzi Górnicka-Kalinowska, różnorakie stany emocjonalne. „Spośród emocji towarzyszących aktom sumienia trzeba przede wszystkim wymienić trzy typy przeżyć: przeżycia hedonistyczne wynikające ze spełnienia obowiązku, przykrość związana ze złamaniem reguły moralnej oraz samo przeżycie powinności, którego źródłem jest autorytet dobra, wyrażony w imperatywnym charakterze zasad moralnych” (s. 19). Doświadczenie sumienia ujawnia także „przeżycie szczególnej imperatywności aktów sumienia (...) Imperatywność sumienia powoduje, iż

jesteśmy najzupełniej przekonani, iż wybór nasz jest prawidłowy i najbliższy obiektywnemu dobru. Co więcej, jeśli odczuwam emocjonalną obojętność na myśl o kilku alternatywnych możliwościach działania, przypuszczalnie w ogóle nie kieruje się sumieniem” (s. 22). „Ten autorytet własnego sumienia jest zarazem autorytetem absolutnego, zewnętrznego wobec nas dobra, może być ono uzasadnione boskim prawem, prawem natury czy jakąś inną obiektywnością wiecznych prawd moralnych” (s. 22). Doświadczenie sumienia nie ogranicza się tylko do jego emocjonalnego przeżycia. Można wnioskować, iż Autorka pracy dystansuje się od emotywnościowej interpretacji sumienia. W sumieniu podmiot dowiadyuje się czegoś, czyli uzyskuje informacje o obowiązujących go regułach i zasadach postępowania. Autorka bardziej koncentrując się na emocjonalnych aspektach sumienia, nie pomija jednak jego epistemologicznego wymiaru, w którym występuje ono jako źródło moralnej wiedzy o zasadach, regułach, powinnościach moralnych. Dlatego jest ono mechanizmem, który „stara się zawsze reagować szybko i bezrefleksyjnie, idąc z reguły za wskazaniami dyrektywy ogólniejszej, bardziej naszym zdaniem 'obiektywnej'” (s. 13).

Przedstawiony opis doświadczenia sumienia ma charakter genetyczno-funkcyjny. Zwraca on uwagę, z jednej strony, na pochodzenie sumienia, z drugiej – na spełniane przez nie funkcje. Jest ono instancją normatywną, która w oparciu o zinternalizowane w trakcie rozwoju normy reguluje stosunki między jednostkami. Ale w tej fenomenologicznej części swoich analiz Autorka zwraca uwagę na tzw. trudny problem sumienia. Chodzi w nim o to, iż tak opisany fenomen sumienia jest doświadczany tylko w pierwszej osobie: „indywidualne sumienie jest strukturą całkowicie nieczytelną i niedostępną dla innych jednostek”. Żaden z zewnętrznych obserwatorów nie ma wglądu w „zawartość” sumienia innych podmiotów. Przypomina to sytuację, jaką w swoim artykule *Jak to jest być nietoperzem* rozważał jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów umysłu, T. Nagel. O ile Naglowi chodziło o kwestię doświadczenia „jak to jest być świadomym”, w omawianej pracy chodzi o doświadczenie „bycia we własnym sumieniu”. To właśnie ze względu na pierwszoosobową perspektywę doświadczenia sumienia wiedza psychologiczna o sumieniu skazana jest na nieuchronny subiektywizm. Ale z drugiej strony wiemy już przecież, że sumienie nie prezentuje nam tylko wiedzy subiektywnej – informuje nas ono o zasadach i normach moralnych, które w przekonaniu doświadczałej ich osoby mają walor obiektywne. Autorka chce stworzyć coś w rodzaju obiektywnej fenomenologii sumienia. Z jednej strony podkreśla ona, iż doświadczenie sumienia, jakie każdy człowiek posiada z autopsji w pierwszoosobowej perspektywie, jest czymś dla tego fenomenu niezbywalnym, z drugiej strony przed filozofią moralności stoi zadanie formułowania twierdzeń o charakterze obiektywnym oraz intersubiektywnie sprawdzalnym. Teoria sumienia, czy etyka sumienia, winna zatem uwzględnić ten pierwszoosobowy, dany w autopsji wymiar sumienia oraz odwołać się do „rekonstrukcji języka uzasadnień, jeśli przyjąć, że werdykty sumienia są

efektem moralnej argumentacji, a nie bezrefleksyjnym odruchem" (s. 25) w celu obiektywizacji tego doświadczenia.

Pierwszymi, psychomoralnymi aspektami sumienia są: pierwszoosobowy charakter dany w autopsji oraz to, że jego doświadczeniu towarzyszą różnego rodzaju stany emocjonalne, szczególnie ujawniające się w różnych sytuacjach wewnętrznego konfliktu. Do kolejnych psychomoralnych aspektów sumienia Autorka zalicza charakter moralny oraz wolę. Z pojęciem moralnego charakteru wiążą się różne trudności. „Mówiąc o (...) charakterze moralnym, chcemy więc opisać jego moralną sylwetkę. Nasuwa się jednak zasadnicze pytanie: jak ją badać; czy (ryzykując dość dowolne hipotezy) analizować czysty fenomen podmiotowości, tzn. same przeżycia i motywy, i uzasadnienia moralne właściwe tej samej osobie, czy też po prostu obserwować ciąg rzeczywistych zachowań, czyli serię faktycznych wyborów i reakcji?" (s. 27).

Analiza charakteru moralnego wymaga przyjęcia kilku założeń. Po pierwsze, charakter moralny jest charakterem czegoś, kogoś, jakiegoś moralnego podmiotu. Nie da się zatem uciec w analizach dotyczących moralnego charakteru od przyjęcia jakiejś koncepcji podmiotowości. „O charakterze moralnym możemy mówić więc dopiero na gruncie teorii moralnej, która zakłada nasze realne cielesno-podmiotowe istnienie (...), która traktuje nas w sposób na tyle indywidualny, na ile wymaga tego różnorodność naszych działań i nasza indywidualna biografia" (s. 28).

Kolejnym ważnym założeniem jest tożsamość podmiotu moralnego. Podmiot taki musi identyfikować się sam ze sobą, ze swoimi pragnieniami, interesami, doświadczeniami, ideałami, upodobaniami, zinternalizowanymi normami. Dopiero wtedy można określić, czym jest charakter moralny. W pracy Autorka przyjmuje roboczą definicję moralnego charakteru. Twierdzi, iż charakter moralny jest to względnie trwała dyspozycja, która uzdalnia nas do reagowania w podobny sposób na podobne sytuacje moralne, i tym samym nadaje ona pewną spójność naszej sylwetce moralnej (s. 28). Autorka rozumie charakter moralny na sposób arystotelesowski – nie jest on czymś gotowym, z czym jednostka się rodzi, ale wykształca się w trakcie rozwoju osobowości. Kształtowanie charakteru moralnego związane jest z internalizacją wartości, norm, ideałów, zasad, które obowiązują w danej społeczności. Dyspozycji do reagowania na podobne sytuacje moralne uczymy się poprzez interakcje społeczne. Analiza charakteru moralnego nigdy nie jest neutralna, ponieważ u jej podstaw zawsze znajdują się psychologiczne lub filozoficzne presupozycje związane albo z teorią motywacji, uzasadnień moralnych, albo innych przesłanek antropologiczno-metafizycznych. Charakter moralny to ostatecznie „czarna skrzynka” nieprzenikniona dla etyków i różnych teoretyków moralności. Trzeba zaznaczyć, iż Górnicka-Kalinowska nie rozwija własnej koncepcji moralnego charakteru, opisuje tylko różne typy dyskursów etycznych, poczynając od Arystotelesa, poprzez J. S. Milla, R. Brandta, P. H. Nobell-Smith, C. A. Cambella i M. Mandelbauma. Ukazuje, jak kwestia ta przedstawia się

w poszczególnych dyskursach moralnych, odstawia tym różne presupozycje tkwiące u podstaw determinacji kategorii moralnego charakteru. Poruszając tę kwestię, Autorka nawiązuje do współczesnego sporu między internalistami a ekstenalistami o motywację, pragnienia oraz obowiązki moralne, lecz trudno jednoznacznie zaklasyfikować ją do którejś ze stron.

Analizując kwestię psychomoralnych aspektów sumienia w 3 rozdziale (s. 45), Autorka porusza ciekawy problem syndromu słabej woli, który dla teorii sumienia jest istotny. Czym jest zatem syndrom słabej woli? Pojęcie słabej woli jest trwale zakorzenione w języku ocen moralnych. Słaba wola to tyle, co „brak wytrwałości”, „psychologiczna niemożność (...) obejmująca różne obszary ludzkich zachowań – jednak powszechnie oceniana ujemnie jako słabość charakteru" (s. 45). Według Autorki o fenomenie słabej woli możemy mówić wtedy, gdy „akceptowane przez nas reguły moralne nie stanowią wystarczającego motywu działań, kiedy generowane przez system wartości normy nie mają siły perswazyjnej, nie stanowią dość silnej konkurencji dla doraźnych motywów hedonistycznych, takich jak beczynność, perspektywa bliskiej przyjemności czy wygoda" (s. 46). Problem słabej woli np. z punktu widzenia teorii działania jest czymś paradoksalnym. Jak bowiem podmiot działania, który ma wiele możliwości alternatywnego wyboru, świadomie decyduje się na wybór najgorszej opcji? Fenomen słabej woli, zdaniem Górnickiej-Kalinowskiej, nie jest sztucznie problemem, który wymyślają etycy. Ma on swoje podstawy doświadczone w potocznej praktyce moralnej.

Dla niektórych filozofów moralności kwestia słabej woli jest istotna. Autorka, rekonstruując wybrane dyskursy moralne, pyta, czy w ich perspektywie istnieje możliwość postawienia zagadnienia syndromu słabej woli. Okazuje się, że nie wszystkie dyskursy moralne ten problem dostrzegają. W dużej mierze dostrzeżenie tego fenomenu jest uzależnione od ogólnych założeń teorii etycznych, np. Sokrates, który utożsamia cnotę z wiedzą, problemu słabości woli nie dostrzega, ponieważ dla niego postępowanie np. wedle namiętności i krótkofalowego dobra wynika po prostu z braku wiedzy; również dla R. Hare'ego kwestia słabości woli nie mieści się w kontekście założeń preskrytywistycznych. Ta słabość woli to po prostu niewierność podstawowym zobowiązaniom moralnym, które wyrażają się w uznawanych przez podmiot sądach. W etykach deontologicznych oraz tych, które utożsamiają cnotę z wiedzą, kwestia słabej woli jest czymś logicznie niemożliwym. Zasadniczo jest ona rozwiązywana w kontekście napięcia, jakie ukazuje się między przyjmowanymi sądami, które wyrażają różne systemy wartościowania, a różnymi pobudkami hedonistycznymi.

W rozdziale 4 Autorka przywołuje trzy modele teoretyczne, ukazując kwestie sumienia w związku z metafizyką dobra i zła. W pierwszej kolejności analizuje metafizyczny model sumienia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, następnie rekonstruuje myśl osiemnastowiecznych filozofów, twórców teorii zmysłu moralnego, a na końcu analizuje etykę komunikacyjną J. Habermasa. Odkrywa metafizyczne, epistemologiczne oraz antropologiczne presupozycje, które znaj-

dują się u podstaw koncepcji sumienia w poszczególnych modelach teoretycznych. Mimo że rozdział ten traktuje o sumieniu w szerszym tle filozoficznym, Autorka nie pomija w nim psychomoralnych aspektów sumienia. Stara się odsłonić towarzyszące sumieniu przeżycia, jego związki z wolnością, działaniem oraz dobrem i złem. U podstaw każdej z wybranych teorii sumienia kryją się inne uzasadnienia. W tomizmie sumienie wpisane jest w metafizyczną strukturę rzeczywistości, w której Bóg jest ostatecznym prawodawcą i racją obiektywnego dobra. Ale oprócz tego obiektywno-przedmiotowego warunku doświadczenia sumienia tomizm zachowuje także, w przekonaniu Autorki, psychologiczno-subiektywny aspekt sumienia – „etyka tomistyczna zachowuje sumienie jako podstawowy, psychologiczny próg wiedzy moralnej i moralnych wyborów. W ten sposób mamy obok kryterium metafizycznego kryterium inne, podmiotowe i subiektywne” (s. 86).

Psychomoralne aspekty sumienia szczególnie widoczne są w drugim, analizowanym przez Autorkę modelu. Filozofowie „teorii zmysłu moralnego” sumienie umieścili w sferze emocjonalnej, zwłaszcza D. Hume wykluczył z moralności wszelki pierwiastek rozumu. Uznał on, iż racje rozumu w sferze etyki winny być zależne od racji uczuć. Czy jednak samo odwołanie się do sumienia jako uczucia moralnego jest dla teorii etycznej wystarczające? Przykład Hume’a pokazuje, że nie. Aby zagwarantować rzeczywisty porządek moralny, musiał on odwołać się do reguły sprawiedliwości konwencjonalnie ustanowionej przez społeczeństwo.

Dla J. Habermasa, który jest twórcą etyki komunikacyjnej, sumienie wynika z procesu rozwoju psychospołecznego. „Sumienie ludzkie nie zatrzymuje się jednak ma działaniach utylitarnych; jego naturalna ewolucja zmierza ku celom komunikacyjnym, ku bezinteresownemu i bezstronnemu porozumieniu z innymi członkami wspólnoty, jako nosicielami sensów i przekonań moralnych” (s. 129). Analizy zawarte w czwartym rozdziale ukazują, iż u podstaw każdego z teoretycznych modeli sumienia znajdują się inne założenia dotyczące koncepcji obiektywności dobra i jego uzasadnienia, w dalszej kolejności istotną rolę odgrywają założenia epistemologiczne, które określają, czy w strukturze sumienia więcej do powiedzenia mają pierwiastki racjonalne czy emocjonalne, i wreszcie określona koncepcja charakteru moralnego. Wszystkie psychomoralne aspekty sumienia są w tych teoriach pochodne od tychże założeń.

Rozdział 5 i 6 Autorka poświęca dwóm typom sumienia, które ostatnimi czasy w teoriach etycznych zyskały sobie pełne uznanie. Są to dwa przypadki sumienia, które znajdują się względem siebie na dwóch odległych krańcach. Chodzi o sumienie nadobowiązkowe, określane jako sumienie supererogacyjne, oraz sumienie egoisty. Istniejący między nimi *hiatus* zdaje się być nie do pokonania. Badając problematykę sumienia supererogacyjnego i egoistycznego, Autorka odkrywa przed czytelnikiem nie tylko kwestie dotyczące ich psychomoralnych aspektów, lecz także ukazuje rozmaite strategie uzasadniające słusność postępowania według tych sumień.

Sumienie nadobowiązkowe, supererogacyjne, Autorka charakteryzuje w następujący sposób: „akty supererogacyjne, które choć społecznie cenne i budzące powszechny podziw, nie mieszczą się w potocznie określonych granicach obowiązku moralnego” (s. 137). „Są to zachowania, które skłonni jesteśmy traktować jako moralnie nadobowiązkowe, jako wykraczające poza społecznie uznane ramy powinności moralnych, choć są one powszechnie aprobowane, pożądane społecznie i wzbudzają podziw otoczenia” (s. 138). Czyny supererogacyjne są to „akty wykraczające ponad akceptowane w danej wspólnotie rozumienie moralnego obowiązku, lecz oceniane z punktu widzenia tego samego systemu wartości, który obowiązek ten określa” (s. 138). Akty nadobowiązkowe dobrze jest spełniać, lecz za ich niespełnienie podmiotowi nie grożą żadne sankcje moralne. Są to czyny dobrowolne, które u swoich podstaw muszą mieć uzasadnienie oparte w absolutnym dobru. Zasadniczo wyklucza się, aby czyny supererogacyjne wynikały z motywacji hedonistycznych. Przykładem aktów supererogacyjnych jest np. czyn o Maksymiliana Kolbego czy Janusza Krocza. Czyny supererogacyjne wylamują się spod systemu symetrii praw moralnych, które obowiązują członków danej wspólnoty. „O aktach supererogacyjnych sądzi się, że wykraczają poza system moralnej wzajemności, system symetrii moralnych praw i obowiązków, w którym spełnienie obowiązku przez X-a wobec Y-a jest zgodne z oczekiwaniami tego ostatniego, jest przedmiotem jego roszczeń (Y ma do tego „prawo”), w którym nadto X spodziewa się, że w sytuacji analogicznej Y zachowa się podobnie wobec niego samego. Oddając pieniądze pożyczone mu przez Y-a, X spodziewa się, że gdy on z kolei pożyczyci pieniądze Y-owi, ten mu je zwróci; lub ogólniej – zawsze pożyczając komuś pieniądze, spodziewamy się, że zostaną nam one zwrócone, ponieważ wypływa to z moralnych reguł wspólnoty, do której należymy. Dokonując jednak dobrowolnego aktu miłosierdzia, zwłaszcza wówczas, gdy towarzyszy temu znaczne poświęcenie z naszej strony, wiemy, że w tej samej wspólnotie nie istnieje żaden Z, który mógłby się od nas tego domagać, a nadto, że my sami, będąc w potrzebie, nie mamy prawa domagać się podobnych zachowań od innych ludzi w podobnej sytuacji” (s. 139). Z obowiązującej daną wspólnotę moralności nie można wyprowadzić bezwzględnie moralnego zobowiązania, które nakazywałoby spełnienie czynów supererogacyjnych, takich jak np. poświęcenie za kogoś życia. Stąd też nie każda teoria moralna dopuszcza możliwość takich czynów.

Np. na gruncie Kantowskiej etyki imperatywów kategorycznych nie można uzasadnić czynów supererogacyjnych jako czynów o wysokiej wartości moralnej. Dla Kanta moralność realizuje się tylko w wymiarze posłuszeństwa dla apriorycznie narzuconej woli, przez rozum prawa moralnego. To wszystko, co wynika ze skłonności, znajduje się poza obszarem moralności. Stąd też czyn supererogacyjny, który wynika np. z życzliwości, jest dla Kanta czynem niemoralnym, bowiem motywowany jest pobudką o niskiej wartości, jaką jest życzliwość. Możliwość czynów przekraczających obowiązujący porządek war-

tościowania istnieje także na gruncie utilitaryzmu Milla i teorii psychomoralnego rozwoju Kohlberga (s. 144).

Analizując zagadnienie sumienia supererogacyjnego, Górnicka-Kalinowska wiąże je z kwestią „pojmwania obiektywności obowiązków moralnych” (s. 147). O obiektywności jakiejś zasady moralnej można wedle Autorki mówić w trzech znaczeniach. W pierwszym chodzi o obiektywność „reguł gry moralnej”, w drugim o obiektywność jako przekonanie aksjologiczne, które jest konsekwencją uznania, iż każdy osobnik dyskursu społecznego jest tak samo ukonstytuowany jak „ja” i posiada taką samą godność oraz te same potrzeby i cele. Z tego wynika zaś zasada symetrii praw i obowiązków. W trzecim znaczeniu chodzi o religijne lub metafizyczne ugruntowanie obiektywności zasad moralnych w porządku wartości absolutnych (s. 147). Zachowania supererogacyjne możliwe są zdaniem Autorki tylko w drugim i trzecim znaczeniu pojmwania obiektywności zasad moralnych. Tylko wiara w możliwość istnienia absolutnego dobra, które przekracza skończoną perspektywę empirycznego świata, wylamując się spod zasady symetrii praw i obowiązków, daje możliwość do poświęceń, nawet za cenę własnego życia. Aby uzasadnić sumienie nadobowiązkowe, zachodzi konieczność sięgnięcia po głębsze przesłanki metafizyczno-aksjologiczne.

Na przeciwległym krańcu od sumienia supererogacyjnego znajduje się sumienie egoistyczne, *resp.* egoisty. Analizę sumienia egoistycznego wyznaczają trzy postawione przez Autorkę pytania: co to jest sumienie egoistyczne? Czy postawę egoistyczną można uogólnić, czy egoizm można potraktować jako teorię etyczną? Oraz czy egoizm, przy założeniu, iż można go uogólnić jako normę, sprzyjałby utrwalaniu wspólnot społecznych?

Rozważając sumienie egoisty, Autorka wychodzi od charakterystyki postawy egoistycznej. „Najczęściej mówimy o postawie egoistycznej, mając na myśli względnie trwałą dyspozycję charakterologiczną, która skłania ludzi do działań zmierzających ku realizacji ich własnego interesu” (s. 152). O postawie egoistycznej mówimy w różnych kontekstach społecznych, czy to w rodzinie, relacjach koleżeńskich, partnerskich czy zawodowych. Autorka zaznacza, iż postawa egoistyczna znajduje swoje potwierdzenie także w niektórych teoriach filozoficznych. Chodzi tutaj o tzw. teorie pierwotnej natury ludzkiej, które pojawiały się w XVII i XVIII wieku. Przykładem takiej teorii jest Hobbes, który twierdził, że egoizm jest pewnym „datum” naturalnym. Jest to skłonność wrodzona, która charakteryzuje wszystkich ludzi. Każdy przecież dąży do tego, aby realizować swoje własne interesy, dba tylko o swoje dobro. Hobbes doszedł jednak do przekonania, iż egoizm jest zagrożeniem dla życia wspólnotowego. Niczym nieograniczony może prowadzić do totalnej destrukcji. Stąd też antidotum na rozbuchane potrzeby egoistów miało stanowić państwo, na którego czele miał stać suweren. Teoria ta jednak zwraca bardziej uwagę na to, iż egoizm jest pewnym datum antropologicznym, nie zaś etycznym.

Egoizm jako teoria etyczna może być rozpatrywany w aspekcie deontologicznym, jak i teleologicznym. „Deontologiczna formuła egoizmu etycznego

daje równie duże pole do wieloznaczności co formuła teleologiczna. Brzmi ona: 1) każdy powinien dbać o moje dobro (przyjemność, korzyść, sukces, samorealizację *etc.*). Norma ta jest już wystarczającą formułą egoizmu, teoretycznie jednak biorąc, wypływa z formuły szerszej; 2) każdy powinien dążyć do realizacji swojego dobra (przyjemności, korzyści *etc.*). Prosty stosunek wynikania normy (1) z normy (2), czyli klasyczne przekształcenie normy ogólnej w indywidualne przeżycie obowiązku dla egoisty okazuje się zawodne” (s. 154). Autorka zwraca tutaj uwagę na pewne mankamenty kryjące się za takim wnioskowaniem. „Zasada ‘każdy powinien dbać o mój interes’ ma, co prawda, pozór zasady uniwersalnej, formułowany przezeń obowiązek dotyczy bowiem wszystkich ludzi – zawiera ona jednak zaimek dzierżawny pierwszej osoby ‘mój’, co wyraźnie wskazuje na nierówny rozkład uprawnień w zbiorowości, do której się odnosi” (s. 165). Sformułowanie takiego zalecenia na gruncie deontologicznej wersji egoizmu podważa symetrię obowiązków moralnych. „Perspektywa moralna egoisty jest zawsze niesymetryczna. Własne dobro ceni on wyżej niż dobro cudze, dbałość o własny interes stawia na czele wszelkich zasad postępowania” (s. 157).

W wersji teleologicznej egoizm odwołuje się do kategorii celu, którym jest własny interes. Wszelkie zaś środki winny prowadzić do jego urzeczywistnienia. W przypadku konfliktów dóbr, jaki często ma miejsce między jednostkami, dla egoisty jest ważne tylko własne dobro. W sytuacji konfliktowej „egoista lekceważy konkurenta, rzeczywiście słabszego; jest całkowicie obojętny wobec jego potrzeb, krzywd czy przyjemności. Żadna świadoma wrogość nie jest tu jednak założona; raczej jest to odrzucenie gestu opieki, czyli podzielenia się wspólnym dobrem” (s. 158).

Zdaniem Autorki wbrew potocznym przekonaniom można mówić o sumieniu egoisty. Sumienie egoisty uwzględnia tylko jedną perspektywę, jest to perspektywa „ja” i jego interesów. Jest ono nieczułe na perspektywę drugiego człowieka. Pozbawione jest sankcji wewnętrznej, jaką są psychologiczne wyrzuty sumienia. Egoista nie pyta, czy jego postępowanie, które liczy się tylko z własnym interesem, jest słuszne. W ogóle takiego pytania nie stawia. Egoista mierzy swoje działanie (czyń, postępowanie) subiektywnym przeświadczeniem, iż jest to postępowanie dobre, ale dobre tylko dla niego. W związku z tym, że sumienie egoisty jest nieuchronnie związane tylko z „moimi” interesami. Egoizm nie może pretendować do roli uniwersalnej teorii moralnej. Nie spełnia on wszak formalnego warunku, jaki konieczny jest dla powstania teorii etycznej, tj. uniwersalizacji. Egoizm operuje tylko praktycznymi imperatywami, które mają charakter partykularny i strategiczny, nie zaś moralny. Celem egoistycznego sumienia jest indywidualistyczny konsekwencjalizm, który polega na nieustannym kalkulowaniu skutków działania pod kątem, czy przynoszą one zyski czy stratę własnego interesu. Konsekwencjalizm egoisty oprócz tego, że oblicza skutki czynów, kalkuluje, jakie najlepiej jest dobrać środki do urzeczywistnienia własnego celu. Rozważania dotyczące egoizmu Górnicka-

-Kalinowska kończy stwierdzeniem, iż egoizm jako naturalna dana może zostać przewyciężony przez kształtowanie sumienia. Z takimi intuicjami można spotkać się już w filozofii klasycznej, która podkreślała, iż kształtowanie sumienia wymaga „poskromienia” pewnych dynamizmów natury. Jeśli przyjąć, że egoizm jest naturalną skłonnością natury ludzkiej, to podejmując się trudu kształtowania sumienia, trzeba powiedzieć radykalne „nie” skłonnościom egoistycznym. Egoizm jako postawa nie sprzyja także rozwijaniu się więzi wspólnotowych. Bycie we wspólnocie zakłada symetrię praw i obowiązków między jej członkami, a postawa egoistyczna zaprzecza temu. Egoista nigdy nie podporządkowuje się normatywnemu zaleceniu, iż „każdy winien mówić prawdę”. Uzna ważność tej zasady tylko o tyle, o ile przyczyniłaby się ona do realizacji jego własnego interesu. W miejsce symetrii obowiązków egoizm wprowadza ich radykalną asymetrię. W społeczeństwie egoistów nikt nie ma prawa od nikogo niczego wymagać. Oczywiście taki stan rzecz jest absurdalny, przekreśliła istnienie jakiegokolwiek formy społeczeństwa. Sumienie egoisty jest ułomne. Tkwi w nieprzewyciężalnym błędzie subiektywizmu.

Recenzowana praca ma wiele zalet. Przede wszystkim jest solidnym i przemyślanym studium dotyczącym psychomoralnych aspektów sumienia. Pracę cechuje precyzja i analityczne zacięcie. I choć nie na wszystkie postawione przez siebie pytania Autorka odpowiada, to jednak nie można z tego powodu czynić jej zarzutu. Praca ma raczej charakter otwarty, tylko inicjuje pewną perspektywę badań nad sumieniem, ponieważ nie kończy się jakimiś definitywnymi wnioskami, które miałyby charakter nieodwołalny. Autorka stawia bardziej hipotezy, nieustannie pyta, poruszając się po obszarach różnych dyskursów moralnych, bada wnikliwie kwestię sumienia, ale unika jednak ostatecznych odpowiedzi. Postępowanie Autorki jest ze wszech miar słuszne, zwłaszcza że obrany przez nią przedmiot badań – sumienie – nie jest łatwy do teoretycznej penetracji. Zresztą nie tylko sumienie, ale każda kwestia z dziedziny etyki wymaga od badacza wielkiej ostrożności i rozwagi. Zwłaszcza że w dziedzinie tej, jak pisał to już Arystoteles, nie można uzyskać takiej pewności, jak np. w fizyce czy innych naukach szczegółowych. Fenomen sumienia jest, z jednej strony, wydawałoby się, czymś tak bardzo bliskim i zrozumiałym każdemu człowiekowi. Z drugiej strony to właśnie perspektywa pierwszoosobowa, niedostępność sumienia dla teoretycznej penetracji powoduje, iż sumienie podobnie jak *qualia* dla filozofii umysłu jest trudnym problemem dla filozofii moralnej.

Na zakończenie chcę przywołać istotne dla trudnego problemu sumienia treści, które Autorka zawarła w zakończeniu swojej rozprawy. Píše tam mianowicie o kwestii kształtowania sumienia. Przyjmując genetyczny punkt widzenia, wskazała, iż sumienie nie jest czymś gotowym, z czym człowiek się rodzi. Sumienie kształtuje się w długim procesie rozwoju psychospołecznego, który polega na internalizacji obowiązujących w danym społeczeństwie norm, zasad, ideałów moralnych. Na rozwój ten jednostka nie zawsze ma wpływ. Ale mają go przeważnie ci, którzy przekazują człowiekowi fundamentalne „praw-

dy” w postaci, zasad, wartości, norm, reguł postępowania, obowiązujących w danej wspólnocie. Są to przede wszystkim nasi rodzice, nauczyciele, wychowawcy. I tutaj pojawia się apel Autorki o owych „oświeconych”, którzy będą odpowiedzialnie kształtowali ludzkie sumienia. Kształtować sumienie można w różny sposób. Najgorszym przypadkiem jest chyba ten, kiedy ukazuje się mu tylko jedną perspektywę prawdy moralnej. Sumienie, które bezkrytycznie „przykleja” się do jednej obowiązującej prawdy moralnej, a nie jest w stanie dostrzec innych prawd, jest sumieniem, które uformowane jest w sposób niepokonalnie błędny. Z takiego sumienia nie rodzi się dobro, tylko fanatyzm, zaślepiiony patetyczną wiarą w jedną, racjonalną prawdę moralną. Aдекватnie ukształtowane sumienie to takie, które jest wrażliwe i krytyczne. To sumienie, które potrafi weryfikować swoje własne sądy, przyznawać się do popełnionych błędów. Sumienie, które dogmatycznie przyjmuje tylko jedną prawdę, nie widzi potrzeby weryfikacji swoich własnych sądów. Ocenia i wartościuje wszystko tylko w perspektywie jednej prawdy. Dla takiej teorii sumienia nie istnieje trudny problem filozofii moralnej. Wszyscy albo mają takie same sumienia, czyli są prosto podmienialni i wyznają taki sam układ zasad i reguł postępowania, albo są kimś innym, kto stoi po przeciwnej stronie moralnej barykady. Pojawia się problem, co zrobić z tym kimś, kto posiada inne sumienie, kto jest niepodmienialny. Można próbować go przekonać, a jeśli się nie da, co wtedy? Fanatyczne sumienie jest gotowe nawet użyć siły, byleby tylko zatriumfowała jedna prawda. Dla sumienia wrażliwego i krytycznego sumienie innych jest „trudnym” problemem, jest czymś nieprzeniknionym, można powiedzieć, za G. Marcellem, jest nie problemem, który może rozwikłać teoria, lecz tajemnicą, przed którą trzeba skapitulować.

PIOTR DUCHLIŃSKI, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

JOANNA MIKOŁAJCZYK

SKRÓCIĆ CIERPIENIE CZY NADAĆ MU SENS? CZYLI SPÓR WOKÓŁ EUTANAZJI

Ks. Jan Dziędzić, *Spór o eutanazję*, Wydawnictwo Naukowe PAT,
Kraków 2005, s. 134

„Nasza egzystencja nosi śmierć w swoim łonie. (...) Każdy akt bytu ludzkiego od zarania związany jest w swej istocie ze śmiercią” – pisał Boros¹ i trudno się nie zgodzić z tymi słowami. Stwierdzenie to akcentuje nieuchronność śmierci, która przychodzi do człowieka niezależnie od tego, czy tego chce czy nie, zazwyczaj nagle i nieproszona. Często bywa, że choroba jest jej zapowiedzią i to w niej objawia się śmierć. Te dwa elementy, tj. śmierć i choroba, od zawsze sobie towarzyszą. Niejednokrotnie choroba doprowadza człowieka do stanu, w którym ból fizyczny oraz psychiczny stają się nie do zniesienia. Pojawia się wtedy w człowieku chęć natychmiastowego zakończenia cierpienia. W sytuacji tej stajemy wobec problemu tzw. eutanazji, definiowanej często przez jej zwolenników jako tzw. „dobra śmierć” (*euthanasia*), ale głównie jako przyspieszenie

¹ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974, s. 7.

końca życia w nieuleczalnej chorobie, a dokładniej jako „czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia cierpienia”²

Szczególnie głośny ostatnimi czasy stał się przypadek 41 letniej amerykanki Terri Schiavo, przez 15 lat sztucznie podtrzymywanej z obumartym mózgiem, skazanej przez Sąd Najwyższy USA na odłączenie od aparatury podtrzymującej życie, wbrew sprzeciwowi ze strony jej rodziny. Historia Terri jako jedna z wielu prowokuje dyskusję na temat uprawnień dokonywania eutanazji oraz możliwości decydowania przez człowieka o końcu swego życia.

Odpowiedź na powyższe dylematy wydaje się prosta z punktu widzenia człowieka wierzącego. *Katechizm Kościoła katolickiego* wyraźnie zakazuje eutanazji w słowach: „Jesteśmy administratorami, a nie właścicielami życia danego nam od Boga.”³ Jest to argument przeciwników eutanazji, zmuszonych do nieustannej walki z argumentacją jej obrońców. Eutanazja często jest przedstawiana przez tych drugich jako akt humanitarny, przerywający niehumanitarne cierpienie. Czy jednak przykłady nieuleczalnie chorych i cierpiących ludzi mogą usprawiedliwiać poparcie dla eutanazji? Czy konieczne są świadectwa ludzkiej walki o każdą minutę życia, aby popierający eutanazję zrozumieli, że ludzkie życie nie jest do końca własnością człowieka i wymyka się naszej władzy i decydowaniu o nim? Czy zatem należy popierać zakończenie cierpienia na prośbę pacjenta? Czy zalegalizować, a może karać tę formę walki z cierpieniem? Próbując odpowiedzieć na powyższe pytania, współczesny świat toczy nierozstrzygnięty spór o kres ludzkiego życia i o tak zdefiniowaną eutanazję, zalegalizowaną obecnie jedynie w Holandii i Belgii, gdzie lekarze uzyskali immunitet nietykalności w sytuacji uśmiercania za zgodą chorego.⁴

Tym wszystkim, którzy borykają się z podobnymi dylematami dotyczącymi cierpienia i jego skracania, pomocą może się okazać książka autorstwa księdza dr. Jana Dziędzica pt. *Spór o eutanazję*, podkreślająca aktualność i doniosłość dyskusji wokół tego zagadnienia.

Prowadzony w szerokim kontekście od lat (a nieformalnie nawet od wieków) tytułowy spór o eutanazję, jak zauważa autor książki, stawia na przeciwnych końcach dwie opozycyjne filozofie: 1) człowiek jest panem swojego życia, w związku z tym może zdecydować o rodzaju i momencie swej śmierci; 2) to Bóg, jako dawca i Pan życia, decyduje o naszej śmierci. Tak zarysowany horyzont dyskusji przeciwników i zwolenników eutanazji jest podstawą dla rozważań autora publikacji na temat zasadności tego sporu.⁵ Autor analizuje problematykę „dobrej śmierci”, nie pomijając jakże ważnego kontekstu religijnego, filozoficzno-kulturowego oraz socjologiczno-psychologicznego. Tym sa-

² J. Dziędzić, *Spór o eutanazję*, Kraków 2005, s. 6.

³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, Kanon 2280.

⁴ Por. J. Dziędzić, dz. cyt., s. 41.

⁵ Por. J. Dziędzić, dz. cyt., s. 7.

mym problem eutanazji zostaje omówiony na szeroko rozbudowanym tle problematycznym.

Ze względu na obszerność zagadnienia uśmiercania ludzi cierpiących oraz na wielowątkowość dyskusji wokół tego problemu rozważania autora zostały przeprowadzone w 5 rozdziałach, krok po kroku, precyzyjnie pogłębiając wiedzę czytelnika na temat sporu wokół eutanazji. Warto podkreślić, że teoretyczne rozważania autora zostały jednocześnie poszerzone o wątek empiryczny, a w aneksie znajduje się *Kwestionariusz postaw wobec eutanazji* jako główne narzędzie i podstawa do wniosków empirycznych.

Przeciętny czytelnik bez większych problemów może zaznajomić się z kwestią uśmiercania wobec cierpienia, począwszy już od pierwszego rozdziału, zatytułowanego *Od idei do praktyki eutanazji*, w którym autor definiuje i typologizuje eutanazję. Wskazuje, na czym w gruncie rzeczy polega jej istota oraz w oparciu o jaką argumentację kształtowały się / kształtują się postawy wobec niej. Autor zwraca szczególną uwagę na podstawowe rozróżnienie w nazewnictwie eutanazji, mówiąc o tzw. czynnej i biernej eutanazji, „uporczywej terapii”, „dystanazji” i „ortotanazji”, powołując się jednocześnie na *Katechizm Kościoła katolickiego* i encyklikę *Evangelium vitae*⁶. Nie brak tu także ciekawych kulturowych przykładów stosowania eutanazji na świecie, począwszy od czasów antycznych po współczesne, oraz pomocnych odwołań do wybitnych myślicieli. Rozdział pierwszy przynosi zatem wyjaśnienie genezy dyskusji wokół eutanazji na świecie.

Jej istotę poznajemy w rozdziale drugim – *Współczesny spór o eutanazję*. Przedstawione w nim skutki legalizacji „dobrej śmierci” poparte zostały przez autora ciekawymi przykładami działalności znanych propagatorów uśmiercania, a wśród nich słynnego (w latach 1990-1999) dr Kevorkiana, znanego także jako „Doktora śmierci”. Autor publikacji przedstawia przykłady dyskusji wokół tytułowego problemu, jaka toczy się m.in. w Niemczech, Francji, Japonii, RPA, a także w Polsce. Nie brak tu również historii legalizacji eutanazji w Holandii i Belgii.

Rozdział trzeci stanowi dopełnienie wcześniejszego rysu historyczno-kulturowego i podejmuje kwestię *Sprzeciwu religii wobec eutanazji*. Nie można bowiem pominąć stosunku najważniejszych religii wobec omawianej kwestii. Zaprezentowane tu stanowisko judaizmu, islamu, hinduizmu czy buddyzmu, jako religii niechrześcijańskich, podkreśla jednoznacznie nienaruszalność i świętość ludzkiego życia. Chrześcijaństwo, w tym Kościół katolicki, prawosławny i protestancki oraz inne kościoły chrześcijańskie, także opowiada się za nietykalnością ludzkiego życia, jako cennego daru pochodzącego od Boga.

Na gruncie przeprowadzonych analiz teoretycznych problemu eutanazji rozdział czwarty stanowi dodatek w postaci badań empirycznych dotyczących motywacji jej wyboru. Wśród najważniejszych motywów jej wyboru pojawia

się często ból fizyczny oraz utrata sensu życia i ludzkiej godności na skutek nieuleczalnej choroby i cierpienia. Autor przedstawia ten problem na podstawie badań przeprowadzonych wśród 100 pielęgniarek pracujących w służbie zdrowia. Badania te miały za zadanie odpowiedzieć na pytanie, w jakich uwarunkowaniach dokonuje się przyjęcie lub odrzucenie eutanazji.⁷ Jak pokazują wyniki, przeciwniczki eutanazji definiują ją jako wyraz utraty nadziei i skutek zwątpienia, zaś jej zwolenniczki usprawiedliwiają ją, powołując się na litość, współczucie i wspomniany wcześniej humanizm.⁸ Przedstawione w książce wykresy, dość czytelne dla przeciętnego czytelnika, obrazują m.in. czynniki decydujące o wyborze eutanazji wśród pielęgniarek, ich argumentację, skutki i konsekwencje jej legalizacji w opinii chorego. W rozdziale tym pojawia się także prowokacyjne pytanie skierowane do respondentek, czy na prośbę przyjaciela powiadomiłyby lekarzy, aby skrócili jego życie? Twierdząco odpowiedziało zaledwie 9% badanych, zaś „nie wiem” ok. 3,5%.

Ponieważ dyskusje wokół eutanazji dotyczą przede wszystkim sposobu umierania, dlatego też rozdział czwarty stanowi naturalne przejście do problematyki ostatniego punktu rozważań autora, dotyczącego *Sztuki umierania z godnością*, czyli kwestii hospicjów, problematyki umierania oraz szeroko rozumianej *ars moriendi*. Jak zauważa autor, sztuka umierania jest jednocześnie sztuką życia, które jest przygotowaniem do śmierci. W rozdziale piątym na uwagę zasługuje ciekawa analiza stopniowania stosowania leków w leczeniu bólu nowotworowego, która niewątpliwie poszerza wiedzę przeciętnego czytelnika. Jednak w leczeniu bólu nic nie zastąpi najważniejszej kwestii, którą szczególnie akcentuje autor publikacji, mianowicie towarzyszenia umierającemu i ciągłej, także niewerbalnej komunikacji z człowiekiem cierpiącym. Niewątpliwie przydatne wydają się tu także analizy oddziaływań terapeutycznych, czyli wszelkiej opieki psychologicznej wobec pacjentów chorych terminalnie. Jak zauważa autor, nie można także pominąć kwestii opieki religijnej i umiejętnego przygotowania na przejście na drugą stronę, do innego życia. Widać zatem, jak znaczną rolę w procesie umierania pełni ruch hospicyjny, a jednocześnie jest on dowodem czynnej walki z eutanazją.

Przedstawione przez autora rozważania na temat eutanazji podkreślają szerokie spektrum teże problematyki i uświadamiają aktualność dyskusji prowadzonej na jej temat. Omawiana książka uświadamia ważność i trudność problemu eutanazji. Ze względu na szerokie omówienie tego zagadnienia prezentowana publikacja może być pomocna dla studentów zarówno nauk humanistycznych, jak i medycznych.

Nie jest łatwe połączenie refleksji filozoficzno-antropologicznej z psychologiczno-kulturowymi wątkami. Publikacja księdza dr. Dziedzica, podejmująca bardzo szeroki zakres problematyki, niewątpliwie poszerza wiedzę ogólną i może

⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 66.

⁷ Ks. J. Dziedzic, dz. cyt., s. 64.

⁸ Por. tamże, s. 66-67.

być przydatna w życiu codziennym. Prezentowana książka prowokuje do indywidualnego przemyślenia naszego stosunku do autodecydowania o naszej śmierci. Przydatne w tym celu okazuje się wypełnienie *Kwestionariusza postaw wobec eutanazji*, zamieszczonego w aneksie publikacji, będącego odpowiednim dopełnieniem analiz teoretycznych.

Przejrzystość rozważań autora *Sporu o eutanazję* sprawia, że czytelnik poszerzy swoją wiedzę na temat eutanazji, co więcej – zgodnie z zamierzeniem autora książka może stać się przestrożą dla jej zwolenników, przypominając każdemu z nas prawdę o nieuchronności cierpienia oraz to, że nie należy się go obawiać, gdyż może ono dopełnić i potwierdzić ludzką wolność. Omawiana publikacja przypomina o tym, że „jak narodziny, tak i śmierć należą do mojego życia. Nie mogę żyć pełnią życia, jeśli je skracam, wycinając z niego istotny element, jakim jest umieranie.”⁹ Warto zatem sięgnąć po prezentowaną książkę, by głębiej zrozumieć treść powyższych słów.

JOANNA MIKOŁAJCZYK, mgr filozofii w zakresie psychologii, doktorantka w Katedrze Psychologii Religii PAT. Interesuje się problematyką tanatopsychologiczną i hospicyjną.

⁹ *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, red. H. Bortnowska, Kraków 1980, s. 218.

ŁUKASZ KOŁOCZEK

PRZESTRONNOŚĆ MYŚLENIA

Janusz Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006

Długo czekaliśmy na książkę Janusza Mizery na temat późnej filozofii Martina Heideggera. Z kilku przynajmniej powodów. Przede wszystkim jest on, być może, najbardziej kompetentną osobą w tej kwestii. Następnie, jako tłumacz wielu tekstów Heideggera na polski jest on autorem polskiego języka, w którym nie tylko czytamy dzieła niemieckiego filozofa, ale także języka, który determinuje myślenie po polsku o Heideggerze i „Heideggerem”. Dlatego też oczekiwanie na tę książkę połączone było z wyczekiwaniem na „auto-wykładnię” Mizery. Wszystkich bodaj zainteresowanych tą filozofią ciekawią powody rozstrzygnięć translatorskich, jakich dokonuje on w swych przekładach.

I oto książka się ukazała. W niewielkim, niestety, nakładzie. Szybko zniknęła z księgarskich półek. Dziś pisząc o niej jako o świeżej i długo wyczekiwanej nowości, piszę zarazem o białym kuku.

*

W stronę filozofii niemetafizycznej stawia sobie odważne cele: „Niniejsza książka pragnie być jedną z możliwych wykładni innego początku myślenia. Będziemy podążać ścieżkami wytyczonymi przez Heideggera, próbując wprowadzić

pewien porządek w gąszczu poruszanych przez nas zagadnień. Jak to w gąszczu bywa, aby swobodnie się w nim poruszać, trzeba będzie nieco go przerzedzić i przekarczować. Uwzględnimy kwestie najbardziej ważne i fundamentalne, te, które pozwolą nam utworzyć spójną, choć wystrzegającą się systemowości, całość innego myślenia" (*W stronę filozofii niemetafizycznej*. Martina Heideggera droga do innego myślenia, s. 11; dalej będę cytował jako WFN). Po gąszczu filozofii Heideggera Autor porusza się w różne strony. Punktem wyjścia są *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania* – (dalej jako PF) dzieło powstałe w latach 1936–1938, wydane jednak dopiero po śmierci filozofa. Jest to tekst nastroczający wiele problemów nie tylko swą formą, niezbyt czytelną, niemal aforystyczną, sprawiającą wrażenie zaledwie notatek do mającej w przyszłości powstać filozofii, nie tylko aurą tajemniczości i tajemnicy, w jakiej utrzymywany był przez kilka dziesięcioleci, lecz także z racji filozoficznego projektu, jaki w tym tekście się rodzi.

Jednak lektura książki *Mizery „od początku”* rozczarowuje. Książka rozpoczyna się wprawdzie poważnie od zapowiedzi interpretacji całości myśli Heideggera z perspektywy *Przyczynków...*, ale z każdą stroną pryskają nadzieje na realizację tego zamiaru, ponieważ w każdym kolejnym rozdziale znajdujemy streszczenia Heideggerowskich rozpraw, tak bliskie oryginałowi, że niemal nie dotykające istoty tego namysłu. Taki problem mamy na przykład z pojawiającym się we wprowadzeniu pojęciem „innego początku”. Janusz Mizera sugeruje, że inny początek jest kolejnym nowym impulsem w dziejach zachodniego myślenia: „Nawet pobieżny wgląd w dzieje filozofii pozwala zauważyć, że co pewien czas myślenie filozoficzne popada w impas, bezruch, z którego tylko z trudem udaje mu się ruszyć naprzód. Ponowienie ruchu wiąże się zarazem z radykalną zmianą obszaru przebytego przez to myślenie” (WFN, s. 9). W naszej epoce myślenie znalazło się w stagnacji, w stanie wyczerpania i zużycia, dlatego potrzeba mu nowej iskry, by wskrzesić ten namysł do życia. Inny początek byłby kolejnym w dziejach rozbłyskiem myślenia, rozbłyskiem, które wprowadza to myślenie w nowy, życiodajny paradygmat.

Rzecz jasna, taka interpretacja innego początku jest możliwa i w pewnym sensie da się utrzymać. Jeśli bowiem przyszłe pokolenia zaczną filozofować w „duchu” i w „szkole” Heideggera, jego projekt filozoficzny okaże się początkiem kolejnej epoki w dziejach zachodniej filozofii. Czy jednak tak się stanie? Czy ma szansę powstać „szkoła Heideggera”, a jego myśl przemienić się w scholastykę? A jeśli nawet tak, to czy byłoby to po myśli niemieckiego filozofa?

Na interpretacji *Mizery* ciąży pewna słabość. Mianowicie, nie relacjonuje ona powodów, dla których inny początek otrzymał takie właśnie miano. Dlaczego inny początek jest „inny”? Dlaczego stawiamy go w opozycji do „pierwszego początku” i na czym polega ta opozycja? Jeśli pierwszy jest „pierwszy”, to inny powinien nazywać się „drugim”, jeśli zaś nie „drugim”, to „trzecim”, „czwartym” bądź „piątym”. Dlaczego u Heideggera nie pojawia się ani razu na określenie innego początku jakaś nazwa numeryczna? A skoro tak, to czy moż-

na inny początek ustawiać w szeregu kolejnych rozbłysków i pchnięć zachodnich dziejów filozofii? Wydaje się, że wątpliwość ta nadwiera interpretację innego początku jako następnej w rzędzie następujących po sobie postaci filozofii, kładących nacisk kolejno na naturę, Boga, człowieka czy tekst. Inny początek nie jest inny z tego powodu, że czyni z jakiegoś nowego fenomenu ośrodek swojego namysłu. Czy istnieje bowiem jakaś różnica o istotnej randze między filozofiami w ych o d z ą c y m i od tego lub owego bytu? Czy spór idealizmu i realizmu nie dowodzi tego, że obie filozofie – diametralnie od siebie różne – stoją na jednym gruncie, a to znaczy na gruncie jednego pierwszego początku? Albo czyż Heidegger nie nazywał filozofii Nietzschego, która stawia na głowie platonizm, właśnie platonizmem?

Pierwszy początek nie oznacza jeno filozofii greckiej przeciwstawionej jakiegokolwiek innej następnej filozofii (średniowiecznej, nowożytniej, post-nowożytniej). Pierwszy początek jest podmiotem, na którym wszystkie te, nieistotnie różne od siebie, filozofie mogą ze sobą konkurować, spierać się, nawzajem siebie znosić i sobie zaprzeczać. Inny początek jest jedynym innym wobec pierwszego początku. Na czym polega owa inność, skoro nie chce być ona jedynie kolejnym paradygmatem filozofii? Odpowiedzi na to pytanie (i kilka innych równie istotnych) nie znajdziemy, czytając pobieżnie książkę *W stronę filozofii niemetafizycznej*.

Kolejne rozdziały są streszczeniami kolejnych rozpraw Heideggera. *Mizera* relacjonuje jego naukę w kwestii logosu, prawdy, języka, myślenia i Boga. W omówieniach tych często „oddaje się głos” samemu Heideggerowi. Znać, że relacja wychodzi spod pióra tłumacza, który żywi wielki szacunek dla relacjonowanego tekstu, szacunek właśnie godny podziwu u tłumacza, niepokojący jednak u tego, kto próbuje przebić się przez „gąszcz” tej myśli. W żadnym jednak przypadku nie można odmówić Mizerze znajomości spuścizny Heideggera. Dlatego następujące rozdziały okazują się świetnymi wprowadzeniami do lektury dzieł filozofa dla tych, którzy chcieliby dowiedzieć się, w których tekstach i w jaki sposób Heidegger poruszał najistotniejsze kwestie.

Z każdą stroną książki rozczarowuje się jednak ten, kto oczekując na dzieło *Mizery*, rozbudził swój apetyt wstępną zapowiedzią interpretacji całości projektu Heideggera z perspektywy *Beiträge...* Wyjaśnienie i zarazem wskazanie, że nadzieje te były płonne od samego początku – a więc od momentu ich sformułowania, przychodzi w zakończeniu, w którym Autor otwarcie stwierdza, iż „myślenie Heideggera nie poddaje się łatwo opisowi” (WFN, s. 123) i że niemożliwy jest żaden meta-język dla tego projektu.

Stwierdzając rozczarowanie potęgujące się w trakcie lektury, nie czynię zarzutu Autorowi. Ta opozycja pomiędzy początkiem i końcem książki *Mizery*, to znaczy pomiędzy chęcią całościowej interpretacji i trudnością bądź wręcz niemożliwością tego przedsięwzięcia, pozwala się ulagodzić wobec pewnej okoliczności, z której Autor opracowania zdaje sprawę zarówno na początku, jak i na końcu swej książki. Otóż myślenie Heideggera jest nieustannie w drodze.

Porusza się i przesuwa, przystaje tylko po to, by rzucić okiem na to, co za nią. Nie osiada w żadnym punkcie swej wędrówki, nie zastyga w żadnym dającym się omówić kształcie. Dzieła Heideggera to drogi. I to w szczególnym znaczeniu: nie jak dobrze znane szlaki, udeptane trakty, szerokie gościńce. Namysł sam jest na niegościnnym bezdrożu, dopiero myśląc, „toruje sobie drogę”, to znaczy ustanawia ją i wytycza. Myślenie Heideggera jest drogą, po której krocząc, jest się jeszcze-nie-u-celu bez żadnych poprzedników, w przeciwieństwie do „scholastycznych” dróg (dawnych i świeżej daty), po których, co prawda, samemu kroczy się po raz pierwszy, ale obok maszeruje mistrz, który przebył ten szlak wielokrotnie. W drodze – jaką jest myślenie – zazwyczaj się poszukuje, a znalazłszy, najczęściej osiada się przy tym, co znalezione. Heidegger inaczej: znalezione, choćby okazało się nie wiedzieć jak cenną perłą, jest jedynie tropem w dalszym poszukiwaniu.

Takie spojrzenie na filozofię Heideggera jest powszechne i wywodzi się bodaj od Ottona Pöggelera. To on jako pierwszy uznał, że jedynym sposobem na to, by dać jakiś obraz całości filozoficznych dokonań Heideggera, jest postawienie tego myślenia na drodze i uchwycenie go w jego poszukiwaniu, to znaczy stawaniu się. Myślenie w drodze, myślenie przygotowawcze, próba, pytanie, poszukiwanie – oto metafory pozwalające scalić w jeden kształt tę filozofię. Nie da się ukryć, iż wiele przesłanek – i to w większości pochodzących od samego Heideggera – przemawia za takim traktowaniem tej filozofii. Słusznie Mizera przytacza w tym kontekście motto, którym sam Heidegger obdarzył edycję wszystkich swoich dzieł: „Drogi – nie dzieła”. Można jednak, zamykając na chwilę oczy na te przesłanki, wskazać powody dla interpretowania tych dzieł w sposób zgoła odmienny, w ramach innej metafory myślenia. Alternatywna interpretacja wychodzi od słowa „projekt”, które w *Przyczyńkach do filozofii...* pojawia się często: projekt innego myślenia. Myślenie w innym początku jest projektem Bycia (*Seyn* – bycia bez bytu), w którego ramach wszystkie kardynalne słowa filozofii – prawda, człowiek, czas, przestrzeń i Bóg – otrzymują nowy sens i nowe wzajemne powiązania.

Projekt nie jest ani drogą, którą się idzie, ani celem jakiegoś szlaku. Jeśli filozof dokonuje filozoficznego projektu – a zaryzykowałbym tezę, że filozofowanie oznacza zawsze projektowanie, w przeciwnym razie zamienia się ono w naukę o filozofii – to projekt ten na samym początku umożliwia i obejmuje wszystkie drogi, jakimi może podążać myślenie. Projekt bowiem jest swoim własnym początkiem i swoim własnym kresem. Drogi osadzone w projekcie filozoficznym mogą prowadzić od szczegółu do uogólnień bądź od rozstrzygnięć ogólnych do ustaleń partykularnych, lecz wszystkie są drogami w ramach projektu. Samo projektowanie – w przeciwieństwie do tej lub innej drogi – nie wychodzi od czegoś już danego, czy to poszczególnego, czy to ogólnego (coś może być dane tylko na gruncie projektu), lecz z góry tworzy całokształt, na różnych drogach precyzując poszczególne elementy zaprojektowanej całości. Dlatego rozpoczęcie nowego projektu jest zawsze skokiem, to znaczy ode-

rwaniem się od projektu dotychczasowego i wbudowaniem się w nowy. To przejście musi dokonać się od razu, jako skok i cięcie, nie ma bowiem żadnej drogi z pierwszego początku do innego, żadnego ciągłego przejścia. Drogi układają się tylko w granicach projektu.

Dwa tożsame ze sobą momenty konstytuują projekt. Z jednej strony jest on otwieraniem przestrzeni projektu, to znaczy rozpościeraniem wszystkich możliwości projektu. Zarazem otwarcie przestrzeni projektu jest stawianiem się projektanta na otwarty w ten sposób grunt. Struktura ta jest znana już z *Bycia i czasu*, gdzie *Dasein* wyrzuca swe możliwości i samo się w nie wrzuca, konstytuując w ten sposób swoje Otwarte. Nie można otworzyć w projekcie przestrzeni i jednocześnie zachować wobec niej dystansu, a samo zstępowanie na grunt projektu jest wytwarzaniem tego gruntu.

Projekt myślenia (to znaczy taki projekt, którego dokonuje myślenie, a zarazem który projektuje samo to myślenie) stoi w sprzeczności z myśleniem jako drogą. Albo myślenie wędruje, odkrywając wprawdzie nowe horyzonty, lecz jednak w granicach tego samego projektu, albo też zawczasu projektuje ono możliwe obszary, po których później z większym bądź mniejszym trudem się porusza. W *Przyczyńkach do filozofii...* przeplatają się oba modele, wytwarzając między sobą wewnętrzne napięcie: z jednej strony inny początek jako projekt innego myślenia, z drugiej strony myślenie początkowe jako przygotowanie innego początku. Słowo „początek” jest w tym kontekście dwuznaczne i oznacza co innego w sformułowaniach „inny początek” i „myślenie początkowe”. Po pierwsze, oznacza „miejsce” filozofowania, po drugie zaś, „sposób” dochodzenia do tego „miejsca”. Ale nie tylko to wkleamy się w niejednoznaczność – dwuznaczność wpisana jest w istotę samego początku. „Początkowy” namysł rozpoczyna wszystko od początku, lecz co stoi na początku? Od czego rozpoczyna się wtedy, gdy się rozpoczyna od początku? Na początku jest to, co najbliższe, co jest pod ręką, pod nosem i przed oczami. Za najbliższym stoi jednak to, co poprzedza najbliższe i umożliwia, czyli źródło i początek. Początek to kres „początkowego” myślenia w tym znaczeniu, że jako kres wymaga drogi, która rozpoczyna się gdzieś daleko od niego i do niego wiedzie. Z kolei, jeśli spojrzeć od strony źródła, to kresem jest to, co dla nas najbliższe, bowiem to, co przed nami, jest najdalej odsunięte od swego źródła. Początkiem wszystkiego jest źródło. Skąd ta dwuznaczność początku, przez którą mianem tym możemy nazwać to, co bliskie, i to, co odległe, to, co pierwsze, i to, co ostatnie?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zdać sprawę z jeszcze jednej dwuznaczności wpisanej w pojęcie „początku”. Początek mylimy zazwyczaj z tym, co rozpoczęte. Tymczasem, na gruncie ontologii, między początkiem a rozpoczętym rozpościera się różnica ontologiczna. Początek jest byciem tego, co rozpoczęte, zarazem jednak utożsamia się go z bytem, który jest na sposób początkowania. W tym drugim wypadku mianem początku określa się byt, który stoi na pierwszym miejscu w szeregu innych bytów. Początek rozumiany jako bycie rozpoczętego jest z innego „poziomu” niż byty (spośród których jeden może

być pierwszy). Jest on zasadą, naczelnikiem i krajem – zgodnie z greckimi znaczeniami *arche* – tego, co rozpoczyna. Być zapoczątkowanym oznacza zarazem znajdować się w granicach rozpiętych przez początek i poddawać się władzy początku, czyli „dziać się” według zasady, którą jest początek.

To drugie rozumienie początku niesie ze sobą pewną dialektykę oddalenia i bliskości. Początek jako różny ontologicznie od tego, co rozpoczęte, jest daleki rozpoczętemu, tak daleki, jak bycie pozostaje oddalone od bytu. Zarazem jednak jako zasada i grunt bytu początek jest tym, co najbliższe rozpoczętemu. W tym sensie początek jest wszędzie, tak jak istota znajduje się wszędzie tam, gdzie roztacza się obszar jej „obowiązywania”. Początek jest niejako tłem każdego rozpoczętego bytu, i to jest powód, dla którego myślenie początkowe, rozpoczynając od początku, może rozpocząć od dowolnego podręcznego, przedocznego bytu. Początek wszędzie tam już się istotczy. Napięcie wyczuwalne w *Przyczynkach do filozofii...* pomiędzy innym początkiem i początkowym myśleniem jest wpisane w samą istotę początku. Podobnie zresztą tworzy ono klamrę książki Janusza Mizery, ponieważ ów dualizm przełożyć można na metafory opisujące sposób myślenia: myślenie w drodze to myślenie początkowe, wyruszające od tego, co bliskie, ku swemu źródłu; inny początek to myślenie rozprzestrzeniające się ze źródła we wszystkich możliwych kierunkach, by objąć cały obszar władania początku. Autor książki *W stronę filozofii niemetafizycznej* poddaje się temu napięciu, obiecując z jednej strony – na początku rozprawy – wykładnię całości projektu Heideggera (a więc tudząc nas widokiem z perspektywy samego innego początku), rozczarowując z drugiej strony, na końcu, niemożliwością tego przedsięwzięcia (a więc stając twardo na gruncie już rozpoczętej, najbliższej i zarazem najcięższej materii projektu).

*

Ponowne spojrzenie na omawianą książkę, takie spojrzenie, które już objęło rozdarcie między zapowiedzią i realizacją celu książki, pozwala uchwycić rozproszony na początku, a w każdym razie nie doceniony należycie, układ rozprawy. Jej struktura prezentuje się przejrzysto, jest zwarta, zarazem obejmuje całość projektu Heideggera. Zbudowana jest z kilku dróg prowadzących w różne strony, wszystkie zaś zdają się wychodzić z rozdziału omawiającego pokrótce *Przyczynki...* Być może więc Autorowi udało się dokonać całościowej interpretacji myśli Heideggera? Myślę, że tak, choć nie dostrzegłem tego przy pierwszej lekturze *W stronę filozofii niemetafizycznej*.

Przy dokładniejszym przyjrzeniu się spisowi treści rzuca się w oczy pewien paradoks, który wyśmienicie oddaje istotę filozofii Heideggera. W stronę prawdy i logosu, języka i myślenia, w stronę Boga i wyzwolenia – w którąż to stronę? Czyż nie są to strony najściślej przyległe do metafizyki? Czy któraś z nich leży w stronach jej dalekich, gdzieś na antypodach? Nie, metafizyka to *logos, aletheia*, myślenie, język, Bóg i wyzwolenie. Oto istota i jądro filozofii. A zatem,

czy udając się w te strony, rzeczywiście podążamy „w stronę filozofii niemetafizycznej”? Albo, odwracając to pytanie, co takiego znaczy „w stronę”, skoro strona, w którą podąża filozofia niemetafizyczna, rozkłada się w na kilka stron, z których każda jest stroną metafizyki?

Dylemat ten ujawnia istotę projektu Heideggera i to w dwojaki sposób.

Po pierwsze, kilka stron wyznacza kierunki dla kilku dróg. Jedna droga okazuje się nie być odpowiednią metaforą opisującą myślenie niemieckiego filozofa, lecz raczej chodzi tu o drogi, które rozbiegają się w kilka stron. Heidegger rzekł: „drogi – nie dzieła”, a liczba mnoga nie jest przypadkowa, wymuszona przez liczbę mnogą dzieł, kilkudziesięciu tomów, w które zbierane są prace filozofa. Można było przecież powiedzieć: droga – nie dzieła. A jednak „drogi”... Liczba mnoga umożliwiła przezwycięzenie paradoksu drogi i projektu. Nie ma jednej drogi, jest wiele dróg. Są to drogi w przestrzeni projektu innego myślenia.

Myśl musi podążać nie jednotorowo, lecz w różnych kierunkach. Ścieżki te nie są jeszcze wydeptane, lecz dopiero krocząca po bezdrożu myśl nadaje temu, co przez nią prze-kroczone, miano drogi. Po bezdrożu myśl jednak idzie w stronę... Strona nadaje kierunek rozchodzącemu się myśleniu. Rozchodząc się w rozmaitych kierunkach, myśl ogarnia coraz to szersze obszary, przekraczając je zarazem w strony, w które kroczy. W ten sposób myśl, myśląc, to znaczy kroczą w różne strony, konstytuując przestrzeń projektu. Czymże jest przestrzeń, jeśli nie prze-stronnością rozciągniętą pomiędzy różnymi stronami?

Otwieranie przestrzeni projektu jest zarazem stawianiem się weń, dlatego kroczenie drogami jest synonimem projektowania: podążanie w strony oznacza pozostawiające za sobą drogi kroczenia po bezdrożu. Projektujące myślenie nigdy nie ma już z góry danej całości, nie może w pierwszym momencie projektowania ogarnąć całego projektu i zaplanować w nim swoich dróg, lecz stając na gruncie, musi go ugruntowywać, to znaczy wydzierać bezdrożom drogi. Torowanie dróg jest konstytuowaniem przestrzeni projektu, dlatego że torowanie jest zarazem wstawianiem się w tę przestrzeń. Kroczenie w strony skrupia w sobie oba konstytutywne momenty projektowania: otwiera przestrzeń i wstawia się w nią. Myślenie w stronę prawdy i logosu, w stronę myślenia i języka, w stronę Boga i wyzwolenia to projektowanie innego początku, co nie oznacza dopiero przygotowywania go, lecz właśnie tworzenie. Myśleć na drogach prowadzących w strony to projektować.

Zarazem jednak, biorąc do ręki książkę Mizery, stajemy przed paradoksem metafizyczności filozofii Heideggera. Dlaczego „w stronę filozofii niemetafizycznej” oznacza w strony jądra metafizyki? Powstaje podejrzenie, że obszary projektowane przez pierwszy i inny początek w jakiś dziwny sposób się pokrywają, a różni je jedynie jakiś *modus* organizowania tej przestrzeni. Czy zatem pierwszy początek pokrywa się z innym początkiem? Gdyby tak było, to pierwszy początek i inny początek okazałyby się tożsame ze sobą, a to podważałoby w ogóle zasadność projektu innego myślenia. Dziedziny roztaczane przez

oba początki – jeśli zasadnie mówimy o dwóch początkach – muszą się różnić między sobą co do istoty.

Heidegger, analizując pierwszy początek w *Przyczynkach do filozofii*, wskazuje na jego nieprześcigniony charakter – *unüberholbar*. Początek rozciąga obszar wszystkich swoich możliwości, na którym pojawiają się takie bądź inne możliwe formy tego, co zapoczątkowane. Jednak nic, co zapoczątkowane – w tym wypadku żadna filozofia uprawiana na gruncie zachodniego myślenia – nie może przewyżnić władania tego początku. Każda próba sforsowania granic tego obszaru wrzuca na powrót taką formę myślenia w łono pierwszego początku jako możliwą rewoltę w ramach tego początku. Każda próba transcendencji pada w ramiona immanencji.

Stawia to projekt innego myślenia w niezręcznej sytuacji przekroczenia nieprzekraczalnego. Heidegger upatruje innego początku w powtarzaniu – *Wiederholung*: „ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi być on ciągle powtarzany” (PF, s. 58: „*Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholen*”, B, s. 55). Przewyciężenie dokonuje się jako powtarzanie (*Wiederholung*). „Nieprze-kraczalność” może zostać przewyciężona tylko poprzez „znów-w-kraczalność”. Powtarzanie nie oznacza nudnego powielania powielokroć tego samego, ale takie objęcie i skupienie tego, co w pierwszym początku rozpoczęte, które wydobywa początek tego rozpoczętego, to znaczy jego bycie. Inny początek nie jest zatem przeniesieniem się na inną planetę, gdzie nigdy nie było filozofii i metafizyki, lecz jest powtórnym wkroczeniem w istotę myślenia metafizycznego, takim wkroczeniem, które zadomawia się w pierwotnym, fundującym dopiero metafizykę, doświadczeniu pierwszego rozbłysku bycia. To „miejsce” nie należy do metafizyki w tym sensie, że stanowi ono glebę, w którą metafizyka wpuściła swe korzenie – czerpie z niego swoją żywotność, lecz sama nie jest swym gruntem. Zarazem jednak jest centrum i jądrem metafizyki, bez którego nie mogłaby ona być sobą. To „miejsce” nazywamy innym początkiem, a projekt innego myślenia jest projektem wkroczenia i zadomowienia się w pierwszym początku, to znaczy w tym doświadczeniu bycia, które jako zapomniane początkuje tradycję zachodniego filozofowania. Inny początek to zatem „zwinięcie” tradycji do jej jądra, które jednak do tradycji nie należy, i projektujące osadzenie się w tym jądrze. Drogi w stronę *alethei*, *logosu*, języka, myślenia, wyzwolenia i Boga, a więc drogi w metafizyczne strony, dlatego są drogą w stronę filozofii niemetafizycznej, ponieważ konstruują projekt filozofii w samym jądrze metafizyki.

Lektura książki *Mizery* w takim świetle okazuje się pasjonująca, ponieważ streszczenia kolejnych rozpraw Heideggera pokazują, jak jego myśl opanowuje i skupia tradycję filozoficzną w jej początku, a tym samym konstruuje przestrzeń nowego projektu, który bynajmniej nie jest kolejną w dziejach filozofii zmianą paradygmatu, lecz próbą pomyślenia wszystkiego w początku. Myśl ta jest w drogach, to znaczy myśląc, konstytuuje przestrzeń swego namysłu. Drogi rozchodzą się w strony i w ten sposób powstaje przestrzoność innego

początku. Te drogi rozchodzą się w strony *alethei*, *logosu*, języka, myślenia, wyzwolenia i Boga, ponieważ te strony fundują myślenie w pierwszym początku, choć na jego gruncie nie postawiono nigdy pytania o bycie tych stron. Zapomnienie bycia prawdy, języka i Boga przyjmuje postać zastawienia tego bycia przez byt: prawda przyjmuje znaczenie czegoś prawdziwego, język – czegoś wypowiedzianego, a Bóg – czegoś pierwszego w hierarchii bytów. Warto zwrócić uwagę, że w książce *Mizery* wielkim nieobecny wśród stron, w które podąża inne myślenie, jest człowiek, a przecież byciu człowieka w różnych perspektywach (*Dasein*, *Da-sein*, Przyszli, Stróż bycia itd.) Heidegger poświęca bodaj najwięcej uwagi. Kim jest człowiek w innym początku? Kim jest ten, kogo myśl jest w drogach? Kim jest ten, kto podążając drogami w metafizyczne strony, kroczy zarazem w stronę filozofii niemetafizycznej?

ŁUKASZ KOŁOCZEK, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT.
E-mail: koloczek@gazeta.pl

EWANGELIE – OBJAWIENIE PRZEMOCY

René Girard, *Początki kultury*, tłum. Michał Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 274

Jesteśmy coraz bardziej przekonani, że dotarcie do „czystych” początków kultury, a zatem i religii, jest dla nas dziś niemożliwe. Wbrew temu przekonaniu idzie praca – dzieło życia René Girarda, który w dodatku uważa, że potrafi wyjaśnić również genezę owego przekonania. Zrodziło się ono z wysiłku zakrycia prawdy o tychże źródłach. Dlaczego? Gdyż nie są one wcale chwalebne. U ich podstaw leży bowiem przemoc: rywalizacja mimetyczna rodząca zjawisko kozła ofiarnego – ofiary zastępczej, przyjmującej na siebie zło całej wspólnoty ludzkiej. Powstająca w ten sposób religia pomaga rozładować konflikt mimetyczny, tym samym jednak zakrywa mechanizm kozła ofiarnego. Nie jesteśmy jednak skazani na samooszukiwanie się. Mechanizm mimetyczny został bowiem zdemaskowany przez chrześcijaństwo. To, co mity różnych tradycji religijnych próbowały usankcjonować, chrześcijaństwo bezlitośnie ujawnia w osobie Jezusa Chrystusa – ukazując niewinność ofiary. Wkroczenie chrześcijaństwa nie oznacza jednak, że ten mechanizm, tkwiący u podstaw kultury, został zatrzymany. Prawda o własnym zarażeniu przemocą nie jest łatwa do przyjęcia, idzie bowiem na przekór naturalnym procesom przerzucania odpowiedzialności za zło. Jest ona jednak tak ważna, że to właśnie w jej obronie angażuje się sam Bóg, ukazując swoje prawdziwe oblicze w Jezusie Chrystusie:

oblicze nie Boga przemocy, lecz Boga, który gotowy jest przyjąć na siebie konsekwencje tej przemocy. Pomiędzy chrześcijaństwem a innymi tradycjami religijnymi zostaje zatem zachowana pewna ciągłość (również ono ma strukturę ofiarniczą), a jednocześnie mamy tu do czynienia z zasadniczym zerwaniem (sam Bóg staje się ofiarą, by uwolnić nas od przenikającej nas przemocy).

* * *

17 marca 2005 r. René Girard został wybrany na członka Akademii Francuskiej, a 10 maja 2005 książka *Les origines de la culture*, będąca zapisem rozmów z Pierpaolo Antonello i João Cezar de Castro Rocha, została nagrodzona *Prix Aujourd'hui*. Już te dwa fakty, a także ogromne powodzenie, jakim cieszy się omawiana książka w ojczyźnie autora, dobrze pokazują, że myśl francuskiego filozofa i antropologa, emerytowanego profesora Uniwersytetu Stanford, nie przestaje pobudzać do myślenia naukowców francuskich. Rozmowy, które przed wydaniem francuskim zostały poprawione i przeredagowane przez samego Girarda, składają się na szczególnego rodzaju autobiografię intelektualną twórcy teorii pożądania mimetycznego i rzucają nowe światło na jego zasadnicze przedsięwzięcie: antropologię mimetyczną. Dają mu okazję do głębszego pochylecia się nad zagadnieniami natury metodologicznej i epistemologicznej jego hipotezy, traktowanymi w dotychczasowych pracach marginalnie.

Rozmowa zamieszczona w rozdziale pierwszym zatytułowanym *Życie duchowe* buduje biografię intelektualną Girarda. Autor opowiada o książkach (m.in. o przeczytanym po raz pierwszy w wieku lat 9-10 *Don Kichocie* w skróconej wersji dla dzieci, książce, która towarzyszyła mu przez całe życie), spotkaniach, konferencjach i swojej pracy w różnych ośrodkach akademickich i sam stara się ocenić ich wpływ na kształtowanie się jego hipotezy. Wskazuje m.in. na najważniejsze wydarzenie intelektualne w jego życiu, jakim stała się lektura antropologów angielskich poprzedzona studium tragików greckich. Na tej podstawie narodziła się praca *Sacrum i przemoc*, po raz pierwszy prezentująca ideę pożądania mimetycznego i mordu założycielskiego. Girard szeroko zarysowuje kontekst intelektualny, w jakim przyszło mu pracować, i na tym tle jeszcze wyraźniej zaznacza się oryginalność jego myśli. Dzięki wyjaśnieniom autora łatwiej uchwycić to, co wielu czytelnikom mogło umknąć w trakcie lektury: ciągłość logiczną pomiędzy książkami *Sacrum i przemoc* oraz *Rzeczy ukryte od założenia świata*. Girard wydobywa wreszcie na jaw dylematy i troski towarzyszące każdemu intelektualistom: jak swą myśl uczynić zrozumiałą dla czytelników, w jaki sposób współpracować z mediami w promocji tej myśli.

Emerytowany profesor nie spoczywa na laurach, zdradza czytelnikom swoje długoterminowe projekty: pogłębione opracowanie religii archaicznych oraz rozwinięcie stosunkowo nowych zainteresowań mitologią hinduską, zainicjowanych osobistą lekturą *Mahabharaty* – wszystko to, rzecz jasna, w kontekście rytuału ofiarniczego. Widzimy Girarda jako tego, który (jak każdy wielki my-

śliciel, zdaniem Bergsona) ma do wypowiedzenia jedną ważną dla ludzkości ideę: jest nią koncepcja pożądania mimetycznego i związanego z tym przekonania o przemocy tkwiącej u źródeł kultury.

Rozjaśnieniom dotyczącym tej centralnej idei poświęcony jest drugi rozdział, w którym zostaje ona ponownie przez autora zdefiniowana. Sporo tu powtórzeń z poprzednich prac, ale cenne jest opisanie krok po kroku poszczególnych etapów mechanizmu mimetycznego i wprowadzenie porządkujących rozróżnień (pragnienie–ochota, pożądanie mimetyczne–mechanizm mimetyczny, mimetyzm–naśladowanie). Atutem jest skrótowość omówienia, jasny, zrozumiały dla nie-specjalistów język, przy zachowaniu precyzji metodologicznej. Girard wskazuje na najważniejszy punkt swojej perspektywy badawczej, jakim jest *mimesis* zawłaszczania i rywalizacja mimetyczna, tłumaczy skomplikowane kwestie dotyczące np. związków pomiędzy mechanizmem mimetycznym a determinacją i nieświadomością, więcej uwagi poświęca pojęciu „zapoznania” (*méconnaissance*). Przy tym z perspektywy czasowej dostrzega braki w swoich książkach i stara się je wypełnić w rozmowie. Na przykład odkrywa przed czytelnikiem nie tylko, jak dotychczas, negatywne aspekty procesu mimetycznego, ale pokazuje również jego drugi biegun: naśladowanie jako postawę wszelkiego przekształcenia kulturowego. Dzięki tym rozważaniom zaczynamy postrzegać mimetyzm nie tylko jako źródło przemocy, ale również źródło edukacji, poznania, sztuki itd.

Widać, że autor przebył już pewną drogę intelektualną, patrzy na swoją myśl z dystansu, potrafi ją jasno usystematyzować, a pytania rozmówców zmuszają go do jeszcze szerszego ujęcia jego własnych hipotez i wydobywają intrygujące korelacje z myślą współczesną i klasyczną. (Wartościowe jest na przykład stwierdzenie, że koncepcja pożądania mimetycznego idzie na przekór myśli współczesnej, która chciałaby widzieć w pragnieniu ekspresję najgłębszej indywidualności osoby.)

W rozdziale trzecim rozmówcy nawiązują do oryginalnej lektury Biblii dokonanej przez Girarda przede wszystkim w pracy *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Antropologiczna interpretacja Ewangelii (Girard za Simone Weil powtarza zdanie, że Ewangelia, zanim stała się teo-logią – nauką o Bogu – była przede wszystkim antropologią – nauką o człowieku) ma obecnie coraz więcej zwolenników, zarówno wśród filozofów, jak i samych teologów. (Warto przywołać tu nazwisko choćby niedawno zmarłego Adolphe’a Geschégo.) U Girarda nabiera ona jeszcze szczególniejszego charakteru. Dostrzega on w objawieniu judeochrześcijańskim dwufazowy proces, który doprowadza do ujawnienia mechanizmu mimetycznego: w I fazie dokonuje się przejście od mitu do Biblii, w której Bóg zostaje uwolniony od uwarunkowania ofiarniczego (w ten sposób tłumacz przekłada termin francuski *dévic-timise*), a ofiary tym samym odbóstwione; w II fazie Objawienia ewangelicznego Bóg dobrowolnie przyjmuje na siebie doświadczenie ofiary, aby wybawić człowieka z jego przemocy. To pierwsze w historii pełne ujawnienie niewinności ofiary na tle winnej wspólnoty. Gi-

rard zestawia ze sobą wybrane opowieści biblijne i mity (np. opowiadanie o Józefie Egipskim i mit Edypa) po to, by skoncentrować się na wskazaniu zasadniczej różnicy strukturalnej pomiędzy mitem a przesłaniem biblijnym. Pytanie stawiane przez obydwu brzmi tak samo: „czy jest on winny?“, jednak odpowiedzi są skrajnie odmienne. Mit odpowiada twierdząco, opowiadając się przeciwko bohaterowi, tym samym utwierdzając mechanizm mimetyczny, tymczasem Biblia objawia całkiem inny świat, biorąc stronę niewinnej ofiary. Autor stwierdza, że prawda Biblii jest szczególnego rodzaju: polega na zanegowaniu mitów, które w jej świetle jawią się jako kłamstwa, gdyż tuszują mechanizm kozła ofiarnego. Zatem Biblia „przepisuje” mity na nowo, idąc na przekór ich duchowi. Girard po swojemu również odczytuje fenomen nawrócenia, którego modelem staje się nawrócenie św. Pawła. Słowa Jezusa do niego skierowane: „Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?” objawiają to, co najistotniejsze: wszyscy jesteśmy prześladowcami, nie wiedząc o tym. Istotą nawrócenia staje się więc zgoda na otwarcie oczu na mechanizm mimetyczny, przyjęcie tej prawdy i... naśladowanie Jezusa (czy też jego naśladowców, jak św. Paweł): stanie się ofiarą, by samemu nie zabić, skoro wyjście poza ten mechanizm, „przestrzeń całkowicie nieofiarnicza” jest niemożliwa (zob. s. 129).

Girard prezentuje swoją oryginalną koncepcję historii Objawienia, która rozwija się, poczynawszy od mitów archaicznych aż do chrześcijaństwa. W opowiedzianych przez Sofoklesa mitach o Edypie widzi pierwszą próbę tego, co później zostanie dokonane w Chrystusie: wykazania niewinności ofiary. Ta interpretacja jest dyskusyjna z myślą Freuda uważającego Edypa za winnego w sensie psychologicznym. Girard dostrzega zatem i opisuje interesującą ciągłość pomiędzy tradycjami religijnymi. Postęp ten nie jest oczywiście linearny, nie przebiega gładko bez zerwań i rewolucji. Przeciwnie, cechuje się niesłychaną złożonością ze względu na wolność człowieka, który często opowiada się za przemocą, idąc wbrew Objawieniu (dziś bardziej niż kiedykolwiek, dodaje Girard). Rozważania o wolności ludzkiej i jej związkach z mechanizmem mimetycznym zamykają rozdz. III.

Rozdział IV jest w swym charakterze najbardziej naukowy. Pozwala spojrzeć na hipotezę mimetyczną we właściwej dla niej perspektywie – ewolucjonistycznej. Girard broni swej hipotezy, próbując usytuować ją na tle innych teorii etnologicznych, socjologicznych i biologicznych. W tym rozdziale autor tropi za etologami związki pomiędzy kulturą ludzką a kulturą zwierzęcą, przy całej świadomości zasadniczego przeskoku – jak sam mówi, chcąc uniknąć terminu „zerwanie” – pomiędzy nimi. Okazuje się, że również w świecie zwierzęcym, w pierwotnych hordach, dają się odnaleźć wzorce mechanizmu wyłaniania kozła ofiarnego, stanowiące jednocześnie zaczątki kultury symbolicznej. Teoria mechanizmu mimetycznego ma w zamyśle być spójną teorią ewolucji kulturowej. Girard wykazuje religijność źródeł kultury, co prowokuje wielu naukowców do krytyki jego koncepcji. Jednak, zdaniem autora, tylko w odniesieniu do idei mówiącej, że religia jest u korzeni wszystkiego, a ona sama jest efektem

działania mechanizmu mimetycznego, zrozumiałe staje się powstanie rytuału, języka i symbolizmu (pierwszym symbolem staje się ofiara – pierwotna sytuacja, w której coś jest zamiast czegoś innego). Mechanizm mimetyczny, wychodząc od stanowiska ściśle naturalistycznego, tłumaczy wyłonienie się kultury i całej aktywności symbolicznej człowieka. Tym samym, zdaniem Girarda, otwiera pole dla spotkania się różnych dziedzin nauki o człowieku, posługujących się odmiennymi sposobami badania rzeczywistości ludzkiej.

W rozdziale V autor odkrywa źródła swojej teorii (pośrednio jest to lektura tragików greckich, bezpośrednio – inspiracja Ewangelią) i próbuje odpowiedzieć na zarzuty kierowane pod jego adresem. Zauważa zasadniczą różnicę w podejściu badawczym współczesnej antropologii, która skupia się na poszukiwaniu różnic kulturowych i swoim, które kieruje się chęcią znalezienia tego, co wspólne w różnych kulturach.

W ostatnim rozdziale Girard porusza zasadnicze dla niego kwestie metodologiczne: pewności, oczywistości i dowodów potwierdzających jego hipotezy, zwłaszcza dotyczące istnienia środka pozwalającego pokonać drogę od mitów i rytuałów archaicznych do Biblii, którym to kwestiom, jak sam przyznaje, nie poświęcał dotąd wystarczająco dużo miejsca w swoich pracach.

Girard często określany jest mianem filozofa, choć sam o sobie myśli przede wszystkim jako o antropologu kulturowym. Tłumaczy, w jakim sensie jego dzieło może być rozumiane jako apologetyka, przy czym, choć jego argumenty są nadzwyczaj oryginalne, daje się poznać jako wierzący chrześcijanin, przywiązany do realizmu tomistycznego, co może nieco zaskakiwać. Poważne traktowanie Ewangelii, do którego wzywa Girard, miałyby polegać na uznaniu ich jako wiarygodnego źródła informacji dotyczących źródeł kultury. „Przed Ewangelią nikt nie wiedział, że mityczni sprawcy linczów wybierali swoje ofiary przypadkowo. Dzisiaj wiedzą to wszyscy, ale nie przypuszczają, że wiedzę tę nasz świat zawdzięcza właśnie Biblii i Ewangeliom” (s. 271).

Niezmiernie interesujący w kwestii współczesnego „sporu o *sacrum*”, toczonego się na pograniczu wielu dziedzin nauki, jest zamieszczony jako konkluzja tekst, nie będący częścią rozmów, ale repliką na ostrą krytykę dokonaną przez Régisa Debraya w pracy *Le feu sacré*. Odpowiedź Girarda jest sformułowana tak, by znaleźć jak najwięcej punktów wspólnych ze stanowiskiem Debraya, choć na pierwszy rzut oka wydaje się to przedsięwzięciem karkołomnym. W centrum debaty znajduje się wygłoszona przez Debraya teza o „powrocie *sacrum*”, który ma się dokonać dzięki fundamentalizmowi zdolnym odwrócić schyłek religii, jaki obserwujemy od wielu lat. Zdaniem Girarda argumenty na rzecz „powrotu *sacrum*” świadczą raczej o nieusuwalnej obecności pierwiastka religijnego, jego „wiecznym triumfie”. Czytając tę polemikę, mamy okazję zakosztować ostrego, ironicznego języka autora, chętnie wykorzystującego gry słowne.

Książka przedstawia Girarda jako myśliciela niezwykle oryginalnego, niezależnego, którego ścieżka intelektualna biegnie na uboczu od wszelkich mód

akademickich. Rozświetlenie tej ścieżki, pokazanie ciągłości myśli, która rozwijała się w nieustannym, niekonwencjonalnym dialogu, stawia sobie za cel omawiana pozycja. Zamiarem Girarda była próba teoretycznego ujęcia całej złożoności czasów współczesnych, próba realizowana przez odwołanie się do początków. Postawiona przez autora hipoteza, że źródeł kultury należy szukać w mechanizmie kozła ofiarnego, a na jego przemyślanym i usystematyzowanym powtarzaniu zostały zbudowane pierwsze wspólnoty i instytucje ludzkości, skłoniła Michela Serresa do nazwania Girarda Darwinem nauk humanistycznych ze względu na to, że „proponuje wizję dynamiczną, ukazuje pewną ewolucję i podaje powszechne wyjaśnienie” – do tej opinii zresztą Girard ustosunkowuje się na początku rozdziału IV (zob. s. 141). Nie sposób nie docenić tego karkołomnego wysiłku syntezy, o którym sam Girard mówi: „Chciałbym napisać chrześcijańską interpretację historii religii. Byłaby to w rzeczywistości historia ofiary. Pokazałbym wówczas, że religie archaiczne naprawdę wychowały ludzkość, że wyprowadziły ją z archaicznej przemocy. Następnie Bóg stał się ofiarą, aby wyzwolić człowieka ze złudzenia, jakim jest Bóg pełen przemocy – złudzenia, które trzeba usunąć, a zrobić miejsce na poznanie, które Chrystus otrzymuje od swojego Ojca. Religie archaiczne można uznać za pierwszy etap postępującego objawienia, które swój szczyt osiąga w Chrystusie. Toteż kiedy ktoś mówi, że korzenie Eucharystii tkwią w archaicznym kanibalizmie, nie powinno się przeciw temu protestować – przeciwnie, trzeba to potwierdzić! Prawdziwe dzieje ludzkości są dziejami religijnymi i sięgają pierwotnego kanibalizmu. Pierwotny kanibalizm jest formą religii, a Eucharystia recapitułuje całe te dzieje, od alfy do omegi. Wszystko to ma pierwszorzędne znaczenie, a kiedy już się to pojmie, nie sposób nie przyznać, że historia człowieka zawiera ten morderczy początek: Kaina i Abla” (s. 128-129). Budowana synteza nie dotyczy jednak tylko wizji dziejów religii, ale w ogóle dziejów ludzkości, powstania i rozwoju kultury, która w opinii Girarda jest dzieckiem religii. Mało kto współcześnie zdecydowałby się porwać na takie przedsięwzięcie. Już ta jego całościowość pokazuje, że umieszczanie pracy Girarda w kontekście nurtów postmodernistycznych nie jest właściwe. Te ostatnie przecież dość sceptycznie patrzą na takie zamierzenia.

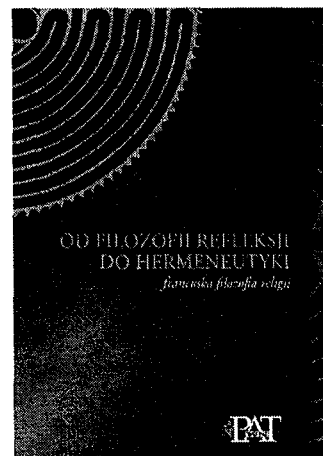
Zastanowienie budzi fakt, że choć wielu czytelników nie przyjmuje jego teorii, niewielu z nich decyduje się na otwartą polemikę. Jest tak, być może, dlatego, że – pomimo wrażenia, iż autor w pewien sposób redukuje samą religię, podkreślając jednocześnie doniosłą rolę, jaką pełni – trudno wyzwolić się od przeczucia, że kieruje nim szczególna intuicja, że ma on coś niesłychanie ważnego do powiedzenia w kwestii przemocy, ukrytej gdzieś w głębi każdego z nas. Oryginalna, czasem kontrowersyjna lektura Biblii oraz świętych tekstów innych tradycji religijnych dokonana przez Girarda, a zaprezentowana skrótowo, ale jasno w omawianej książce, ma szansę stać się inspiracją dla myślenia nie tylko dla intelektualistów „z inspiracji chrześcijańskiej”. Hipotezy Girarda dla polskiego czytelnika wydawały się być, jak sądzę, szokujące (pierwsze przekła-

dy ukazały się już parę lat temu), co spowodowało odsunięcie myśli autora na dalszy plan. Polskie wydanie *Początków kultury* ma szansę pobudzić do podjęcia na nowo tej debaty, która we Francji jest wciąż aktualna.

JOANNA BARCIK, dr filozofii, asystentka w Katedrze Filozofii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie, sekretarz redakcji „Logos i Ethos”. Zajmuje się filozofią francuską, problematyką wiary i gnozy, ostatnio również feministyczną filozofią Boga.

**Wydawnictwo Naukowe
Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie
poleca:**

Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii
Kraków 2006, stron 280



Geniusz – bynajmniej nie tylko w sensie przenośnym – filozofii francuskiej leży przede wszystkim w jej analizach podmiotu, które zresztą promieniują czasem jak u Bergsona, późnego Blondela czy Teilharda de Chardin) na próby budowania całościowych ujęć rzeczywistości. Filozofia ta wyrosła dzięki trzem wielkim myślicielom: Kartezjuszowi, Pascalowi i Maine de Biranowi (do listy tej dodałbym jeszcze Malebranche'a). Ich wpływy krzyżowały się tu z wpływem Kanta, Hegla, a później także i fenomenologii, tworząc za każdym razem syntezy głębokie i oryginalne. Filozofia francuska nie jest bowiem eklektyczna i naśladowcza – tkwi w niej niezwykły potencjał inteligencji i wyobraźni. Francuska filozofia religii budowana jest tam, gdzie znajduje się jej właściwe miejsce: wewnątrz filozofii człowieka jako podmiotu. Kontynuuje ona w ten sposób tradycję platońsko-augustyńską, a nie arystotelesowsko-tomistyczną, choć terminy te określają jedynie z grubsza zasadnicze tendencje, które różnicują się wedle rozwoju nowożytnej filozofii podmiotu i, oczywiście, według własnej perspektywy każdego z myślicieli.

Karol Tarnowski

