

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

Logos i Ethos

1/2(22/23)2007

PAT Kraków

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

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

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

Pismo jest zamawiane przez biblioteki uniwersyteckie, prenumeratorów indywidualnych oraz wysyłane na zasadzie wymiany do redakcji wielu czasopism w Polsce i za granicą. „Logos i Ethos” można zamawiać drogą elektroniczną (formularz zamówienia dostępny na stronie www.pat.krakow.pl/dzialy.php?id=wn1).

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

1/2 (22/23) 2007

PAT– Kraków

Spis treści

ROZPRAWY

- Bogusław Wójcik, *Filozoficzne implikacje nauki kognitywnej (Cognitive Science)* 3
- Jacek Ziobrowski, *Uwagi Wittgensteina o języku religii* 20
- Jan Dziedzic, *Psychologiczne wsparcie w przeżywaniu żałoby* 39
- Ks. Wojciech Kowalski, *Godność osoby ludzkiej i jej fundamenty w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* 52

Z WARSZTATU MŁODYCH

- Jakub Gomułka, *Ewangelia według D. Z. Phillipsa* 76
- Zofia Maria Cielątkowska, *O cielesności percepcji – La structure du comportement Maurice'a Merleau-Ponty'ego* 122
- Marcin Polak, *Refutacja absurdu* 136
- Łukasz Mańczak, *Racjonalność wiary chrześcijańskiej i woluntaryzm epistemologiczny – czyli John Henry Newman* 150
- Krzysztof Wąchal, *Poziomy rozumienia* 160
- Paweł Cząstka, *Wartości społeczne i polityczne w myśli Jana Pawła II* 171
- Beata Kolek, *Zagadnienie lęku przed śmiercią w pracach Antoniego Kępińskiego* 186

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Antoni Szwed, <i>O pewnych niekonsekwencjach Kantowskiej filozofii religii</i>	204
Joanna Mikołajczyk, <i>Wybrane aspekty niemieckiej psychologii pastoralnej w koncepcji Michaela Klessmanna</i>	210
Janusz Maj, <i>Paula Ricoeura głos sumienia</i>	215
Ks. Jan Dziedzic, <i>Religia w Europie dzisiaj – Religion in Europa heute</i>	224
Magdalena Kozak, <i>„W żywiole dyskusji...”</i>	228

ROZPRAWY

BOGUSŁAW WÓJCIK

FILOZOFICZNE IMPLIKACJE NAUKI KOGNITYWNEJ (COGNITIVE SCIENCE)¹

Stwierdzenie, że „paradygmat obliczania maszynowego może mieć znaczące implikacje zarówno dla filozofii umysłu, jak i dla nastawionego empirycznie badacza zainteresowanego poznaniem”², nie budzi wątpliwości. Sporne wydają się natomiast opinie dotyczące charakteru tych implikacji oraz celowości ich rozszerzenia na całą domenę filozofii. W artykule zaprezentowane zostaną przede wszystkim te opinie, które podkreślają znaczenie nauki kognitywnej dla współczesnej filozofii. Nie zabraknie w nim również stanowisk, które nie przeceniając roli nauki kognitywnej w kształtowaniu się poglądów filozoficznych, samą naukę kognitywną sprowadzają do poziomu zjawiska przejściowego i nienaruszającego autonomii filozofii. Oczwistym wydaje się, że ze względu na charakter metodologiczny nauka kognitywna nie zastąpi filozofii. Jeżeli jednak zgodzimy się z założeniem, że „właściwe zrozumienie umysłu jest istotne dla wielu dziedzin filozofii”³, trudno przecenić wpływ nauki kognitywnej na filozofię.

¹ Angielska nazwa „Cognitive Science” jest tłumaczona na język polski również jako: nauka poznawcza i nauki poznawcze.

² S. W. Horst, *Symbols, Computation, and Intentionality. A Critique of the Computational Theory of Mind*, University of California Press, Berkeley 1996, s. 17.

³ A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Westview Press, Boulder 1993, s. xi.

PARADYGMAT NAUKI KOGNITYWNEJ A TOŻSAMOŚĆ FILOZOFII

W roku 1977 ukazał się pierwszy numer czasopisma „Cognitive Science”. A. Collins w nocie redakcyjnej komentował w nim nowe zjawisko w świecie naukowym: „ostatnio zaczęła rosnąć wspólnota ludzi z różnych dyscyplin, którzy odkryli, że porusza ich wspólny zbiór problemów z naturalnej i sztucznej inteligencji. Poszczególnymi dyscyplinami, z których się wywodzą, są poznawcza i społeczna psychologia, sztuczna inteligencja, lingwistyka obliczeniowa, technologia edukacyjna, a nawet epistemologia”⁴. Pojawienie się czasopisma „Cognitive Science” było efektem zaawansowanego procesu tworzenia nowej dyscypliny naukowej, opartej na obliczeniowej teorii umysłu (Computational Theory of Mind). Zgodnie z jej założeniami „procesy poznawcze są procesami obliczeniowymi i wymagają reprezentacyjnego medium – języka myśli – do reprezentowania informacji i do przenoszenia obliczeń na zewnątrz”⁵. H. Gardner, który opisał historię rewolucji kognitywnej, stwierdza, że sam jej początek należy łączyć z sympozjum poświęconym teorii informacji, które odbyło się w sierpniu 1956 roku w Massachusetts Institute of Technology. W jej trakcie szczególnie ważne okazały się wystąpienia A. Newella i H. Simona oraz N. Chomsky’ego.⁶ Dziś już oczywistym jest, że pojawienie się nauki kognitywnej było jednym z najbardziej ekscytujących wydarzeń związanych z badaniem umysłu. Dostarczyła ona bowiem nowego sposobu myślenia o umyśle i wyzwoliła go „z kajdan behawioryzmu, który wyeliminował badania procesów umysłowych z psychologii na ponad połowę XX wieku”⁷.

Przyjmuje się, że nauka kognitywna, jako próba zunifikowania poglądów rozwijanych w różnych dyscyplinach, pozostaje raczej strategią badawczą niż pojedynczym przedsięwzięciem.⁸ Powstaje jednak pytanie, co sprawiło, że perspektywa ta okazała się tak spójna i owocna. W biologii rolę „pojęciowego kleju”, tworzącego płaszczyznę dialogu pomiędzy uczonymi, pełni DNA. W nauce kognitywnej rolę tę mogła odegrać dopiero

⁴ A. Collins, *Editorial*, „Cognitive Science”, No. 1, January 1977, s. 1.

⁵ V. Goel, *Sketches of Thought*, The MIT Press, Cambridge MA 1995, s. 1.

⁶ H. Gardner, *The Mind’s New Science. A History of the Cognitive Revolution*, Basic Books, New York 1987, s. 28.

⁷ J. LeDoux, *Emotions: How I’ve Looked for Them in the Brain*, w: R. J. Russell et al. (eds.), *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Vatican City State 1999, s. 41.

⁸ Por. N. Sheehy i A. J. Chapman, *Introduction*, w: N. Sheehy i A. J. Chapman (eds.), *Cognitive Science*, Volume I: *An Elgar Reference Collectio*, Aldershot, UK 1995, s. IX.

odpowiednia koncepcja umysłu. Nie stworzyły jej ani introspekcjonizm bazujący na świadomym doświadczeniu, ani behawioryzm, w którego centrum zainteresowania znalazł się łuk odruchowy. Dopiero funkcjonalizm oraz postęp technologiczny otworzyły możliwości modelowania „wewnętrznego działania umysłowego.”⁹

Rewolucja kognitywna została uwarunkowana szeregiem złożonych czynników. Nie doszłoby do niej bez logicznych i matematycznych prac G. Fregego, B. Russella i A. N. Whiteheada. Prace te zainspirowały z kolei A. Turinga, a jego słynny esej z 1950 roku stworzył podwaliny pod rozwój sztucznej inteligencji (Artificial Intelligence – AI).¹⁰ Prace Turinga kontynuował J. von Neumann. Wraz ze współpracownikami uświadomił on sobie znaczenie logicznego schematu Turinga, dlatego zaczęli oni „pracować nad jego urzeczywistnieniem w materiałach fizycznych, z których mogą być zbudowane procesory logiczne”¹¹. Nie bez znaczenia okazała się również II wojna światowa, która stworzyła wiele problemów komunikacyjnych. Ich rozwiązanie oznaczało modyfikację dotychczasowego rozumienia informacji. Matematycy, lingwiści, psycholodzy i fizycy, zastanawiając się, co konstytuuje przekaz informacji, wykorzystali teorię informacji autorstwa C. Shannona, która powstała jeszcze w latach 30. Późniejsze prace Shannona i W. Weavera doprowadziły ich do wniosku, iż informacja może być pojęta całkowicie bez odwołania się do jej treściowej zawartości, jako prosta decyzja między dwoma prawdopodobnymi stanami. Powstające teorie lingwistyczne oraz rozwijająca się neuronauka (neuroscience) dopełniły brakujących elementów, koniecznych do stworzenia architektury maszyn „inteligentnych”, które stały się użyteczną metaforą umysłu.

Nauka kognitywna pozostaje przedsięwzięciem empirycznym nastawionym na obiektywną ocenę faktów. Według A. Garnhama podejście to zaznacza się między innymi w jej trzech podstawowych dyscyplinach. Są nimi: psychologia poznawcza badająca eksperymentalnie, w jaki sposób przebiegają procesy mentalne; lingwistyka porównująca właściwości języków w kontekście ich bieżących zastosowań oraz AI tworząca precyzyjne modele ludzkich zdolności poznawczych.¹² Z obecnej perspektywy

⁹ D. M. Johnson, *What Is the Purported Discipline of Cognitive Science and Why Does It Need to be Reassessed at the Present Moment?*, w: D. M. Johnson & Ch. E. Erreling (eds.), *The Future of Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 7.

¹⁰ Por. A. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*, w: B. Chwedeńczuk, *Filozofia umysłu*, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1995, s. 271-300.

¹¹ J. D. Bolter, *Człowiek Turinga*, PIW, Warszawa 1990, s. 85.

¹² Por. A. Garnham, *The mind in action. A personal view of cognitive science*, Routledge, London 1991, s. 15.

możliwość zdominowania nauki kognitywnej przez jakieś jedno specyficzne podejście postrzegana jest raczej jako zagrożenie. Mowa w tym przypadku o podejściu obliczeniowym, zgodnie z którym poznanie sprowadza się do „manipulacji fizycznymi symbolami – symbolicznymi tokenami – na bazie syntaktycznych reguł”¹³. W ten sposób poza zasięgiem nauki kognitywnej znalazłyby się bowiem takie zagadnienia, jak: modelowanie zadań, percepcja, kategoryzacja, kontrola motoryczna itp., które nie są właściwe tylko człowiekowi, ale są stosowane przez większość lub wszystkie zwierzęta. H. L. Roitblat i J. A. Meyer uważają, że konieczne jest w związku z tym zwrócenie uwagi na biologiczny kontekst poznania, m.in. historię ewolucji biologicznej i porównawcze analizy ze zwierzętami, które dostarczają użytecznych testów dla rozwijanych modeli zachowania.¹⁴ Wspomniany kontekst biologiczny osłabia stanowisko funkcjonalistyczne z jego ontologiczną koncepcją, że umysły są realizowalne w różnych rodzajach fizycznych substancji. Dlatego coraz więcej zwolenników znajduje podejście, którego rzecznikiem pozostaje J. Searle uznający, że kluczem do zrozumienia umysłu jest neurofizjologia, a nie AI.¹⁵ Należy zatem sądzić, że w ramach paradygmatu nauki kognitywnej nadeszła pora, by odejść od komputerowej metafory umysłu. W naszym myśleniu wyraźny postęp nastąpił właśnie dlatego, że „to teraz mózg traktowany jest jako model komputera”¹⁶. Odkrywamy bowiem coraz więcej procesów zachodzących u człowieka, które bardzo trudno jest przedstawić w formie sekwencji przekształcania symboli w tradycyjnych komputerach, wyposażonych w oddzielny, pojedynczy procesor i pamięć dysponującą osobnymi, lokalnymi symbolami. Nawet jednak w tym wypadku „nie możemy oczekiwać, że

¹³ H. L. Roitblat, J. A. Meyer (eds.), *Comparative Approaches to Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge MA 1995, s. 1.

¹⁴ W podobnym tonie wypowiada się Barbara von Eckardt, która podkreśla, że stworzenie spójnych ram CS wymaga odpowiedzi na szereg pytań, w tym: „Czy zakres nauki poznawczej ogranicza się do badania poznania u ludzi, czy rozciąga się też na maszyny i zwierzęta? Co w kwestii poznania bardziej szczegółowo chcieliby wyjaśnić specjaliści od nauki poznawczej? Jaki rodzaj mechanizmów obliczeniowych leży u podstaw poznania? Czy nauka poznawcza skłania się do istnienia reprezentacji mentalnych? Jeżeli tak, jaki rodzaj własności posiadają mentalne reprezentacje? Czy nauka poznawcza zakłada psychologię popularną? Jaki rodzaj wyjaśnień znajdujemy w nauce poznawczej?” B. von Eckardt, *What is Cognitive Science?*, The MIT Press, Cambridge MA 1993, s. 2.

¹⁵ Por. D. Ross, *Is Cognitive Science a Discipline?*, w: D. M. Johnson & Ch. E. Erreling (eds.), *The Future of the Cognitive Science*, dz. cyt., s. 104.

¹⁶ E. Pöppel, A. L. Edingshaus, *Mózg – tajemniczy kosmos*, PIW, Warszawa 1998, s. 216.

neuronauka dostarczy kompletnego lub adekwatnego opisu natury ludzkiej, ponieważ istnieje zbyt wiele rodzajów aktywności i poziomów organizacji pomiędzy neuronami i osobami we wspólnotach”¹⁷. Ta nowa sytuacja nie umniejsza jednak znaczenia AI, która pozostaje „dobrym przykładem kognitywizmu i jego pierwszą wersją, próbą utworzenia modelu umysłu za pomocą reguł i reprezentacji”¹⁸.

Od powstania paradygmatu nauki kognitywnej minęło już kilkadziesiąt lat. Zauważalne jest, że w tym okresie wielu filozofów dostrzegło potrzebę odniesienia się do zdobywcy tworzących ją dyscyplin. Między innymi przedstawiciele filozofii umysłu i filozofii języka podjęli współpracę z psychologami, lingwistami oraz specjalistami od neuronauki i AI. Pytaniem pozostaje, czy podobne działania wskazują na zaznaczający się wraz z postępem nauki kognitywnej „kryzys tożsamości filozofii”¹⁹. A. I. Goldman uważa, że jest to z pewnością oznaka powrotu do filozofii, która odnosi się do zdobywcy naukowych, a więc filozofii otwartych horyzontów. Sama zresztą filozofia przyczyniła się do powstania nauki kognitywnej, tworząc dla tej dyscypliny pojęciowe ramy funkcjonalizmu i teorii obliczeniowej.²⁰ Nadal też dostarcza ona narzędzi intelektualnych oraz wskazuje problemy, które następnie są rozpatrywane z perspektywy nauki kognitywnej. Wiele z nich dotyczących na przykład referencji, postaw propozycyjalnych czy aktów mowy pozostawało wcześniej w centrum zainteresowania filozofii. Rolą filozofii jest również metodologiczny krytycyzm. W tym wypadku filozofia nauki traktuje naukę kognitywną podobnie jak inne dyscypliny naukowe. Na wspomnianej współpracy zyskuje jednak przede wszystkim filozofia, szczególnie w zakresie epistemologii.²¹ Zdaniem Goldmana podobnie jak przed stu laty rozwój logiki stanowił owocny impuls dla postępu filozoficz-

¹⁷ I. G. Barbour, *Neuroscience, Artificial Intelligence, and Human Nature: Theological and Philosophical Reflections*, w: R. J. Russell et al. (eds.), *Neuroscience and the Person*, dz. cyt., s. 249.

¹⁸ H. L. Dreyfus, *Cognitivism Abandoned*, w: P. Baumgartner, S. Payr, *Speaking Minds. Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1995, s. 74.

¹⁹ A. I. Goldman, *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, The MIT Press, Cambridge MA 1992, s. 1.

²⁰ R. A. Wilson stwierdza, że dziedziny filozofii mające swój wkład do CS są różnorodne i obejmują: „filozofię umysłu, nauki i języka, logikę formalną i filozoficzną oraz tradycyjną metafizykę i epistemologię”. R. A. Wilson, *Philosophy*, w: R. A. Wilson & F. C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge MA 2001, s. xv.

²¹ Por. A. I. Goldman, *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, dz. cyt., s. 2.

nego, tak obecnie współpraca pomiędzy filozofią i nauką kognitywną pozwala spojrzeć na tradycyjne problemy filozoficzne w nowym kontekście.²²

EPISTEMOLOGIA I FILOZOFIA NAUKI A NAUKA KOGNITYWNA

Z punktu widzenia klasycznej epistemologii zainteresowanie przebiegiem i uwarunkowaniami procesów poznawczych pozostaje domeną nauk empirycznych: fizjologii, psychologii i fizyki. W centrum zainteresowania filozofa znajdują się natomiast takie zagadnienia, jak: ogólna istota ludzkiego poznania, prawdziwość rezultatów poznawczych, kryteria warunkujące prawdziwość poznania, granice poznania, relacje pomiędzy językiem a poznaniem.²³ Dlatego też R. M. Chisholm uważa, że dziedziny wchodzące w skład nauki kognitywnej „nie stanowią alternatywy dla tradycyjnej teorii poznania, ponieważ nie należą do filozofii, lecz są działami nauk empirycznych”²⁴. W praktyce sztywne oddzielenie tego, co pozostaje w kwestii poznania domeną zainteresowania filozofii, i tego, co pozostaje w zasięgu nauki, bywa sztuczne. Przykładem może być klasyczny spór pomiędzy empirystami i racjonalistami dotyczący źródeł prawdziwych przekonań. Już w XVII wieku debata na ten temat toczyła się w kontekście, który dziś uznalibyśmy za właściwy dla badań podejmowanych w ramach nauki kognitywnej. Dzięki znajomości optyki Kartezjusz i G. Berkeley zdawali sobie sprawę, że obrazy tworzone przez światło na siatkówce oka były dwuwymiarowe. Intrygowało ich zatem, w jaki sposób te dwuwymiarowe obrazy pozwalają na określenia dystansu i percepcję głębi? O ile Berkeley uważał, że odległość i głębia nie są bezpośrednio postrzegane przez wzrok, lecz są następstwem skojarzeń związanych z postrzeganymi wcześniej przedmiotami, o tyle Kartezjusz widział w tym wypadku działanie wrodzonych zasad matematycznych. Umysł, jego zdaniem, „dzięki rodzajowi geometrii wrodzonej wszystkim ludziom”²⁵, jest w stanie obliczyć, jak daleko znajduje się przedmiot. Debata związana z tym problemem jest kontynuowana w dzisiejszej nauce kognitywnej, w jej efekcie pojawiają się również przypuszczenia, że „systemy sensoryczne posiadają pewne

określone na zasadzie wrodzoności »założenia« na temat świata, które uzdalniają je do adekwatnych reprezentacji”²⁶.

Nie mniej ciekawe okazują się wnioski płynące z analizy zagadnień związanych z wizualnym rozpoznawaniem przedmiotów, budowaniem nieprawdziwych obrazów siebie czy racjonalnymi podstawami myślenia. Wyniki tych analiz podkreślają rolę nauki kognitywnej w rozstrzygnięciu tradycyjnych problemów epistemologii na podstawie badań wrodzonych zdolności związanych z percepcją, rozumowaniem dedukcyjnym i probabilistycznym, a także w nowym określeniu standardów racjonalności.²⁷ Podobne sugestie pozostają w zgodzie z duchem zwolenników silnej naturalizacji epistemologii, którzy przyjmują, że „epistemologia stała się nauką przyrodniczą, częścią biologii, studiowaniem mechanizmów przesyłu informacji tam i z powrotem wewnątrz organizmu”²⁸. Zwolennicy słabszej wersji naturalizmu epistemologicznego przyjmują jednak, że istnieją pewne zagadnienia, których nauka nie jest w stanie podjąć. Dlatego S. Stich zauważa, że epistemologia znaturalizowana nie jest w stanie określić, które z „obrazów świata” są lepsze, a które gorsze, a więc nie jest w stanie wprowadzić normatywnych ustaleń. „Psychologia mówi, jak ludzie rozumują; ale nie mówi (bo rzeczywiście nie może), jak powinni rozumować.”²⁹

Jeżeli potraktujemy filozofię nauki jako gałąź epistemologii, a takie ujęcie proponuje Goldman, otrzymamy cognitive science of science. Różnica pomiędzy znaturalizowaną za pomocą nauki kognitywnej epistemologią a filozofią nauki sprowadza się zatem jedynie do zakresu badań, który w drugim przypadku obejmuje procesy umysłowe istotne dla myśli i dociekań naukowych.³⁰ Dzięki poznaniu mechanizmów percepcji oraz związków pomiędzy przekonaniem i percepcją, w tym nowym podejściu, udało się, być może, rozstrzygnąć problem uwikłania obserwacji w teorię.³¹ Poja-

²⁶ Tamże, s. 5. Przekonanie, że system widzenia posiada wbudowane „sztywne założenia”, wyprowadzono na podstawie eksperymentów, w których zbiór zmieniających się dwuwymiarowych elementów może być postrzegany jako trójwymiarowy. W jednym z takich eksperymentów jego uczestnicy postrzegali dwuwymiarowy cień obracającego się przedmiotu jako trójwymiarową bryłę. Por. H. Wallach & D. O’Connell, *The Kinetic Depth Effect*, „Journal of Experimental Psychology” 1953, 45, s. 205-217.

²⁷ Por. A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 31.

²⁸ H. A. Simon, *The Computer as a Laboratory for Epistemology*, w: L. Burkholder, *Philosophy and Computer*, Westview Press, Boulder, Oxford 1992, s. 6.

²⁹ S. Stich, *Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism*, w: Ch. Hookway, D. Peterson (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Royal Institute of Philosophy, Supplement: 34, Cambridge University Press 1993, s. 5.

³⁰ A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 33.

³¹ Por. tamże, s. 39.

²² Por. tamże, s. xii n.

²³ Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1995, s. 13 n.

²⁴ R. M. Chisholm, *Teoria poznania*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1994, s. 7.

²⁵ A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 3.

wią się prawdopodobnie także programy komputerowe, które za pomocą symulacji rozumowania będą w stanie ocenić jego status naukowy.³² Opisanie świata zjawisk psychicznych w kategoriach procesu przetwarzania informacji pozwala już dziś jednak psychologiem eksperymentalnej prowadzić badania określające, czy rozumowanie ma charakter syntaktyczny czy semantyczny. Pytając o umysłowe mechanizmy rozumowania i znaczenie logiki w psychologii, nie powracamy jednak do dziewiętnastowiecznych sporów dotyczących psychologizmu, z dzisiejszej perspektywy wiemy bowiem, że „reguły umysłowe tworzą jedynie architekturę poznawczą”³³. Według standardów teorii reguł umysł wyposażony jest w „katalog” reguł odpowiadających w zasadzie regułom logiki klasycznej. Dlatego, kiedy stwierdzamy, że przesłanki odpowiadają pewnej regule umysłu, stosujemy ją. Z teorią tą wiążą się przekonania, że „reguły logiczne są w jakiś sposób zapisane w umyśle” i „są one jedynie formułami syntaktycznymi”³⁴. Teoria modeli zakłada, że w umyśle nie ma reguł, zaś „rozumowanie polega na budowaniu modelu, który reprezentuje wszystkie informacje zawarte w przesłankach. Model ten jest modelem semantycznym, gdyż jego dokładna realizacja zależy wprost od treści przesłanek.”³⁵

Istnieje ponadto cały szereg aspektów metodologicznych, na które zwrócono uwagę dzięki nauce kognitywnej. U. Żegleń wymienia wśród nich: dostrzeżenie znaczenia zagadnień dotyczących poznania od strony teoretycznej i praktycznej; ścisłą realizację w ramach nauki kognitywnej idei naturalizmu metodologicznego; impuls do powstania w ramach tego paradygmatu wielu nowych dyscyplin naukowych; praktyczną realizację idei interdyscyplinarności, rewizję metodologiczną dyscyplin zajmujących się poznaniem, w tym również filozofii; zastąpienie niejasnych pojęć filozoficznych pojęciami opisywalnymi naukowo.³⁶

FILOZOFIA UMYSŁU I METAFIZYKA A NAUKA KOGNITYWNA

Przekonanie, że „fundamentalne zagadnienia dotyczące umysłu pozostają zagadnieniami metafizycznymi”³⁷, wskazuje na umysł jako ten sam

³² Por. tamże, s. 40.

³³ R. Mackiewicz, *Rozumowanie warunkowe w interpretacji teorii modeli umysłowych*, TN KUL, Lublin 2000, s. 82.

³⁴ Tamże, s. 13.

³⁵ Tamże.

³⁶ U. Żegleń, *W poszukiwaniu paradygmatu. Czy paradygmat kognitywistyczny?*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2001, nr 2 (5), s. 37 n.

³⁷ J. Heil, *Philosophy of Mind. A contemporary introduction*, Routledge, London 1998, s. ix.

przedmiot zainteresowania metafizyki i filozofii umysłu. Przeżywająca swój renesans filozofia umysłu szczególnie chętnie bada go dziś również dzięki swoim mocnym związkom z naukami kognitywnymi.³⁸ Tak zwana „czysta” filozofia umysłu została w ten sposób poszerzona o podejście, które nawiązuje do modeli funkcjonalnych i obliczeniowych popularnych w naukach kognitywnych. Zakłada się bowiem, że podstawowe dla filozofii umysłu zagadnienie: „w jaki sposób ludzie zazwyczaj reprezentują i rozumieją pojęcia umysłowe?”³⁹ – wymaga wprost badań empirycznych.

Materialistyczne koncepcje filozoficzne związane z umysłowością przeszły po II wojnie światowej ewolucję od silnego redukcjonizmu wyrażonego w behawioryzmie do „fizykalizmu minimalnego” związanego z superweniencją.⁴⁰ W wielu współczesnych opracowaniach podkreśla się, iż „superweniencja” stanowi użyteczne analitycznie narzędzie tłumaczące zależności w domkniętej fizycznie rzeczywistości. Ostatecznie zatem analizy pojawiające się w dziedzinach opornych na redukcję ontologiczną (psychologia, etyka) znajdują swoje powiązanie z uznaniem za podstawowy – poziomem stanów fizycznych.⁴¹ Wprowadzenie pojęcia superweniencji w tłumaczeniu relacji umysł – ciało stanowi odpowiedź na pytanie, jakim stał się materializm nieredukcyjny, który Davidson sprawdził do postaci monizmu anomalnego.⁴² Nauki kognitywne okazały się jednak przede wszystkim zgodne z funkcjonalizmem, który zakłada, że „poznawcza organizacja organizmu winna być raczej badana w terminach wejściowo-wyjściowych relacji lub informacyjnych strumieni wzorów niż

³⁸ Por. G. Rey, *Contemporary Philosophy of Mind. A Contentiously Classical Approach*, Blackwell Publishers, Oxford 1997, s. 2.

³⁹ A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 63.

⁴⁰ Por. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, WFiS PAN, Warszawa 2002, s. 49.

⁴¹ Por. P. Teller, *Supervenience*, w: J. Kim, E. Sosa, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1998, s. 485.

⁴² „Choć stanowisko, które opisuję, przeczy istnieniu praw psychofizycznych, nie jest ono sprzeczne z poglądem, że własności mentalne są w pewnym sensie zależne od czy też pochodne (supervenient) wobec własności fizycznych. Tę pochodność można rozumieć tak oto, iż nie mogą istnieć dwa zdarzenia identyczne pod wszystkimi względami fizycznymi, ale różniące się pod pewnym względem mentalnym albo tak, iż przedmiot nie może się zmieniać pod pewnym względem mentalnym, nie podlegając żadnej zmianie fizycznej.” D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, PWN, Warszawa 1992, s. 175. W ujęciu tym wszystkie zdarzenia mentalne są przyczynowo związane ze zdarzeniami fizycznymi, brak jednak ścisłych praw psychofizycznych łączących zdarzenia umysłowe w ich opisach umysłowych ze zdarzeniami fizycznymi w ich opisach fizycznych. Byty mentalne nie dają się więc zredukować do fizycznych cech rzeczywistości.

terminach materialnej lub strukturalnej realizacji poznawczych zdarzeń⁴³. Funkcjonalizm implikuje więc, że nauka kognitywna powinna skoncentrować swoją uwagę na poziomie programów, abstrahując od poziomu realizacji w konkretnym hardware.

Zarówno klasyczna nauka kognitywna, jak i koneksjonizm przyczyniły się do nowego spojrzenia na umysłowość. Swoistość tego ujęcia można dostrzec na podstawie analizy trzech „-izmów”: funkcjonalizmu, komputacjonalizmu i reprezentacjonalizmu. Funkcjonalizm umożliwił wyrażenie relacji pomiędzy tym, co fizyczne, i tym, co umysłowe, w nowy jakościowo sposób. Sprzyja on autonomii psychologii oraz dopuszcza niebiologiczne formy umysłowości. Autonomia psychologii oznacza, że „nawet jeżeli stany psychiczne są realizowane w naszych mózgach, ich status, jako stanów psychologicznych, związany jest z ich organizacją funkcjonalną, która może zostać wyabstrahowana z aktualnego podłoża materialnego”⁴⁴. Taka nieredukcyjna koncepcja psychologii sugeruje, że stworzenia o różnej organizacji materialnej mogą mieć takie same rodzaje stanów umysłowych. Możliwość zaistnienia niebiologicznych form umysłowości pojawia się, ponieważ to „forma”, a nie „materia” determinuje rodzaje psychologiczne, mogą zatem istnieć takie artefakty, jak roboty i komputery, które odznaczają się stanami umysłowymi. Komputacjonalizm, dzięki założeniu, że stany umysłowe sprowadzają się do relacji obliczeniowych pomiędzy reprezentacjami umysłowymi, przyczynił się natomiast do likwidacji homunkulusa. Jeżeli umysł jest komputerem cyfrowym, który gromadzi reprezentacje symboliczne i wykonuje na nich operacje według reguł syntaktycznych, podobnie jak komputer nie potrzebuje dodatkowego ośrodka obserwacyjnego i decyzyjnego.⁴⁵ Ostatni ze wspomnianych „-izmów”: reprezentacjonalizm zakłada, że „stany umysłowe są relacjami pomiędzy nośnikami tych stanów i wewnętrznymi reprezentacjami umysłowymi”⁴⁶. Pytanie o formy, jakie mogą przybrać te reprezentacje, inspirowało już J. Locke’a, D. Hume’a i Berkeleyya, rozwinął je zaś J. Fodor w swojej teorii języka myśli. Ostatecznie z perspektywy koneksjonizmu reprezentacje te „znikają”, ponieważ zastępuje je sama

⁴³ A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁴ R. A. Wilson, F. C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, dz. cyt., s. xxvi.

⁴⁵ Już D. Hume w swojej teorii „ja” wiązkowego zawarł hipotezę, że impresje i idee mogły „myśleć same za siebie” bez potrzeby dodatkowego podmiotu. Koneksjonizm zaś obrazuje, jak praktycznie taki efekt może być osiągnięty. Zwraca się w związku z tym uwagę, że tzw. „problem Hume’a” znalazł swoje rozwiązanie. Por. J. Coulter, *Rethinking Cognitive Theory*, The Macmillan Press, London 1983, s. 32.

⁴⁶ Tamże, s. xxvii.

architektura mózgowa lub komputerowa, w której informacja przesyłana jest pomiędzy połączonymi jednostkami, gdzie tworzą się również węzły, co oznacza, że „wiedza nie jest umiejscowiona w samych procesorach, ale w wartości wag łączących węzły”⁴⁷.

O ile w filozofii umysłu interesujące jest pytanie: „jaka jest ostateczna natura stanów mentalnych?”, o tyle w metafizyce, która dotyczy reprezentacji świata, podstawowe pytanie dotyczy tego, „jaki jest ostateczny rodzaj bytu?” Współczesna minimalistyczna i wrażliwa na pułapki językowe metafizyka nadal ponawia pytania: co istnieje?; jaka jest natura lub sposób bycia tego, co istnieje?; jaka jest natura relacji pomiędzy bytami? Nauka kognitywna nie posiada w tym względzie gotowych rozwiązań, może jednak okazać się pomocna na przykład w ustaleniu, czy przekonanie odnośnie do istnienia fundamentalnych i niepodlegających relatywizacji kulturowej pojęć ontologicznych jest trafne. Ciekawym zagadnieniem w tym względzie jest problem pojęcia przedmiotu fizycznego, w którym chodzi o ustalenie czynnika zapewniającego jedność takiego przedmiotu. Już w psychologii postaci zauważono, że ludzie posiadają wbudowane zasady, które determinują pojęcie jedności przedmiotów. Podobnie współczesne badania przeprowadzone na dzieciach, które nie posługiwały się jeszcze językiem, wykazują, że „podstawowe pojęcie przedmiotów fizycznych, jest niezależne od języka (ani od kultury)”⁴⁸. Wydaje się więc, że istnieje uniwersalne ludzkie pojęcie przedmiotów fizycznych, jak również uniwersalne przekonanie w ich istnienie. Percepcja przedmiotów jako obdarzonych ciągłością istnienia, pomimo zachodzących w nich zmian, wynika nie tylko z konwencji językowej, lecz także nielingwistycznych struktur poznawczych. Metafizyka wzmocniona nauką kognitywną jest więc kombinacją podejścia naukowego i filozoficznego.⁴⁹

Możliwości takiej metafizyki można zaprezentować również na przykładzie analizy problemu istnienia kolorów. Tradycyjne stanowisko obiektywistyczne przyjmuje, że jedynymi rzeczami, które posiadają własność bycia kolorowymi są duże fizyczne przedmioty, znajdujące się w niezależnym od umysłu świecie fizycznym (jabłka, samochody, jeziora itp.). Kolory są cechami rzeczy, nawet jeżeli nikt ich nie postrzega ani nie są oświetlone. Potoczne przekonanie wiążące istnienie kolorów z rzeczami utrwaliło się także na poziomie lingwistycznym. Stanowisko subiektywistyczne za-

⁴⁷ Tamże, s. xxvii. Por. D. E. Rumelhart, *Architektura umysłu. Podejście koneksyjne*, w: Z. Chlewiński, *Modele umysłu*, PWN, Warszawa 1999, s. 240-272.

⁴⁸ Tamże, s. 108.

⁴⁹ Por. tamże, s. 113 n.

klada natomiast, że kolory są całkowicie zależne od umysłu. Nie są to wewnętrzne własności przedmiotów fizycznych, ale własności, które mogą pojawiać się wyłącznie w prywatnych doświadczeniach umysłowych. Czasami terminy: „obiektywny” i „subiektywny” posiadają konotację zbliżoną do terminów „realny” i „nierealny”, w naszym przypadku chodzi raczej o naturę koloru, a nie jego realność. Jeżeli zatem rację mają obiektywiści, kolory istnieją na mocy istnienia fizycznych przedmiotów, jeżeli rację mają subiektywiści, kolory istnieją na mocy bycia częścią doświadczenia postrzegającego podmiotu.⁵⁰ Posługując się nazwami kolorów, możemy mieć zatem uzasadnioną wątpliwość, czy odnoszą się one do pojęć czy do wytworów naszych aparatów zmysłowych, czy do własności rzeczy. Rozwiązanie pośrednie podpowiada natomiast, że być może „nasze doświadczenie świata (w tym wypadku percepcja) nie da się opisać inaczej, jak tylko za pomocą pojęć systematycznie dwuznacznych bez możliwości osobnego zdefiniowania obu znaczeń”⁵¹.

Modyfikacja przekonania, że kolory są obiektywnymi, wewnętrznymi własnościami przedmiotów, dokonała się już u Locke’a za sprawą rozróżnienia własności pierwszorzędnych i drugorzędnych. Goldman określa to podejście jako połowiczny subiektywizm. Dziś na zrozumienie natury koloru wpływ posiadają: fizyka światła i psychofizjologia widzenia koloru – dziedzina należąca do nauki kognitywnej. Widzenie kolorów jest zdolnością rozróżniania i klasyfikowania światła o różnej długości spektralnej. Warunkuje ją w pierwszym rzędzie budowa receptora, jakim jest oko, i jego zasadnicza dla rozpoznawania kolorów część – siatkówka, w której znajdują się pręciki i czopki absorbujące światło o różnej długości fali. Aby widzieć kolory, konieczny jest także mechanizm zamieniający dane wyjściowe z siatkówki na sygnał, który jest następnie przesyłany do kory wzrokowej, oraz mechanizm centralny zamieniający przychodzący sygnał chromatyczny na kolorową przestrzeń, w której lokowane są postrzeżenia. Chociaż sporo wiemy na temat neurofizjologii percepcji i przesyłania informacji, działanie mechanizmu centralnego nadal oczekuje na wyjaśnienie.⁵²

Percepcyjna kategoryzacja kolorów, a więc przeprowadzana bez odniesień do języka, wydaje się, z jednej strony, właściwa, ponieważ język

⁵⁰ Por. M. Jubien, *Contemporary Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1998, s. 92-106.

⁵¹ R. Piłat, *Nazwy i pojęcia barw*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, t. 5, nr 2 (2001), s. 74.

⁵² Por. B. B. Lee, *Color, Neurophysiology of*, w: R. A. Wilson, F. C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, dz. cyt., s. 145.

jest uzależniony od struktur fizjologicznych. W takim podejściu kolory traktowane są jako wyrażenia zastępcze, czyli symbole odnoszą się do własności fizycznych (częstotliwość i skład światła). Z drugiej jednak strony można wskazać szereg trudności w fizykalistycznym (obiektywistycznym) pojmowaniu kolorów.⁵³ Zasadność obiektywistycznej interpretacji kolorów uzasadnia między innymi D. Hilbert.⁵⁴ Twierdzi on, że kolor przedmiotu fizycznego jest identyczny z jego powierzchniowym odbiciem spektralnym (SSR). Stąd też przedmiotowa SSR jest czysto fizyczną własnością, której identyfikacja może uczynić kolor własnością obiektywną.⁵⁵ Nauka kognitywna, pomimo że dopuszcza rozbieżne interpretacje odnośnie do natury kolorów, dokonuje rewizji dotychczasowych metafizycznych pojęć przez samo założenie, że „percepcja barw jest systematycznie skorelowana z percepcją przedmiotów i że dzieje się to na mocy powstałych w toku ewolucji własności organizmów widzących barwy”⁵⁶.

ETYKA I FILOZOFIA RELIGII A NAUKA KOGNITYWNA

Rozwój nauki kognitywnej jest prawdopodobnie równie znaczący dla etyki, jak było to w przypadku psychologii. Zainteresowanie zastosowaniami nauki kognitywnej w etyce będzie zatem wzrastać. Należy jednak zaznaczyć, że „pokazać jak umysł operuje liczbami, to jedno, ale zupełnie inną sprawą jest pokazać, jak umysł formuje sądy w przypadku dylematów moralnych”⁵⁷. Istnieje więc uzasadnione przekonanie, że nauka kognitywna nie będzie miała większego znaczenia dla etyki normatywnej oraz że wyniki badań w tym obszarze będą uwarunkowane systemem pojęciowym i założeniami, na których opierają się nauki kognitywne.⁵⁸ Niemniej jednak Goldman wskazuje na trzy grupy zagadnień, do których wyjaśnienia może przyczynić się nauka kognitywna. Chodzi w tym względzie, po pierwsze, o określenie znaczenia terminów: dobry, sprawiedliwy, uczciwy itd. oraz sposobów ich reprezentacji (czy są one determinowane

⁵³ Por. R. Piłat, *Nazwy i pojęcia barw*, dz. cyt., s. 74 n.

⁵⁴ Por. *Color and Color Perception*, Center for the Study of Language and Information, Stanford 1987.

⁵⁵ Por. A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 117.

⁵⁶ R. Piłat, *Nazwy i pojęcia barw*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁷ L. May, M. Friedman, A. Clark (eds.), *Mind and Morals. Essays on Cognitive Science and Ethics*, The MIT Press, Cambridge MA 1996, s. 1.

⁵⁸ Por. tamże, s. 10.

kulturowo, czy też są wrodzone?). Nauka kognitywna może, po drugie, dostarczyć ważnych danych dotyczących natury stanów, które określane są jako: szczęście, dobre samopoczucie czy zadowolenie. Ostatnie zagadnienie, które może się okazać istotne z perspektywy nauki kognitywnej, dotyczy struktur motywacyjnych podmiotów moralnych: czy warunkują one zachowania altruistyczne czy też egoistyczne?⁵⁹ Pomijając rozważania metatetyczne, których wprowadzenie wydaje się ważne dla ustalenia zasadności stwierdzeń pochodzących z kręgu zwolenników zastosowań nauki kognitywnej w etyce, można przyjąć, że „sam człowiek jako dokonujący wyborów moralnych może być przedmiotem podobnych badań”⁶⁰.

Z perspektywy ostatnich kilkunastu lat staje się również jasne, że nauka kognitywna ma znaczenie dla filozofii religii. Coraz częściej określenie „filozofia x” jest zastępowane określeniem „nauka kognitywna x”, słuszne okazuje się więc przypuszczenie, że nauki kognitywne zmieniają także nasze rozumienie fenomenu religii i religijności. W podejściu tym nie chodzi o redukcję i eliminację zjawiska religii, lecz przebadanie poznawczych wymiarów religii i dokonanie kontekstualizacji całej dyskusji w ramach naturalistycznie pojętej kultury. Można więc zgodzić się ze stwierdzeniem, że „powstająca nauka kognitywna religii” spotka się z dużym zainteresowaniem nauczycieli religii, filozofów, antropologów, psychologów, socjologów i historyków.⁶¹ Zaletę nauki kognitywnej w analizie zjawiska religii stanowi możliwość połączenia osiągnięć psychologii laboratoryjnej z psychologią ekologiczną.⁶² Jej ograniczeniem pozostaje natomiast fakt, że przekonania dotyczące sfery religijnej nie są weryfikowalne w ten sam sposób jak przekonania dotyczące świata fizycznego.⁶³

Zróznicowanie idei i praktyk religijnych jest faktem. W poszczególnych religiach powtarzają się jednak pewne koncepcje dotyczące rozumienia bóstw jako bezcielesnych, posiadających umysły bogów; przodków jako mających wpływ na losy swoich potomków; przedmiotów kultu i rytuałów jako oddziałujących na losy ludzi. W opisach antropologicznych tradycyjnie tłumaczono te przekonania i towarzyszące im zachowania po-

trzebą zaspokojenia psychologicznych i społecznych potrzeb oraz poszukiwaniem integracji osobowej. Antropolodzy z nurtu symbolicznego podkreślali ekspresywną rolę idei praktyk religijnych, których sensu dopatrywali się w potrzebie symbolicznego przedstawiania struktur społecznych i wyjaśnianiu ich znaczenia za pomocą określonych strategii semiotycznych. Semiotycy natomiast traktowali symbole kulturowe jako powierzchniowe zjawiska zawierające ukryte znaczenia, które wymagały odkodowania za pomocą rytuałów religijnych. Psychologów bardziej niż idee i praktyki religijne interesowały doświadczenia religijne, szczególnie te związane z doświadczeniami ekstazy.⁶⁴

Podejścia te nie przyczyniły się jednak do odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób idee i praktyki religijne pozostają w związku z procesami poznawczymi? Wykorzystanie w badaniach antropologicznych nauki kognitywnej zmieniło tę sytuację. Na uwagę zasługują w tym wypadku prace D. Sperbera, który poddał analizie procesy wnioskowania stosowane przez ludzi religijnych.⁶⁵ Wskazując mechanizmy wzmacniające i eliminujące wierzenia, zaproponował on również teorię epidemiologiczną, zgodnie z którą wierzenia rozprzestrzeniają się podobnie jak zakażenie.⁶⁶ Teorię Sperbera krytyce poddał P. Boyer, który uznaje, że idee religijne mogą rozprzestrzeniać się w momencie, kiedy osiągną r ó w n o w a g ę p o z n a w c z ą pomiędzy założeniami uwarunkowanymi kulturowo i tymi, które są wyrazem intuicyjnej ontologii, wspólnej dla wszystkich ludzi i różnych kultur.⁶⁷ Interesujące są również prace dotyczące mechanizmów reprezentacji związanych z przekonaniem religijnymi. E. T. Lawson i R. N. McCauley doszli na ich podstawie do wniosku, że religijne reprezentacje bóstw, przodków czy duchów różnią się od reprezentacji standardowych tylko tym, że przypisuje się im specjalne własności oraz podważa się normalny sposób rozumienia oddziaływań przyczynowych.⁶⁸ Do podobnych wniosków dotyczących natury reprezentacji doszli także J. L. Barrett i F. C. Keil, którzy testowali, w jaki sposób ludzie dokonują konceptualizacji bóstw. Okazało się, że ludzie posiadają naturalną tendencję do wydawania antropomorficznych sądów na temat bóstw, chociaż rów-

⁵⁹ Por. A. I. Goldman, *Philosophical Applications of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 125 n.

⁶⁰ B. Wójcik, *Etyczne roszczenia kognitywistów*, „Znak” 1999, nr 11 (534), s. 48.

⁶¹ Por. J. Andersen (ed.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religion, Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press 2001, s. 2.

⁶² Por. B. J. (Macy) McCallister, *Cognitive Theory and Religious Experience*, w: R. W. Hood Jr (ed.), *Handbook of Religious Experience, Religious Education Press*, Birmingham, Alabama 1995, s. 312 n.

⁶³ Por. M. Argyle, *Psychology and Religion. An Introduction*, Routledge, London–New York 2000.

⁶⁴ E. Thomas, *Religious Ideas and Practices*, w: R. A. Wilson, F. C. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science*, dz. cyt., s. 720.

⁶⁵ Por. D. Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press 1975.

⁶⁶ Por. tenże, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1997.

⁶⁷ Por. P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994.

⁶⁸ Por. E. T. Lawson, R. N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press 1990.

nocześnie uznają na przykład Bożą wszechmoc, wszechwiedzę czy wszechobecność itp.⁶⁹

M. Arbib uważa, że również neuronauka może przyczynić się do postępu w podejmowaniu kwestii teologicznych. Przypuszcza on, iż wszystkie kwestie, które ukierunkowują nas na nadprzyrodzoność, takie jak: godność osoby, wolna wola, moralność, nieśmiertelność czy sens życia, „mogą być odniesione do struktur zakorzenionych w fizycznych właściwościach mózgu”⁷⁰. Dzięki religii wyróżniamy to, co w nas nieredukowalne, a „doświadczenie religijne dodaje nowych wymiarów do doświadczenia ludzkiego, sięgających poza pragmatyczne granice naukowego realizmu”⁷¹. Sytuacja ta stanowi wyzwanie dla przyszłej obliczeniowej neuronauki, która powinna „integrować różne punkty widzenia dotyczące mózgu i umysłu, ludzkiego bytu i świata”⁷².

Wskazane badania i poglądy nie wykluczają, że będący dziełem Bożym mózg jest częścią Jego planu objawienia się człowiekowi. Fakt, że pewne procesy mózgowie są szczególnie związane ze świadomością religijną, może prowadzić jednak zarówno do konkluzji, że doświadczenie religijne jest powodowane przez Boga, jak i tylko przez mózg. Ponieważ jednak nie wiemy, w jaki sposób zintegrować wiedzę na temat procesów mózgowych z fenomenologią, a doświadczenia i zachowania religijne osadzone są w bardzo złożonym kontekście społecznym i kulturowym, radykalne wnioski są przedwczesne.⁷³

PRZYSZŁOŚĆ NAUKI KOGNITYWNEJ

Nauka kognitywna stanowi wielki impuls dla myślenia filozoficznego. Zrozumienie natury ludzkiego umysłu, warunkujących go struktur mózgowych, jak i funkcjonowania wewnętrznych struktur poznawczych, będzie prowadzić do coraz głębszego zrozumienia człowieka i jego wytworów. Trudno sobie dziś wyobrazić na przykład taką sytuację, w której filozoficzne teorie jaźni powstawałyby bez uwzględnienia wyników ba-

⁶⁹ Por. J. L. Barrett, F. C. Keil, *Conceptualizing a non-natural entity: Antropomorphism in god Concepts*, „Cognitive Psychology” 1996, 31, s. 219-247.

⁷⁰ M. Arbib, *Towards a Neuroscience of the Person*, w: R. J. Russell et al. (eds.), *Neuroscience and the Person*, dz. cyt., s. 82.

⁷¹ Tamże, s. 84.

⁷² Tamże.

⁷³ F. Watts, *Cognitive Neuroscience and Religious Consciousness*, w: R. J. Russell et al. (eds.), *Neuroscience and the Person*, dz. cyt., s. 329 n.

dań przeprowadzanych w ramach nauki kognitywnej.⁷⁴ Równocześnie jednak, nawet będąc zwolennikiem nauki kognitywnej, nie można zgodzić się ze stwierdzeniem, że „żywa, myśląca, inteligentna istota ludzka jest komputerem cyfrowym, zbudowanym z ciała i krwi”. Ujęcie to właściwe dla „dobrej, staromodnej nauki kognitywnej”⁷⁵ stanowiło tylko pełen etap w rozwoju paradygmatu kognitywistycznego. Zrozumiałe jest więc, że podlegająca rozwojowi nauka kognitywna dostarczać będzie coraz nowszych implikacji filozoficznych. Wydaje się jednak, że ich zasadniczy kształt jest już możliwy do ustalenia.

Summary

For many contemporary thinkers consciousness remains the only true mystery. Origins of Cognitive Science (CS) – the interdisciplinary field of researches based on complex representations and computational procedures – is believed to be the right step in the solution of this problem. After a few decades of stabilization of paradigm of CS, there are different opinions about the meaning of this attitude for philosophical problems. No doubt, our understanding of cognitive processes is under great influence of the computer metaphor of the mind. So, if we believe that the proper understanding of the mind is essential for many disciplines of philosophy, we can not neglect the influence of CS for philosophy.

BOGUSŁAW WÓJCIK, dr filozofii, wykładowca MWSE w Tarnowie. W latach 1999-2007 wykładowca PAT w Krakowie. Specjalizuje się w bioetyce i filozofii umysłu.
E-mail: bwojcik@rdn.pl

⁷⁴ Por. S. Gallagher, *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, „Trends in Cognitive Sciences”, Vol. 4, No. 1, January 2000, s. 20.

⁷⁵ D. M. Johnson, *Good Old-Fashioned Cognitive Science. Does It Have a Future?*, w: D. M. Johnson & Ch. E. Erreling (eds.), *The Future of Cognitive Science*, dz. cyt., s. 13.

JACEK ZIOBROWSKI

UWAGI WITTGENSTEINA O JĘZYKU RELIGII

Niniejszy artykuł stanowi komentarz do *Wykładów o wierze* Wittgensteina. Składa się z trzech części. W pierwszej z nich zamieszczono uwagi biograficzne dotyczące działalności Wittgensteina jako wykładowcy, jego zajęć na Uniwersytecie w Cambridge. Część druga zawiera analizę *Wykładów o wierze*. Wskazano w niej szereg tez dających się odnaleźć w tekście Wittgensteina, a dotyczących przede wszystkim specyfiki języka religijnego. Część trzecia stanowi polemikę z niektórymi interpretacjami Wittgensteinowskiej filozofii religii, zwłaszcza z tą, która zawarta jest w książce Rogera Trigga *Rozum a zaangażowanie*. Część trzecia wiąże się ściśle z częścią drugą; zapoznając się z błędami w interpretacji uwag Wittgensteina o języku religii, można dostrzec wyraźnie te ich wykładnie, które (moim zdaniem) są właściwe.

WITTGENSTEIN JAKO WYKŁADOWCA

Ludwig Wittgenstein wykładał w Cambridge w latach 1930-1936 i 1938-1947. Wcześniej, w latach 1912-1913, studiował tam filozofię. Studia te prze-rwał z uwagi na udział w I wojnie światowej.

W 1918 roku ukończył swoją książkę *Tractatus logico-philosophicus*, a potem przez wiele lat nie zajmował się filozofią. Wiódł skromne życie, pracując w Austrii jako nauczyciel w szkole podstawowej, ogrodnik w klasztorze, architekt.

W marcu 1928 roku wysłuchał w Wiedniu wykładu Luitzena E. J. Brouwera o podstawach matematyki i – jak się uważa – w dużej mierze za sprawą tego wydarzenia zdecydował się wrócić do filozofii. Na początku 1929 przybył do Cambridge. W czerwcu *Traktat* został uznany za dysertację i po egzaminie Wittgenstein otrzymał tytuł doktora filozofii. W tym samym roku napisał tekst *Kilka uwag o formie logicznej*, który stanowi jego ostatnią filozoficzną publikację za życia, wygłosił wykład o nieskończoności w matematyce i wykład o etyce.¹

Od roku 1930 Wittgenstein prowadził na uniwersytecie regularne zajęcia z filozofii. W Cambridge niestrudzenie sporządzał też notatki wyrażające jego myśli. Dwa obszerne zbiory tych notatek składają się dziś na książki: *Uwagi filozoficzne* i *Gramatyka filozoficzna*. Jesienią 1933 roku wykłady zostały zastąpione spotkaniami Wittgensteina z grupą wybranych studentów, którym dyktował on uwagi powielone później w formie maszynopisu oprawionego w niebieskie okładki i nazwanego *Niebieskim zeszytem*. W następnym roku akademickim w podobny sposób zredagowany został zbiór notatek zwany *Zeszytem brązowym*.

Wittgenstein nie czuł się dobrze w roli wykładowcy na uniwersytecie. Nie był usatysfakcjonowany efektami własnej działalności nauczycielskiej. Gdy w 1936 roku wyjeżdżał z Cambridge, nie zamierzał wracać do pracy na uczelni.

Lata 1936-1937 Wittgenstein spędził w swojej chacie nad fiordem w Norwegii. Na podstawie *Brązowego zeszytu* napisał tam tekst stanowiący początkową część – 188 uwag – książki pod tytułem *Dociekania filozoficzne*.

Do powrotu zmusiła go sytuacja polityczna w Europie. Po włączeniu Austrii do Niemiec w 1938 musiał wybierać między przyjęciem obywatelstwa brytyjskiego i niemieckiego. Możliwość otrzymania paszportu brytyjskiego była uzależniona od podjęcia pracy w Wielkiej Brytanii. Na prośbę Wittgensteina Uniwersytet w Cambridge przyjął go jako wykładowcę filozofii. Posiadając obywatelstwo brytyjskie, filozof mógł pomóc swojej rodzinie, która pozostała w Wiedniu. W wyniku rokowań z Niemcami, które długo prowadził, jego krewni otrzymali gwarancje bezpieczeństwa.

W roku 1938 wrócił na Uniwersytet i wtedy wygłosił wykłady o estetyce i wierze religijnej. W 1939 został profesorem, następcą Edwarda Moore'a w katedrze filozofii w Cambridge.

W latach wojny pracował w szpitalach w Londynie i Newcastle, najpierw jako portier, a następnie w laboratorium medycznym. Sporadycz-

¹ Nie jest dokładnie ustalone, czy *Wykład o etyce* wygłoszony został w roku 1929 czy 1930.

nie prowadził zajęcia w Cambridge. Wznowił regularne wykłady w roku 1944. Coraz częściej myślał jednak o rezygnacji z pracy na uniwersytecie. Uważał, że wykłady utrudniają mu prowadzenie bardziej twórczej, w pełni wartościowej działalności filozoficznej. Ostatni raz wykladał w roku akademickim 1946/1947.

W późniejszych latach zadowolony był z tego, iż porzucił „absurdalne zajęcia profesora filozofii”², mówił, iż wycofał się z prowadzenia wykładów we właściwym czasie, „odszedł we właściwym momencie”.³

Wykłady Wittgensteina miały specyficzny charakter. Najciekawszy i najbardziej obszerny opis sposobu prowadzenia tych zajęć zawarł w swoim *Wspomnieniu* Norman Malcolm; był on ich uczestnikiem w latach 1939-1940 i 1946-1947.

Zajęcia odbywały się nie w salach wykładowych, ale w pokoju Wittgensteina lub któregoś z jego kolegów z Uniwersytetu. Wittgenstein chciał uniknąć znacznej ilości słuchaczy, dlatego swoich zajęć nie ogłaszał w uniwersyteckim spisie wykładów.

W 1939 roku Malcolm brał udział w cyklu wykładów *Filozofia dla matematyków*, które odbywały się dwa razy w tygodniu od piątej do siódmej po południu. Wittgenstein wykladał bez notatek. Tok jego rozważań stanowił rezultat rozmów ze słuchaczami i twórczego myślenia w trakcie wykładów. To, co Wittgenstein przedstawiał na wykładzie – pisze Malcolm – było „w przeważającej mierze nowymi dociekaniem”:

Nazywanie tych spotkań „wykładami” trudno uznać za ścisłe, choć sam Wittgenstein tak je nazywał. Przede wszystkim to, co mówił, miało walor oryginalnej pracy badawczej. Podejmowane problemy rozważał w sposób, w jaki mógłby to robić, gdyby myślał o nich w samotności. Ponadto spotkania te były na ogół rozmowami. Zazwyczaj Wittgenstein zadawał pytania temu czy innemu z obecnych i komentował odpowiedzi. Często było tak, że spotkanie niemal w całości polegało na rozmowie. Czasem jednak, kiedy Wittgenstein usiłował wydobyć z siebie jakąś myśl, uprzedzającym gestem ręki wykluczał jakiegokolwiek uwagi i pytania. Zdarzały się częste i przeciągłe chwile milczenia, w których jedynie czasem dawało się słyszeć mamrotanie Wittgensteina mówiącego coś do siebie, a cała reszta trwała w najbardziej bezgłośnym skupieniu. W tych okresach ciszy Wittgenstein był skrajnie napięty i czynny. Spojrzenie miał skoncentrowane; twarz ożywioną; ręce wykonywały przykuwające uwagę gesty; wyglądał surowo. Człowiek wiedział, że ma przed sobą skrajnie poważny, zaangażowany i potężny intelekt. (...)

² N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 51 i 131.

³ Tamże, s. 87 i 150.

Myślę, że surowość Wittgensteina wiązała się z namiętnym umiłowaniem prawdy. Stale zmagął się z najgłębszymi problemami filozoficznymi. Rozwiązanie jednego prowadziło do kolejnego. Wittgenstein był bezkompromisowy; musiał osiągnąć zupełne rozumienie. Był bardzo surowy dla siebie. W całym jego istnieniu było napięcie. Nikt na wykładach nie mógł nie zauważyć, że zarówno wola, jak i umysł wyteża do granic możliwości. Na tym polegał jeden z aspektów jego niezłomnej uczciwości. Jeśli zarówno jako nauczyciel, jak i w stosunkach prywatnych wzbudzał strach, a nawet przerażenie, to przede wszystkim za sprawą bezlitosnej integralności, która nie oszczędzała ani jego samego, ani nikogo innego.⁴

Wittgenstein zapraszał niektórych słuchaczy swoich wykładów na prywatne rozmowy, w czasie których przekonywał ich, by nie zajmowali się zawodowo filozofią. Zdaje się, że nie cenił on tego rodzaju działalności.⁵

Filozof z Cambridge nie był zadowolony z tego, iż słuchacze sporządzają notatki z jego wykładów. W trakcie jednego z wykładów o estetyce, widząc studenta szybko zapisującego jego słowa, powiedział:

Jeśli spisze te spontaniczne uwagi, to ktoś kiedyś może je opublikuje jako moje przemyślane poglądy. Nie chcę, by tak się stało. Bo teraz mówię swobodnie, w miarę jak napływają moje myśli, to wszystko będzie jednak wymagało o wiele więcej namysłu i trzeba będzie to lepiej wyrazić.⁶

Mimo iż Wittgenstein niekiedy zabraniał studentom zapisywania tego, co mówił, zachowały się notatki z większości jego wykładów.

Dotychczas opublikowane zostały: wykład o etyce, wykłady z Cambridge z lat 1930-1935, wykłady o języku danych zmysłowych i doświadczeń prywatnych z 1936, wykłady o estetyce i wierze z roku 1938, wykłady o podstawach matematyki z 1939, wykłady z filozofii psychologii z lat 1946-1947, wykłady o wolności woli. Szczególnie znaczące okazały się *Wykłady o wierze*, rozbudziły one szeroką dyskusję filozoficzną dotyczącą języka religii.

⁴ Tamże, s. 33-35.

⁵ Gdy w roku 1940 Malcolm rozpoczął pracę na jednej z amerykańskich uczelni, otrzymał od Wittgensteina list zawierający zdanie: „Tylko za sprawą cudu będziesz w stanie pracować porządnie ucząc filozofii.” Zob. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, dz. cyt., s. 44-45 i 119.

⁶ M. O’C. Drury, *Conversations with Wittgenstein*, w: R. Rhees, *Ludwig Wittgenstein: personal recollections*, Totowa 1981, s. 155.

WYKŁADY O WIERZE

W *Wykładach o wierze* mowa jest o specyfice języka religii, Wittgenstein ukazuje różnice między dyskursem religijnym i dyskursem naukowym. W *Wykładach* obecny jest też ciekawy wątek trudności w komunikacji międzyludzkiej i wzajemnym rozumieniu.

Zgodnie z późną Wittgensteinowską koncepcją języka uczymy się posługiwać słowami niczym narzędziami lub też niczym figurami w grze o wcześniej ustalonych zasadach. Gry językowe wyznaczają poprawne sposoby użycia słów, owe sposoby, z kolei, stanowią o znaczeniu wyrażań – tych, które służą do opisu świata zewnętrznego, wyrażania myśli, doznań, jak i tych, które odsyłają do rzeczywistości będącej przedmiotem wiary osób religijnych. Zachowania językowe, będące codzienną praktyką w jednej grupie osób, w innej społeczności mogą być zupełnie nieznanymi. Jeśli zatem dwie osoby, wychowane w istotnie różnych okolicznościach, wyuczone są odmiennych gier językowych, to będzie im trudno koordynować wzajemnie swoje zachowania, posunięcia w grach, wypowiedzi. Te same słowa będą miały dla nich różne zastosowania, jedna osoba będzie używać tych samych słów w innym znaczeniu niż druga. Może to prowadzić do braku wzajemnego rozumienia.

O tym, czy dwie osoby rozumieją siebie, decyduje nie to, że jednej udaje się dzięki gestom i słowom dokładnie przekazać swoją intuicję; decyduje ich zachowanie w pewnym kontekście sytuacyjnym. Jeżeli pozostają na gruncie tych samych gier językowych, są w stanie się porozumieć: rozumieć zdanie – znaczy rozumieć jakiś język; rozumieć język – znaczy władać pewną techniką.⁷

Trudności w komunikacji rysują się wyraźnie, gdy rozmówcy reprezentują różne formy życia.

Termin „forma życia” pojawia się w *Dociekaniach* ledwie kilka razy i jego znaczenie nie jest całkiem jasne. Można przyjąć, że formy życia tworzą zachowania – niekoniecznie zakładające użycie języka – podzielane przez członków jakiejś społeczności. Wittgenstein, stosując ten termin, chciał zapewne zwrócić uwagę m.in. na to, iż funkcjonowanie języka uwarunkowane jest przez czynności – społecznie utrwalone zwyczaje, tradycje, konwencje – stanowiące szersze struktury niż te, które obejmuje termin „gra językowa”. Kategoria „formy życia” bywa rozumiana różnie. Jedni mówią

⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 199.

o ludzkiej formie życia i przeciwstawiają ją formom życia zwierząt,⁸ dla innych form życia jest ustalony wzorzec działania mającego dla członków jakiejś społeczności wspólne znaczenie.⁹ Często w opracowaniach nawiązujących do filozofii *Dociekań* zakłada się, że różne formy życia reprezentują osoby wywodzące się z obcych sobie kręgów kulturowych, posiadające różne obrazy świata, opowiadające się za odmiennymi systemami moralności.¹⁰

W myśl późnej filozofii Wittgensteina dany sąd może być racją tylko w ramach określonych gier językowych, relatywnie do formy życia. Jeżeli formy życia rozmówców diametralnie różnią się między sobą, argumenty jednej osoby nie będą akceptowane jako takie przez drugą. Własne racje na niewiele się wtedy zdają, przekonywanie przybiera formę perswazji, zwalczania myślącego inaczej. Do sytuacji takich dochodzi najczęściej w rozmowach dotyczących kwestii moralnych i religijnych. Według autora *Dociekań* komunikacja w tych kwestiach odbywa się tak jak w innych, na zasadzie gier językowych, w ramach ustalonych społecznie sposobów działania. Język religii ma jednak swoją specyfikę, o której mówi Wittgenstein w *Wykładach o wierze*. Różni się on istotnie od języka nauki i języka życia codziennego.

⁸ Por. N. Garver, *Die Lebensform in Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen“*, „Grazer Philosophische Studien“ 1984, 21, s. 33-54 oraz: tenże, *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Chicago 1994.

⁹ Por. H. Le Roy Finch, *Formy życia*, w: *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, red. A. Chmielewski i A. Orzechowski, Wrocław 1996, s. 91-105.

¹⁰ Używany przez Wittgensteina termin „Lebensform” bywa tłumaczony na język polski jako „sposób życia”. Przekład taki nie wydaje się trafny. „Forma życia” jest dosłownym odpowiednikiem niemieckiego terminu „Lebensform” i nie ma wystarczających racji do tego, by stosować inny. Pojęcie – czy też pojęcia – „formy” bliskie były autorowi *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Niejednokrotnie wskazywano analogie między formą życia z *Dociekań* a formą odwzorowania oraz formą przedmiotu z *Traktatu* (por. J. Simon, *Lebensformen. Übergänge und Abbrüche*, w: *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, red. W. Lütterfelds i A. Roser, Frankfurt am Main 1999, a także H. Le Roy Finch, *Formy życia*, dz. cyt.). Autor *Dociekań* nadał wyrażeniu „forma życia” („Lebensform”) znaczenie różne od znaczenia wyrażenia języka potocznego: „sposób życia”. Gdy pisze o tym, co w języku polskim nazywane jest „sposobem życia”, używa terminu „Lebensweise”. Tak jest np. w *Uwagach o podstawach matematyki* i *Uwagach różnych* (por. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, w: *Werkausgabe*, Frankfurt am Main 1984, t. 6, s. 132 i L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, w: *Werkausgabe*, Frankfurt am Main 1984, t. 8, s. 537). W *Wykładach o estetyce* Wittgenstein stosuje termin „ways of living” i być może wtedy też ma na myśli pojęcie bliskie naszemu pojęciu „sposobów życia” (por. L. Wittgenstein, *Lectures on Aesthetics*, w: *Lectures and Conversations, on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford 1994, s. 11).

Język naturalny i język nauki są ściśle związane ze światem naszego doświadczenia. Zdania nauki opisują i wyjaśniają intersubiektywnie doświadczaną rzeczywistość. Zazwyczaj można sprawdzić ich zgodność z faktami. O ich uznawaniu decydują świadectwa empiryczne i zasady metodologii nauk wyznaczające wzorzec racjonalnego myślenia.

Zdania religijne dotyczą rzeczywistości transcendentnej wobec obszaru intersubiektywnego doświadczenia człowieka. Nie mogą być zweryfikowane naukowo. Można potwierdzać zachodzenie niektórych wydarzeń historycznych opisywanych w pismach świętych, ale wiara w takie fakty historyczne nie stanowi fundamentu chrześcijaństwa.

Powiedziano, że chrześcijaństwo spoczywa na podstawach historycznych.

Inteligentni ludzie tysiące razy stwierdzili, że niepowątpiewalność w tym przypadku nie wystarczy. Nawet gdyby istniało tyle świadectw co w przypadku Napoleona. Albowiem niepowątpiewalność nie wystarczyłaby, aby skłonić mnie do zmiany całego mojego życia.

Nie opiera się ono na podstawach historycznych w tym sensie, że zwykła wiara w fakty historyczne służyłaby za podstawę.¹¹

Wierzący, uzasadniając swoje przekonania, powołują się niekiedy na świadectwa empiryczne, jednak świadectwa takie z punktu widzenia nauki czy zdrowego rozsądku są „bardzo kruche”. Nie uprawniają do wyciągania daleko idących wniosków. Wittgenstein ilustruje to spostrzeżenie wymyślonym przykładem dotyczącym różnych interpretacji niezwykłych zjawisk, które mogłyby mieć miejsce w Lourdes.

Z drugiej strony, brak danych empirycznych potwierdzających zachodzenie zdarzeń będących przedmiotem wiary nie prowadzi do wątpliwości u osób wierzących. Można przywołać tu fakt, iż badania naukowe (o ile mi wiadomo) nie wykazują prawdziwości historii wędrówki Mojżesza i ludu wybranego z Egiptu do ziemi obiecanej, o której jest mowa w Starym Testamencie. Mimo to nie wydaje się to wywoływać wątpliwości żydów i chrześcijan w prawdziwość Starego Testamentu. Ludzie wierzący – jak pisze Wittgenstein – w odniesieniu do przekonań religijnych związanych z przeszłością nie wyrażają wątpliwości, które przejawiają w stosunku do zwykłych stwierdzeń dotyczących wydarzeń historycznych.

O ile fundamentem przekonań naukowych są fakty dane w doświadczeniu, przeświadczenia religijne wiążą się ściślej z wyobrażeniami, które kształtują zachowania osób wierzących. W *Wykładach o wierze* Wittgen-

¹¹ L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, tłum. W. Sady, w: tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 90-91.

stein przywołuje obraz Michała Anioła *Stworzenie świata*. Wierzący mogą wyobrażać sobie stworzenie świata podobnie, wiedząc, że wizja Michała Anioła daleka jest od rzeczywistości. W ich życiu istotną rolę mogą pełnić też inne obrazy, na przykład wyobrażenie Stwórcy jako kogoś, kto z nieba, spoza chmur, obserwuje Ziemię, kto jest zadowolony lub rozczarowany zachowaniami ludzi, kto wysłuchuje ich błagań, w cudowny sposób zmienia bieg wydarzeń w świecie. Ludzie religijni świadomi są zazwyczaj tego, że wyobrażenia takie są mniej lub bardziej nieadekwatne, mimo to owe obrazy często wyznaczają ich zachowania w o wiele większym stopniu niż dobrze ustalone fakty.

W *Wykładach o wierze* Wittgenstein sugeruje, że systemy wierzeń religijnych wyróżniają się specyficzną strukturą, obowiązują w nich inne (mniej ściśle) od naukowych, czy też stosowanych w języku życia codziennego, kryteria akceptacji przekonań i poprawności rozumowań.

Systemy takie posiadają własne, wewnętrzne kryteria błędności: „Jeśli coś jest błędem lub nie jest, to jest błędem w ramach danego systemu. To tak jak błąd w grze – jest błędem w danej grze, ale nie w innej.”¹²

Uderzenie piłki ręką jest traktowane jako przewinienie – błąd – w futbolu, ale nie w siatkówce. Układ zdań akceptowany jako poprawne rozumowanie na gruncie języka religii może zawierać błędy rozumowań wyznaczone przez zasady metodologii nauk. A przekonanie nie poddające się weryfikacji naukowej może być zidentyfikowane jako błędne w świetle kryteriów dyskursu religijnego.

Ktoś, kto nie uczestniczy w religijnych sposobach myślenia, nie powinien, zdaniem Wittgensteina, twierdzić o swoich przekonaniach, iż są one sprzeczne z przeświadczeniami ludzi wierzących lub im przeciwne. Sens przeświadczeń religijnych wyznaczony jest bowiem przez szeroki obszar gier językowych, w które są one uwikłane. Osobom niereligijnym niektóre z tych gier językowych są obce. Nie wiążą oni twierdzeń religijnych z określonymi zachowaniami i wyobrażeniami, tak jak czynią to ludzie zaangażowani religijnie. Niewierzący nie może odnieść się dokładnie do tego, w co wierzy osoba religijna. To, czemu skłonny jest zaprzeczać, nie ma tak złożonego sensu jak przeświadczenie wierzącego, choćby było wyrażone tak samo, za pomocą tych samych słów. Słowne wyznaczenie wiary (lub jej braku) odgrywa tu drugorzędną rolę.

Wierzenia religijne zdają się niekiedy ignorować zdroworozsądkowe kryteria akceptacji przekonań. Nie uprawnia to jednak – zdaniem Wittgensteina – do nazywania ich nierozsądnymi. Określenie „nierozsądny”

¹² Tamże, s. 93.

implikuje naganę, sugeruje, że dane przekonanie obarczone jest słabością, która stawia je pod znakiem zapytania. Lecz przekonania religijne nie muszą kierować się zwykłymi kryteriami zdrowego rozsądku. Podobnie ma się rzecz z racjonalnością wiary. Nasze pojęcie racjonalności ukształtowane jest w oparciu o naukowe kryteria prawomocności poznania i uznawania zdań. Zdania religijne nie spełniają tych kryteriów: nie zawsze są wyrazem poznania, którego treść można wyrazić w języku, nie są intersubiektywnie sprawdzalne. Nie znaczy to jednak, iż nie posiadają innych, wystarczających racji dla ich uznawania. Wiara – należy rzecz – nie jest ani racjonalna, ani irracjonalna.

Wiara leży u podstaw religii, ale też nauki i przekonań, którymi kierujemy się w życiu codziennym. Wiara religijna różni się jednak istotnie od wiary naukowej, słowo „wierzyć” używane jest inaczej w religii, inaczej w nauce i życiu codziennym. Niedostrzeganie czy też ignorowanie tych różnic wychodzące naprzeciw ludzkiej skłonności do upraszczania sobie obrazu świata, do generalizacji, jest źródłem wielu nieporozumień.

W języku naukowym i języku życia codziennego słowo „wierzyć” stosujemy w sytuacjach, w których jeszcze nie możemy czegoś wiedzieć. Wierzymy m.in. w hipotezy, które jeszcze nie zostały wystarczająco zweryfikowane. Nie odnotowaliśmy bowiem wystarczająco wielu świadectw przemawiających za ich prawdziwością, nie znaleźliśmy wystarczających racji dla opowiedzenia się za nimi. Zazwyczaj zakłada się w tych sytuacjach, że istnieją sposoby dokonania intersubiektywnej weryfikacji, że można wskazać odpowiednie świadectwa empiryczne, znaleźć uzasadnienia. Dopóki przekonania te nie staną się przedmiotem wiedzy, są przedmiotem wiary. Do tego czasu nie spełniają one takiej roli jak to, co się wie.

Osoba żywiąca jakąś zdroworozsądkową wiarę (np. że nie straci pracy, że kolega dotrzyma obietnicy, że w mieście nie dojdzie do rozruchów) będzie ostrożna w kierowaniu się nią w działaniu. Będzie, być może, starać się potwierdzić swoje przypuszczenia lub jakoś zabezpieczyć się na wypadek, gdyby okazały się one nietrafne. Inny charakter ma wiara religijna. Religijne przeświadczenia są na ogół słabiej ufundowane niż zdroworozsądkowe, a mimo to bywają przyjmowane z niewzruszoną wiarą.

Mimo że wierzenia religijne nie są dostatecznie (z punktu widzenia nauki) sprawdzone, mają one ogromny wpływ na całe nasze życie. Kształtują one ludzkie zachowania, wyznaczają nasze decyzje, opinie, oceny. Owa możliwość formowania pewnych sposobów postępowania należy niejako do sensu zdań języka religijnego. Człowiek głęboko wierzący nieustannie odwołuje się do określonych przekonań i wyobrażeń, konfrontuje z nimi swe dążenia, swą wiedzę, przeświadczenia innych. Obraz świata

człowieka religijnego zyskuje nowy wymiar, trudny do uchwycenia przez osoby obojętne religijnie. Nierzadko w sytuacji niezgodności między racjami nauki lub zdrowego rozsądku a prawdami uchodzącymi za objawione człowiek opowiada się za tym, co dyktuje wiara.

Wittgenstein, ukazując specyfikę wiary religijnej, nie deprecjonuje jej zasadności i znaczenia w naszym życiu. Rozważania dotyczące różnic między wiarą religijną a naukową są dla niego istotne zapewne dlatego, że mogą zapobiec błędnemu pojmowaniu statusu przekonań religijnych, zapobiec przesądom.

Kategoria przesądu występuje u Wittgensteina w różnych znaczeniach. W *Traktacie* – ale też w innych pismach – przesądem określane jest przekonanie o istnieniu związków przyczynowych poza światem naszego doświadczenia. Zawierające ten przesąd koncepcje składają się na tzw. „fałszywą naukę”. Na taką fałszywą naukę łatwo natrafić w metafizyce i teologii. W *Wykładach o wierze* przesądem nazwane jest stanowisko ojca O'Hary.

O'Hara był jezuitą, który brał udział w audycji radiowej BBC w 1930 roku, wypowiadając się na temat relacji między nauką a religią. Według niego prawdy chrześcijańskie (dotyczące istnienia Boga, stworzenia przez Boga świata i człowieka obdarzonego wolną wolą, wcielenia) są poznawalne z taką samą pewnością jak naukowe, dzięki tym samym władzom umysłu. O tym, że Bóg stał się człowiekiem, przekonują jezuity świadectwa historyczne zawarte w Nowym Testamencie, będące (również z krytycznego, naukowego punktu widzenia) całkowicie godne zaufania.¹³

Wittgenstein krytykuje księdza O'Harę za to, że ten, nie dostrzegając swoistości języka religii, czyni kwestie religijne „sprawą nauki”.¹⁴ To musiało budzić jego sprzeciw. Wielokrotnie występował on przeciwko narzucaniu na różne dziedziny wiedzy lub (szerzej) wytwory kultury wzorców i kategorii współczesnej mu nauki. Nie uważał, by nauka wyznaczała uniwersalne wzorce ludzkiego myślenia we wszystkich obszarach działalności kulturowej człowieka.

Sprzeciwiał się więc Jamesowi Frazerowi, gdy ten tworzył swą teorię naukową, wyjaśniając czynności rytualne tak, jak gdyby u ich podstaw

¹³ Wypowiedź jezuitę została opublikowana w książce *Science and Religion: A Symposium*, London 1931, s. 112.

¹⁴ Do wysunięcia takiego zarzutu nieuprawnianie wyżej przytaczane przekonania ojca O'Hary. Niemal bezkrytyczna ufność w prawdziwość niektórych świadectw historycznych nie świadczy jeszcze o traktowaniu kwestii religijnych tak jak naukowych. Zwraca na to uwagę C. Barrett w książce *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford UK i Cambridge USA, s. 190-191.

leżały błędne przekonania o świecie, jakaś „protonauka”, jak gdyby miały one na celu niemal wyłącznie wywoływanie pożądanych skutków.¹⁵

Sprzeciwiał się I. A. Richardsowi, gdy ten traktował estetykę jako część psychologii lub neurofizjologii, a zatem naukę odwołującą się do eksperymentów, danych statystycznych lub mechanizmów rządzących funkcjonowaniem mózgu i dostarczającą wyjaśnień przyczynowych w rodzaju tych, jakie występują w naukach przyrodniczych.¹⁶

Sprzeciwiał się Sigmundowi Freudowi, według którego psychoanaliza miała stanowić koncepcję będącą wynikiem badań naukowych, przeprowadzanych zgodnie z naukową metodą.¹⁷

Inaczej niż O'Hara Wittgenstein uważał, że świadectwa historyczne zawarte w Nowym Testamencie nie są godne zaufania. Ważna jest nie literatura Ewangelii, a jej duch. Argumentacje w religii dalekie są od naukowych, z naukowego punktu widzenia są całkiem nieprzekonujące. Według Wittgensteina ojciec O'Hara „oszukuje sam siebie, ponieważ wierzy, a opiera to na słabych racjach”.

NIEWŁAŚCIWE INTERPRETACJE

Wittgensteina uwagi o języku religii doczekały się licznych komentarzy i interpretacji. Często zarzucano autorowi *Wykładów o wierze* relatywizm etyczny i religijny, redukcjonizm, irrealizm, tzw. „wittgensteinowski fideizm”.

Jednym z wielu filozofów, którzy krytykowali Wittgensteinowskie uwagi o języku religii, jest Roger Trigg. Jego książka *Rozum a zaangażowanie*¹⁸, zawierająca wskazane wyżej zarzuty, przez szereg lat była jedynym dostępnym w języku polskim opracowaniem mogącym służyć za komentarz do *Wykładów o wierze*.¹⁹

¹⁵ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998.

¹⁶ Por. tenże, *Wykłady o estetyce*, tłum. P. Graff, „Studia Estetyczne” 1977, t. XIV.

¹⁷ Por. tenże, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford UK and Cambridge USA 1994.

¹⁸ R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Kraków 1977.

¹⁹ Krytyka Trigga nie dotyczy wyłącznie idei Wittgensteina. Ukazuje ona budzące sprzeciw autora tendencje we współczesnej mu anglosaskiej filozofii religii. Wittgensteina uwagi o religii, które (według Trigga) miały inspirować większość tych tendencji, referowane są wybiórczo i skrótowo. Często nie wiadomo, kto jest adresatem krytycznych uwag Trigga (czy jest nim Wittgenstein, czy tylko któryś z myślicieli przez niego inspirowanych). Najwyraźniej jednak Trigg uważa Wittgensteina za reprezentanta wyżej wymienionych stanowisk.

W książce *Rozum a zaangażowanie* Trigg występuje przeciw relatywizmowi i subiektywizmowi, które charakteryzuje, pisząc, że oba te stanowiska nie uznają „takiej możliwości logicznej, by przekonania – jednostki w jednym przypadku, a społeczeństwa w drugim – można osądzić, przymierzając je do czegoś zewnętrznego wobec przekonania. Oba wykluczają pogląd, że coś zachodzi niezależnie od tego, że społeczność czy jednostka myśli, że zachodzi.”²⁰

Takie nieprecyzyjne określenie relatywizmu można rozumieć jako kwestionujące obiektywne istnienie świata. Jak wynika z innych fragmentów książki, ma ono jednak charakteryzować stanowisko odnoszące się przede wszystkim (lub tylko) do tego, co jest przedmiotem wiary ludzi religijnych. Trigg uważa, iż według Wittgensteina twierdzenia religijne są dla wierzącego logicznie różne od zdań mówiących o faktach. Zdania mówiące o faktach, na przykład dotyczących życia Tyberiusza, mogą być obiektywnie prawdziwe lub fałszywe. Natomiast zdania o Chrystusie i inne twierdzenia religijne opisują jedynie obrazy nieustannie obecne w myśłach ludzi wierzących i nie przysługują im walor prawdy lub fałszu. () uznawaniu twierdzeń religijnych decyduje zaangażowanie się po stronie jakiejś religii, uczestniczenie w jakimś systemie pojęciowym, formie życia.

Jeśli podaje się w wątpliwość to, że istnieje jedna obiektywna rzeczywistość opisywana w językach rozmaitych kultur i wspólnot religijnych, można sądzić, że pojęcia różnych społeczności „nie zależą od budowy świata, lecz budowę tę określają. Różne pojęcia wskazują na różne światy, toteż to, jaki jawi się świat, jest zależne od systemu pojęciowego języka owego systemu.”²¹ Tak rozumiany relatywizm religijny i pojęciowy rozpowszechnił się w filozofii anglosaskiej – zdaniem Trigga – za sprawą pism Wittgensteina.

Trigg, uzasadniając swoją interpretację filozofii Wittgensteina, rzadko cytuje jego wypowiedzi. Jeden z nielicznych cytatów zaczerpnięty został ze wspomnień Rusa Rheesa:

„Załóżmy, że ktoś mówi: „Jeden z systemów etycznych musi być słuszny lub najbliższy słuszności.” Dobrze, załóżmy, iż mówię, że etyka chrześcijańska jest słuszna. Wypowiadam wówczas sąd wartościujący. Prowadzi to do przyjęcia etyki chrześcijańskiej.”²²

²⁰ Tamże, s. 7.

²¹ Tamże, s. 17.

²² Cyt. za: R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, dz. cyt., s. 45.

Fragment ten komentuje Trigg w słowach:

Wittgenstein twierdzi, że ponieważ nie istnieje nic takiego, w odniesieniu do czego można by osądzać system etyczny, nie sposób nadać żadnego sensu mówieniu o nim, iż „jest słuszny”, jeśli jest to coś więcej niż wypowiedź o zaangażowaniu mówiącego. System jedynie przyjmuje się lub odrzuca. Wittgenstein mówi to samo o przeciwstawnych sobie religiach.²³

Z rzekomym relatywizmem Wittgensteina wiąże się redukcjonizm polegający na wyjaśnianiu przekonań ludzi wierzących w kategoriach niereligijnych. Trigg charakteryzuje redukcjonizm jako pogląd, według którego „wypowiedzi o czymkolwiek transcendentnym czy cudownym mówią faktycznie o ludziach i o ich postawach”.²⁴ Konsekwencje redukcjonizmu są nie do zaakceptowania przez ludzi wierzących:

Przyjęcie wiary w Boga jako „Twórcę nieba i ziemi” nie może być już rozumiane jako stwierdzenie dosłownej prawdy o Bycie istniejącym niezależnie poza światem przestrzeni i czasu. Nic nie może być traktowane jako przemawiające za lub przeciw owemu twierdzeniu.²⁵

Krytykowany przez Trigg redukcjonizm zdaje się stanowić jakąś wersję irrealizmu, stanowiska przeciwstawianego realizmowi. Realści, w filozofii religii, uważają, że u podstaw zaangażowania ludzi wierzących leży przekonanie o zachodzeniu supranaturalnych faktów, które są opisywane w obiektywnie prawdziwych zdaniach religii. Wiara w zachodzenie takich faktów jest czymś, co poprzedza zaangażowanie religijne i je uzasadnia. Ktoś wierzy w zachodzenie takich faktów, a konsekwencją tej wiary – czymś od niej odrębnym – jest zaangażowanie się po stronie jakiejś religii wyrażające się w życiu religijnym, w religijnych sposobach zachowania. Zdania stwierdzające zachodzenie obiektywnych faktów są racją dla decyzji o zaangażowaniu, dostarczają mu uzasadnienia.

Realści krytykują irrealistów za to, iż ci odwracają logiczny porządek wiary – uznawania za prawdziwe zdań religii – i zaangażowania. I tak, zdaniem Trigg, błędem Wittgensteina jest traktowanie wiary jako części zaangażowania, relatywizowanie doń uznawania twierdzeń religijnych. Ktoś uznaje twierdzenie religijne – według interpretacji *Wykładów o wierze* dokonywanej przez Trigg – jeśli zmusza go do tego system pojęciowy lub

²³ Tamże, s. 45.

²⁴ Tamże, s. 33.

²⁵ Tamże, s. 34.

forma życia, jeśli jest zaangażowany religijnie, a nie dlatego, że owe przekonania wiernie opisują rzeczywistość.

Stojąc na gruncie relatywizmu w wersji przedstawionej przez Trigg, należy przyznać, że niemożliwe jest wzajemne rozumienie się ludzi reprezentujących różne systemy pojęciowe, będących na przykład zaangażowanymi zwolennikami różnych religii. W przypadku istotnej różnicy zdań można jedynie stwierdzić, iż oponenti stosują różne językowe gry, uczestniczą w różnych formach życia. Wypowiedzi autora książki *Rozum a zaangażowanie* dotyczące granic wzajemnego rozumienia się ludzi uczestniczących w różnych formach życia pozwalają postrzegać go jako krytyka tzw. „wittgensteinowskiego fideizmu”. Sam Trigg nie używa jednak tego terminu. Trigg można też określić jako realistę w filozofii religii, chociaż w książce *Rozum a zaangażowanie* sam chyba nie używa tego określenia.

Termin „fideizm wittgensteinowski” wprowadzony został w tekście Kai Nielsena²⁶ z roku 1967 na oznaczenie poglądu, według którego różne formy życia są ze sobą niewspółmierne, ludzie, którzy reprezentują różne formy życia, dysponują różnymi pojęciami i w wielu kwestiach nie mogą się wzajemnie rozumieć. W szczególności osoba opowiadająca się za wittgensteinowskim fideizmem może sądzić, że religia stanowi odrębną formę życia i w związku z tym nie podlega krytyce z zewnątrz; tylko ci, którzy uczestniczą w tej formie życia, mogą rozumieć pojęcia religijne. W czasie pisania swojego artykułu Nielsen nie znał jeszcze *Wykładów o wierze*. Używając wspomnianego terminu, miał na myśli stanowisko przypisywane Wittgensteinowi przez niektórych filozofów interpretujących jego wypowiedzi, takich jak Peter Winch, Norman Malcolm, Peter Geach i inni. Mimo krytyki Nielsena, a później innych myślicieli, stanowisko to do niedawna było często zajmowane w komentarzach do Wittgensteinowskich uwag o języku religii.

Interpretacje uwag o wierze Wittgensteina, według których stoi on na stanowisku relatywizmu religijnego, redukcjonizmu, irrealizmu lub swowistego fideizmu, wydają się nietrafne. Krytyka Trigg zawarta w książce *Rozum a zaangażowanie* jest szczególnie chybiona, świadczy o słabej znajomości filozofii religii tego myśliciela.

Autor *Wykładów o wierze* nie stoi na stanowisku relatywizmu w rozumieniu Trigg. Zgodnie z uwagami Wittgensteina forma życia, w której wzrastamy, wyznacza w znacznej mierze nasze przekonania moralne i religijne. Nie można wznieść się ponad nią, by wskazać neutralne kryteria wyboru między różnymi systemami moralności lub doktrynami religijnymi

²⁶ K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy” 1967, 161, s. 197-209.

mi. Argumentowanie na rzecz określonych przeświadczeń moralnych i religijnych jest w pierwszym rzędzie świadectwem uczestniczenia w odpowiedniej formie życia. Nie znaczy to jednak, że (jak głoszą niektórzy relatywiści) różne systemy moralności są równoprawne, iż nasze działania nie mogą być etycznie naganne lub słuszne niezależnie od formy życia, w sposób absolutny.

Z opisu doświadczanych zmysłowo sytuacji nie można wysnuć żadnych wniosków etycznych co do obiektywnej słuszności przestrzeganych norm i ocen moralnych. Opis sposobów użycia wyrażen nie dostarcza środków do tego, by argumentować na rzecz danych prawd wiary lub – by kwestionować podstawy, na których ludzie opierają swe przekonania religijne. Wittgenstein, choć w *Wykładach o wierze* jawi się jako osoba niereligijna, nie kwestionuje istnienia obiektywnej rzeczywistości, do której mogłyby się odnosić wypowiedzi religijne. Rozważając kwestię świadectw, na które powołują się, uzasadniając swe przeświadczenia, ludzie wierzący, mówią:

Sam fakt, że ktoś twierdzi, że oni wierzą w oparciu o świadectwa, nie mówi mi dosyć, abym mógł wypowiedzieć się w kwestii, czy świadectwa, na których ludzie opierają zdanie: „Bóg istnieje”, są niezadawalające lub niedostateczne.²⁷

Słowa Wittgensteina cytowane przez Rheesa, mające, według Trigga, dokumentować relatywistyczne stanowisko autora *Wykładów o wierze*, wyjęte są z jego dłuższej wypowiedzi z roku 1945, co utrudnia właściwe ich rozumienie. We wspomnianej rozmowie z Rheesem Wittgenstein zwraca uwagę na różnice między teoriami etyki a tymi, które występują w socjologii i fizyce. Bezpośrednio po zdaniach wybranych przez Trigga stwierdza:

To nie to samo, co powiedzieć, że jedna z danych teorii fizycznych musi być słuszna. Sposób, w jaki rzeczywistość koresponduje – lub nie zgadza się – z teorią fizyczną, nie ma tu swojego odpowiednika.

Jeśli mówisz, że są różne systemy etyczne, to nie mówisz, że one wszystkie są równie słuszne. To nic nie znaczy. Tak jak nie miałoby sensu mówić, że każdy ma rację ze swego punktu widzenia. Mogłoby to tylko znaczyć, że każdy sądzi tak, jak sądzi.²⁸

²⁷ L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, dz. cyt., s. 86.

²⁸ R. Rhees, *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*, „Philosophical Review”, LXXIV (1965), s. 24, przedruk w: *Discussions of Wittgenstein*, London 1972, s. 101.

Jeśli ktoś mówi, że określona teoria fizyczna jest prawdziwa, to nie tylko opowiada się po jej stronie, lecz również twierdzi, iż zdarzenia w świecie będą przebiegać zgodnie z jej zasadami. Jeśli tak się nie dzieje, nie może podtrzymywać swego przekonania, stosując słowa: „prawdziwa”, „słuszna” w przyjętym w nauce znaczeniu. W przypadku przekonania o słuszności względnie prawdziwości systemów etycznych i przeświadczeń religijnych rzecz ma się inaczej. Słuszność systemów etycznych nie zależy od faktów zachodzących w świecie. Nie korespondują one z rzeczywistością tak jak teorie fizyczne. Jeśli ktoś mówi, iż etyka chrześcijańska jest słuszna, to wyraża pogląd, którego związek z faktami jest być może tylko taki, iż dana osoba będzie zachwycać się odpowiednio do głoszonych zasad.

Wypowiedź cytowana przez Rheesa wzięta w całości nie wspiera interpretacji Trigga. Wykazuje ona raczej, iż Wittgenstein nie był relatywistą, za jakiego uważa go Trigg. O tym, iż nie należy bez zastrzeżeń przypisywać Wittgensteinowi etycznego lub religijnego relatywizmu, może świadczyć też jego wiara w wartości absolutne, której dawał wyraz w *Wykładzie o etyce*.²⁹

Niektóre uwagi Wittgensteina mogą sugerować interpretację jego stanowiska w filozofii religii w duchu redukcjonizmu rozumianego jako irrealizm (emotywizm), w tekście *Wykładów* są jednak takie jego wypowiedzi, które czynią ją nietrafną.

W trzecim wykładzie daje on przykład jakiejś osoby, która żegnając się przed wyjazdem do Chin, mówi doń: „Być może zobaczymy się po śmierci.” Wittgenstein, który w *Wykładach* jawi się jako osoba niereligijna (która nie myśli w kategoriach ludzi wierzących), mógłby (jak twierdzi) w tej sytuacji rzec, że w pełni rozumie wypowiedź swego rozmówcy. Jeden ze słuchaczy wykładu, Casimir Lewy, wyraża swoje przypuszczenie, że wypowiedź osoby wyjeżdżającej do Chin wyraża jedynie jego nastawienie i nie należy jej brać dosłownie (wtedy niewierzący może rzec, iż ją rozumie). Wittgenstein oddała jednak tę sugestię. „Powiedziałbym »Nie, to nie to samo, co powiedzieć «Bardzo cię lubię»« – i być może nie to samo, co dałoby się powiedzieć w jakiś inny sposób. To mówi to, co mówi.”³⁰

Wittgenstein wierny swemu założeniu o opisowym charakterze filozofii wstrzymywał się od oceniania trafności tez etyki i religii. Nie sprawdzał jednak wypowiedzi religijnych wyłącznie do deklaracji uczestnicze-

²⁹ Świadectwo to jest warte uwagi, jeśli przyjmemy (nieco kontrowersyjne) założenie, że Wittgenstein zachował swoje wczesne stanowisko w kwestii wartości co najmniej do czasu ogłoszenia *Wykładów o wierze*.

³⁰ L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, dz. cyt., s. 106.

nia w jakiejś formie życia. Twierdzenia o Chrystusie jako człowieku żyjącym dwa tysiące lat temu w zajętej przez Rzymian Palestynie mogą być prawdziwe tak samo jak te o cesarzu Tyberiuszu. Odmiennosc ich statusu polega m.in. na tym, iż zdania o Chrystusie są uznawane w dużym stopniu na podstawie czynników pozaempirycznych, iż są one związane z twierdzeniami ściśle religijnymi i jako takie nie są przyjmowane bezinteresownie, emocjonalnie obojętnie.

Wittgenstein nie stanowi strony w sporze realistów z irrealistami.³¹ Mógłby on zapewne powiedzieć, że te przeciwstawne sobie stanowiska oparte są na niewłaściwym rozumieniu znaczeń słów „wierzenie”, „wiara”. Trigg i inni realisci zakładają, że słowom tym odpowiada określony stan umysłowy i ten stan umysłowy musi wyprzedzać religijne zachowania. Według Wittgensteina znaczenie słowa „wierzyć” wyznaczają sposoby jego użycia w określonych okolicznościach zewnętrznych. Wierzenie nie zawsze jest stanem umysłowym, wyznanie „wierzę” nie zawsze jest oznaką czegoś, co dzieje się w ludzkim wnętrzu, a stanowi swoistą czynność językową. Zachowania religijne nie są konsekwencją wiary, jak twierdzi Trigg, ale kryterium wiary, kryterium wyznaczającym znaczenie słowa „wierzyć”.

Trigg niesłusznie też przypisuje autorowi *Wykładów o wierze* tezę wittgensteinowskiego fideizmu o niemożności wzajemnego rozumienia się osób reprezentujących różne religie. O ile w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Wittgenstein ukazuje nieprzekraczalne granice komunikacji bezpośredniej, o tyle w odniesieniu do jego późnej filozofii należy mówić raczej o trudnościach lub barierach w komunikacji. (Wittgenstein nigdzie nie twierdził, iż niemożliwe jest rozumienie osoby reprezentującej odmienną od naszych formę życia.)

Wittgenstein w *Wykładach o wierze* niejednokrotnie wyraża swoje wątpliwości co do tego, czy (powinien) stwierdzić, że rozumie osoby religijne, czy też ich nie rozumie. Wskazuje tym samym na to, że słowo „rozumieć” w odniesieniu do przekonań religijnych różnie może być używane.

Autor *Wykładów* czytał Ewangelie i liczne książki o religii, zapoznał się z różnymi przekonaniami religijnymi, mógł je przedstawiać innym, wiedział, w jakich pozostają związkach i jakie konsekwencje mogą pociągać za sobą w działaniu. Mógł więc, nie naruszając istotnie naturalnych kryteriów użycia wyrażań, mówić, że rozumie osoby religijne.

³¹ O relacjach między stronami tego sporu a stanowiskiem Wittgensteina pisze D. Z. Philips w książce *Wittgenstein and religion*, London 1993, s. 33 n. Ten sam autor wielokrotnie krytykował fideizm Wittgensteina – por. *Belief, Change and Forms of Life*, London 1986.

Z drugiej strony jednak Wittgenstein (wiedząc, jak są używane zdania wyrażające przekonania religijne) częstokroć nie akceptował niektórych sposobów ich użycia, a w każdym razie w wielu religijnych grach językowych nie uczestniczył. (M.in. nie podzielał tych gier językowych, w których przeświadczenia religijne są traktowane jako wyjaśnienie różnych zdarzeń, takich jak zapadnięcie kogoś na jakąś chorobę lub pojawienie się czegoś przypominającego krew na rzeźbie będącej przedmiotem kultu religijnego.) Nie przejawiał reakcji charakterystycznych dla ludzi żyjących określone uczucia religijne w określonych sytuacjach, nie kierował myślą (zapewne) tymi samymi wyobrażeniami, do których odwołują się osoby religijne. Można byłoby więc również przyjąć (sugerując się niektórymi uwagami z *Dociekań*), że nie uczestnicząc w niektórych religijnych grach językowych, nie w pełni je rozumiał.

Scharakteryzowane przez Nielsena stanowisko nazywane „wittgensteinowskim fideizmem” nie jest dokładnie stanowiskiem autora *Wykładów o wierze*. By uczynić go bliższym Wittgensteinowi, należałoby uwzględnić wskazane rozróżnienie między rodzajami użycia słowa „rozumienie” i osłabić niektóre tezy, m.in. tę o odporności religii na krytykę.

Religijne przeświadczenia nie są bowiem, zdaniem Wittgensteina, całkowicie odporne na krytykę ze strony innych osób, myślących inaczej. Niejednokrotnie wyrażał on swoje przeświadczenia religijne, czuł się uprawniony do krytykowania przekonań religijnych innych osób i zapewne nie uważał, że jego stwierdzenia są słuszne jedynie subiektywnie.

Książka *Rozum a zaangażowanie* nie dostarcza rzetelnej wiedzy o filozofii autora *Dociekań*. Mniej więcej tak samo można ocenić niektóre polskie artykuły dotyczące Wittgensteina, w szczególności te, w których usiłuje się deprecjonować jego filozofię. Wciąż niewiele jest wartościowych publikacji, które mogą ułatwić rozumienie tej filozofii, a jednocześnie nie brakuje tekstów, w których przedstawia się ją w fałszywym świetle, zniechęca do jej studiowania. Recepcja myśli Wittgensteina w Polsce pozostawia wiele do życzenia.

Zusammenfassung

Der Artikel betrifft Wittgensteins *Vorlesungen über den religiösen Glauben*. Hauptthema dieser Vorlesungen waren die spezifischen Eigenschaften der Sprache der Religion. Ausserdem hat der Philosoph aus Cambridge die Schwierigkeiten der Kommunikation zwischen den Personen in ihren verschiedenen Denkweisen untersucht.

Wittgensteins Bemerkungen über die Sprache der Religion wurden öfters kommentiert und ausgelegt. Mehrmals wurde dem österreichischen Denker Relativismus, Reduktionismus (Nonkognitivismus, Emotivismus) und Nonrealismus vorgeworfen. Der Autor dieses Artikels weist auf, das obenerwähnte Interpretationen Wittgensteins Religionsphilosophie fragwürdig oder verfehlt sind.

JACEK ZIOBROWSKI, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii SGH w Warszawie. W latach 1990-1993 stypendysta rządu szwajcarskiego na Uniwersytecie w Bazylei, w 2003 prowadził badania naukowe (jako stypendysta Komisji Europejskiej) w Archiwum Ludwiga Wittgensteina przy Uniwersytecie w Bergen. Zajmuje się etyką, filozofią religii, filozofią języka. Tłumaczy z języka niemieckiego teksty filozoficzne oraz poezję. E-mail: jziobr@sgh.waw.pl

JAN DZIEDZIC

PSYCHOLOGICZNE WSPARCIE W PRZEŻYWANIU ŻAŁOBY

Jednym z najbardziej bolesnych doświadczeń ludzkiej egzystencji jest przeżywanie śmierci osób najbliższych. Doznania związane z żałobą są niekiedy tak dotkliwe, że prowadzą nawet do destabilizacji w prawidłowym funkcjonowaniu psychofizycznej kondycji człowieka. Puste miejsca, którego zmarły już nigdy nie zajmie, często wywołuje u osieroconych poczucie osamotnienia i bezsilności. Nagle zmienia się projekt życiowy, nieaktualne stają się nakreślone wspólne cele. Poczucie chaosu, pojawiające się wątpliwości dotyczące dalszej przyszłości, emocjonalna niestabilność, kłopoty z koncentracją, duchowy kryzys mogą okazać się tak intensywne, że człowiek doświadczony stratą nie potrafi sam zaakceptować zmiany, jaką wprowadziła w jego życie śmierć bliskiej osoby.

W sytuacji, gdy obciążenie żałobą jest tak duże, że istnieje niebezpieczeństwo utraty zdrowia, a nawet – w ekstremalnych przypadkach – życia, konieczna jest pomoc psychologiczna. Obok profesjonalnej pomocy ważne jest towarzyszenie w żałobie. Takiego wsparcia może udzielić każdy, kto potrafi być obecny przy osieroconym. Niniejsze opracowanie częściowo omawia problematykę żałoby i podaje informacje na temat udzielania pomocy osobom przeżywającym żałobę.

1. KONCEPCJE ŻAŁOBY

W definiowaniu żałoby panuje duża niejednorodność. Dotyczy ona pytania: Czy termin żałoba może być stosowany do każdej reakcji na stratę czy tylko w związku z przeżyty śmiercią bliskiej osoby? Freudowska definicja żałoby nie odnosi się tylko do straty spowodowanej śmiercią, lecz także do utraty treści abstrakcyjnych. Jego zdaniem żałoba jest „regularną reakcją na utratę ukochanej osoby lub obiektu, który zajął jej miejsce, jak kraj ojczysty, wolność, ideał itd.”¹

Ogólnie można powiedzieć, że żałoby doświadczamy wtedy, gdy mamy do czynienia ze stratą. Może to oznaczać zarówno czasowe lub ostateczne rozejście się z osobą ukochaną, jak i z określonym etapem życia czy rozwoju. Reakcja żałoby może być również wywołana, gdy przerywa się więź emocjonalną lub odchodzi się z bliskiego środowiska. Poza tym do reakcji żałoby może doprowadzić utrata określonych funkcji psychicznych, społecznych i fizycznych.

Według Bowlby'ego istnieją wystarczające powody, aby wyrażenie „żałoba» stosować do wszystkich świadomych i nieświadomych procesów wywołanych stratą”². Dla Bojanovsky'ego żałoba jest reakcją na bolesną utratę więzi, powodującą wyraźne zakłócenia biologicznej, psychicznej i społecznej równowagi człowieka. Według Hahna żałoba to „społecznie znormalizowane formy wyrazu manifestujące ból po utracie bliskiej osoby, definiowanej przez społeczeństwo jako w a ż n e j dla mnie”³.

2. REAKCJE NA STRATĘ BLISKIEJ OSOBY

Główni badacze zagadnienia żałoby (Lindeman, Kalish, Parkes, Worden) wyróżnili szereg reakcji związanych z doświadczeniem straty. Są to reakcje na poziomie: fizjologicznym, emocjonalnym, intelektualnym, duchowym i społecznym.⁴

¹ S. Freud, *Trauer und Melancholie*, Frankfurt 1967, s. 428.

² J. Bowlby, *Verlust, Trauer und Depression*, Fischer, Frankfurt am Mein 1983, s. 31.

³ A. Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Gegenwartsfragen, Enke*, Stuttgart 1968, s. 131.

⁴ A. Pangrazzi, *Il lutto: un viaggio dentro la vita*, Edizioni Camilliane, Torino 1991, s. 41-63.

2.1. FIZJOLOGICZNE REAKCJE W ŻAŁOBIE

Śmierć bliskiej osoby wpływa na ludzką fizjologię. U osób osieroconych objawia się to w zmianach prawidłowego funkcjonowania m.in.: układu pokarmowego, krwionośnego, nerwowego, hormonalnego. Engel, u początków swej pracy (1961), porównywał żal po stracie najbliższych do choroby. Chociaż pogląd ten był kwestionowany przez badaczy, wiele osób po śmierci ukochanej osoby konsultuje się z lekarzem. Fizyczne doznania związane z żałobą są nierzadko ogromnie dotkliwe. Wiele osób w żałobie określa siebie jako zranione, rozdarte, rozbite. Metafory te mogą wskazywać niewątpliwie na rany fizyczne. Według Wordena (1982) fizyczne doznania, których doświadczają ludzie w żałobie, są następujące⁵:

- doświadczenie pustki lub ucisku;
- przeczulenie na hałas;
- poczucie depersonalizacji;
- brak tchu połączony z głębokimi westchnieniami;
- słabość mięśni;
- brak energii i zmęczenie;
- suchość w ustach.

Chociaż fizyczne doznania związane z żalem mogą być bolesne, same w sobie nie są przedmiotem troski. Jednak wiele badań wykazało, że podczas przeżywania żałoby występuje znaczny wzrost śmiertelności i chorób. Young, Benjamin i Wallis stwierdzili spory wzrost wskaźnika śmiertelności wśród wdowców w wieku od 54 lat wzwyż, podczas pierwszych miesięcy po stracie. Meddison i Viola odkryli, że wdowy były bardziej podatne na choroby. Kalish sugerował, że zwiększona śmiertelność i podatność na choroby nie wiąże się tylko z utratą współmałżonka, ale z utratą jakiegokolwiek ukochanej osoby. Ogólnie uważa się, że największe ryzyko choroby istnieje podczas pierwszych sześciu miesięcy żałoby⁶.

2.2. EMOCJONALNE PRZEŻYWANIE STRATY

Wiele osób przeżywających żałobę doznaje szczególnych trudności na poziomie emocjonalnym. Uczucia wpływają na nastroje, postawy i decy-

⁵ Por. J. Littlewood, *Aspects of Grief, Bereavement in Adult Life*, Routledge, London-New York 1992, s. 41.

⁶ Por. tamże.

zje. Najczęściej występujące reakcje to: szok, gniew, lęk, poczucie winy, smutek, depresja, ulga.⁷

Shok jest związany z nagłą, niespodziewaną śmiercią. Może on również wystąpić w sytuacjach, kiedy śmierć była długo oczekiwana. Szok przejawia się najczęściej w panice, niedowierzaniu i odrzuceniu. Osoba dotknięta stratą reaguje histerycznie, nie kontroluje swoich odruchów i traci panowanie nad sobą. Takie wyrażenia, jak: „nie mogę w to uwierzyć”, „powiedzcie mi, że to nieprawda”, „to niemożliwe”, wskazują na trudność zaakceptowania tego, co się wydarzyło. Przeżywający żałobę neguje fakt śmierci bliskiego, mówiąc: „to zły sen”, „to pomyłka”. Westberg zapewnia, że w tej fazie osoba może być intelektualnie świadoma tego, co się stało, i nie przyjmować tego emocjonalnie.⁸

Gniew to jedna z najbardziej powszechnych i trudnych reakcji związanych z żalem po stracie. Może być on skierowany przeciw osobie zmarłej, ludziom uważanym za winnych tej śmierci, przeciwko sobie samemu lub społeczeństwu w ogólności. Wielu ludzi zdaje sobie sprawę, że ich gniew jest irracjonalny, a to jeszcze bardziej pogłębia w nich poczucie chaosu i dezorientacji. Worden (1982) sugeruje, że gniew powinien być skierowany przeciwko zmarłemu, ponieważ inne strategie mogą wywołać poważne problemy dla ludzi, którzy ponieśli stratę. W poważnych przypadkach gniew skierowany przeciwko sobie samemu może spowodować zachowania samobójcze.⁹

Lęk i obawa to stany emocjonalne wynikające z zauważenia niebezpieczeństwa lub grozy. Śmierć jest w stanie wyzwolić całą gamę obaw. Niektórzy boją się zmarłego, że może się on w jakiś sposób na nich mścić, zwłaszcza jeśli ich związek z nim był nieudany. Wielu osieroconych po śmierci ukochanej osoby czuje się bezradnymi, szczególnie kiedy osoba ta była dla nich oparciem. Wówczas pojawia się obawa nieradzenia sobie w życiu bez zmarłego. Inne źródło niepokoju tkwi w samym uświadomieniu sobie faktu śmierci. Littlewood wykazał, iż żałobnicy, którzy utracili rodziców w życiu dorosłym, odczuwali silny niepokój na myśl o własnej śmierci. Kobieta w średnim wieku opisała swoją reakcję po śmierci ojca w ten sposób: „Czuję, że jestem następną, teraz nie ma nikogo między mną a śmiercią.”¹⁰

⁷ Por. M. Specht-Tomann, D. Tropper, *Wir nehmen jetzt Abschied. Kinder und Jugendliche begegnen Sterben und Tod*, Patmos, Düsseldorf 2000, s. 41.

⁸ Por. A. Pangrazzi, *Il lutto...*, dz. cyt., s. 45-46.

⁹ Por. B. Lambers, *Rat und Hilfe für den Trauerfall*, Kösel, München 1999, s. 181-182.

¹⁰ J. Littlewood, *Aspects of Grief...*, dz. cyt., s. 46.

Poczucie winy to inne, bardzo rozpowszechnione doświadczenie w kontekście straty.¹¹ Zdaniem Switzera pojawia się ono, gdy śmierć uniemożliwiła prośbę o przebaczenie i pojednanie. Poczucie winy jest odczuwalne szczególnie wtedy, gdy nie było się wystarczająco dobrym wobec zmarłego albo nie było się obecnym przy jego śmierci. Jest ono jednak rzeczywistością wieloznaczną. Można wyróżnić wiele jego niedojrzałych form o charakterze infantylnym i patologicznym aż po realistyczne, dojrzałe i konstruktywne poczucie winy, będące podstawą do zmiany swoich dotychczasowych postaw.¹²

Smutek. Ze wszystkich uczuć, jakie wywołuje strata, smutek jest najczęstszy i najbardziej rozpowszechniony. Wyraża się w płaczu, melancholii, nostalgii. Smutek rodzi się z uświadomienia sobie, iż nie można dalej kontynuować życia z kochaną osobą. Wyraża się on w poczuciu osamotnienia, które może trwać aż do śmierci.¹³

Depresja jest uwewnętrznionym gniewem, zwróconym przeciwko sobie (Freud). Osoba nie jest w stanie wyrazić na zewnątrz swojego gniewu, ponieważ obawia się społecznego osądu, odrzucenia lub opuszczenia. W ten sposób pozostawia całe napięcie wewnątrz siebie. Przyczyną depresji jest zwykle nieakceptowanie swojej sytuacji życiowej, brak nagrody i uznania ze strony społeczeństwa bądź odczucie, że straciło się kontrolę nad swoim życiem. Przejawy depresji to również poczucie bezsilności, szczególnie odczuwane przez tych, którzy byli zależni od zmarłego, a teraz nie są w stanie przystosować się do innej sytuacji życiowej.¹⁴

Ulga. Istnieją sytuacje związane z żałobą, które przynoszą ulgę żyjącym. Niekiedy ulga wiąże się z końcem długiej choroby, która wyczerpała rodzinę. Ulga może też nastąpić po długich okresach niepewności dotyczących prawdopodobieństwa śmierci. Kiedy indziej żyjący doświadczą ulgi w związku ze śmiercią osoby bliskiej, która wywoływała ciągle napięcia spowodowane swoim nieuporządkowanym zachowaniem – dotyczy to np. śmierci alkoholika czy narkomana.

¹¹ Por. J. Makselon, *Z psychologicznej problematyki żałoby*, w: *Psychologiczne aspekty śmierci, umierania i żałoby*, wyb. W. Badura-Madej, Collegium Medicum UJ, Kraków 1993, s. 41; K. de Walden-Galuszko, *U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*, MAKmed, Gdańsk 2000, s. 26.

¹² Por. C. M. Parkes, *Bereavement. Studies of Grief in Adult Life*, Penguin Books, Londyn 1998, s. 80-86.

¹³ Por. N. A. Hashem, *Grief, loss, and bereavement: An overview*, „Journal of Psychology and Christianity” 1999, 18, s. 312.

¹⁴ Por. W. Stroebe, M. Stroebe, *Bereavement and health. The psychological and physical consequences of partner loss*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1989, s. 23-25.

2.3. KONSTRUKTY MYŚLOWE W ŻAŁOBIE

Śmierć kogoś z rodziny wpływa na jakość myślenia pozostałych przy życiu. Przeżywanie żałoby przyczynia się do poszukiwania utraconej osoby, powoduje trudności w koncentracji, utratę zdolności do planowania.¹⁵

Osoba w żałobie ma trudności z uporządkowaniem swoich myśli, nie jest w stanie absorbować wiadomości, zapamiętywać treści rozmowy, skoncentrować się na przeżywanym „teraz”. Może minąć rok od śmierci bliskiego, a wszystko przebiega tak, jakby to wydarzenie miało miejsce wczoraj. W stanie żałoby nie jest łatwo podejmować decyzje. Każde, nawet najłatwiejsze zadanie, może się okazać zbyt trudne do realizacji po śmierci ukochanej osoby. Zmieniają się też projekty życiowe, dezaktualizują się nakreślone wspólnie cele. Wdowa nie jest już małżonką. Rodzina nie jest tym, czym była wcześniej. Wszystko nabiera nowego znaczenia.¹⁶

Dla przeżywającego żałobę ważnym przedsięwzięciem jest odnalezienie tego, kogo się straciło. Niektórzy dostrzegają tę obecność przez przedmioty przypominające zmarłego: fotografie, ulubione krzesło itp. Wielu nawiedza cmentarz, aby tam doświadczyć bliskości swej drogiej osoby.

2.4. KRZYŚ DUCHOWY ŻAŁOBNIKA

Śmierć przypomina człowiekowi o jego skończoności. Egzystencja ludzka ma swoje sytuacje graniczne. To one decydują o nieuniknionych zmianach w naszym życiu. Fakt śmierci jest wpisany w nasze życie. Nasza przyszłość naznaczona jest koniecznością straty. Aby życie było pełne, należy zaakceptować perspektywę ludzkiego przemijania i w oparciu o to rozwiązywać problemy związane z sensem życia czy kryzysem duchowym, które mogą wystąpić przy przeżywaniu śmierci bliskiej osoby.¹⁷

Wiele osób w żałobie nie ma „kalendarza, żeby żyć”. Zakończył się bowiem ich etap życia związany ze zmarłym i teraz trzeba rozpocząć na nowo, w innym kontekście programować swój czas. Jest to zadanie trudne, dlatego w niektórych przypadkach, jak zauważa Davidson, ma miejsce „despe-

¹⁵ Por. S. Epsein, *Bereavement from the perspective of cognitive-experiential self-theory*, w: M. Stroebe, W. Stroebe, O. Hansson, *Handbook of bereavement theory, research and intervention*, Cambridge University Press, New York 1993, s. 112-125.

¹⁶ Por. A. T. Beck, *Kognitywne Therapie der Depression*, Weinheim 1992.

¹⁷ Por. R. Marrone, *Dying, mourning, and spirituality: A psychological perspective*, „Death Studies” 1999, 23, s. 496-498.

racja połączona z utratą nadziei”. Desperacja jest ukierunkowana ku przyzwyczajeniu, która jest postrzegana jako „bez znaczenia”. Swoją niemoc osierocony określa w słowach: „życie zamknęło przede mną wszystkie drzwi”, „wewnątrz jestem martwy”. Te wyrażenia świadczą o tendencji do wycofywania się z życia. Ma to miejsce szczególnie wtedy, gdy sens życia opiera się jedynie na „kimś innym”. By uprzędzić to niebezpieczeństwo, należy tak rozwijać sieć relacji, by nie poczuć się zagubionym w świecie, gdy straci się to, co się najbardziej kocha. Egzystencja, której uda się nadać sens, jest egzystencją wzrostu.¹⁸

Śmierć wywołuje także pytania natury religijnej. Po stracie bliskiej osoby, zwłaszcza człowieka młodego, kiedy zrobiono wszystko, aby uratować jego życie, nasuwają się pytania: „Gdzie jest Bóg? Czemu nie wysłuchał naszych prośb?” Bóg niekiedy za to, co się stało, zajmuje miejsce na ławie oskarżonych. Ulega załamaniu pewna wizja wiary. W perspektywie chrześcijańskiej dużą rolę odgrywa spojrzenie na cierpienie w kontekście wartości religijnych. Tu nabiera ono mocy zbawczej: „W krzyżu nie tylko odkupienie dokonano się przez cierpienie, ale samo cierpienie zostało odkupione.”¹⁹

2.5. RELACJE ZE SPOŁECZEŃSTWEM PO STRACIE BLISKICH

Człowiek po stracie bliskiej osoby doświadcza zmiany statusu społecznego. Otoczenie nagle traktuje go inaczej. Zachowuje wobec niego dystans, a nawet całkowicie go unika, ponieważ osierocony wywołuje u nich uczucie bezradności i niepewności. Na skutek tego żałobnik musi sobie radzić nie tylko ze stratą, ale także z doświadczeniem osamotnienia. Ta społeczna izolacja prowadzi do tego, że osoba będąca w żałobie koncentruje się przeważnie na przeszłości, co wzmacnia uczucie odepchnięcia. Nie tylko otoczenie traktuje osieroconego inaczej. On sam zmienia swoją postawę wobec innych. Zajmuje się tak intensywnie śmiercią przyjaciela, że często nie interesuje się światem zewnętrznym, w tym także relacjami międzyludzkimi. Żałobnik nie zbliża się do ludzi, choć właśnie w tej sytuacji bardzo potrzebuje pomocy i wsparcia. Jeżeli otoczenie samo nie postara się o podtrzymanie kontaktów, to osoba będąca w żałobie coraz bardziej się oddala i odbiera otoczenie jako wrogi i wzbudzające strach. W ten sposób utrudnione jest nowe zrozumienie świata i samego siebie.²⁰

¹⁸ Por. A. Pangrazzi, *Il lutto...*, dz. cyt., s. 55-58.

¹⁹ Jan Paweł II, *Salvifici doloris. List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan 1984, nr 19.

²⁰ Por. W. Weiß, *Schmerz im Sterbe- und Trauerprozess eines Menschen*, „Berliner Hefte” 1996, 62, s. 23.

Osierocony na tym etapie winien odkryć, że droga odnowy przebiega przez przemianę. Cierpienie wywołane stratą nie tylko rani, ale może także wspomagać wzrost. Przystosowanie się do nowej sytuacji pomaga odkryć nieznane do tej pory, osobiste możliwości. Jest to widoczne przede wszystkim u tych żałobników, którzy żyli w cieniu zmarłego.

3. POMOC OSOBOM PRZEŻYWAJĄCYM ŻAŁOBĘ

Poradnictwo nie jest potrzebne każdej osobie przeżywającej żałobę. Większość ludzi w tym doświadczeniu radzi sobie bez profesjonalnej pomocy. Są jednak osoby, zwłaszcza znajdujące się w społecznym odizolowaniu, dla których obciążenie przez żałobę jest tak duże, że istnieje niebezpieczeństwo utraty zdrowia, a nawet – w ekstremalnych przypadkach – życia.

W literaturze przedmiotu różnicuje się przebieg żałoby na: normalny, problematyczny i patologiczny. Poradnictwo i terapia są zalecane szczególnie w dwóch ostatnich przypadkach. Żałoba patologiczna stanowi przesadę i wykrzywienie procesu żałoby, który rozciąga się w czasie, w intensywności i przejawach depresyjnego nastroju. Według Volkana całe życie jest tutaj naznaczone poszukiwaniem i tęsknotą za zmarłym, a aktywny udział w życiu jest trwale zablokowany.²¹ Problematyczna żałoba przedstawia subiektywne obciążenie powodujące, że osoba dotknięta żałobą ma trudności, aby zapanować nad swoją sytuacją. Hamujący wpływ żałoby nie jest tak wyraźny, by osoba ta nie mogła podjąć codziennych obowiązków, np. zawodowych. Odczuwa ona jednak komplikacje przebiegu żałoby i domaga się pomocy psychologicznej i towarzyszenia osób najbliższych.

3.1. WSPARCIE PSYCHOLOGICZNE W ŻAŁOBIE

Fleming i Altschul proponują stosowanie w procesach żałoby psychoanalizy. Ich zdaniem mechanizm przeniesienia daje możliwość studiowania regresywnych i integratywnych procesów mających swe źródło w stratach doznanych w dzieciństwie. Można wyraźnie pokazać związek aktualnych uczuć z przeżyciami z dzieciństwa, które stają się wtedy wy-

²¹ Por. V. D. Volkan, D. Josephthal, *The treatment of established pathological mourners*, w: R. V. Frankiel (red.), *Essential papers on object loss*, New York 1994, s. 299-323.

rażniej widoczne. Porównanie obecnej sytuacji z przeszłą może doprowadzić do przekonania, że pacjent ma teraz do dyspozycji więcej możliwości radzenia sobie z problemem żałoby. Także rodzaj i intensywność emocji można porównywać w kontekście wpływu czasu, np. poczucie winy dziecka po śmierci ukochanej osoby w odniesieniu do zasadności tego odczucia w obecnej sytuacji.²²

Zaprzeczenie rzeczywistości występuje, według Fleminga i Altschula, w dwóch formach: 1) w negowaniu znaczenia analityka oraz 2) w próbie przeżywania z nim, jeszcze raz, tego samego doświadczenia żałoby.

Wzrost i zmiany stają się widoczne z chwilą dokonania wglądu w mechanizmy obronne pacjenta.²³ Niektóre procesy w terapii żałoby i reakcje na terapeutę są zrozumiame dopiero wtedy, gdy terapeuta uwzględni, iż pacjent przychodzi niekiedy na terapię z nierealnym i niedającym się spełnić życzeniem oddania mu utraconej osoby. Przyznanie, że terapeuta nie może tego zrobić, stanowi krytyczną fazę w każdej terapii żałoby (Volkan i Josephthal).²⁴

W wypadku żałoby patologicznej można znaleźć charakterystyczne sny i procesy takich snów podczas terapii. Reynolds zauważa, że niektóre sny mogą służyć zatrzymaniu żałoby, ponieważ wywołują strach. Pacjent nie potrafi zrozumieć wszystkich swoich reakcji charakterystycznych dla przeżywania żałoby. Autorka proponuje tutaj postępować bardziej dyrektywnie, zachęcać pacjenta do znalezienia symbolicznego znaczenia obrazów ze snów.²⁵

Terapia w ramach psychologii indywidualnej dzieli się na trzy etapy: 1) poszukiwanie wraz z pacjentem planu terapii; 2) ukazywanie prawidłowych i błędnych etapów w jego życiu; 3) odnajdywanie nowego stylu życia ukierunkowanego na wspólnotę.²⁶

Istotne momenty to przypomnienie i rekonstrukcja oraz przetworzenie „zasadniczych, nierozwiązanych problemów wpływających na styl życia”. Postawa terapeuty waha się od emocjonalnej przychylności i partnerstwa do kontrolowanego dystansu. Opiera się na poszukiwaniu idealnego punk-

²² Por. A. Langenmayr, *Trauerbegleitung: Beratung, Therapie, Fortbildung*, Ruprecht, Göttingen 1999, s. 84.

²³ Por. D. R. Detrich, P. C. Shabad, *The Problem of loss and mourning: Psychoanalytic perspectives*, Madison 1989, s. 9.

²⁴ Por. R. Zuckerman, V. Volkan, *Complicated mourning over a body defect: The making of a living linking object*, w: D. R. Detrich, P. C. Shabad, *The Problem of loss and mourning...*, dz. cyt., s. 257-259.

²⁵ Por. V. D. Volkan, D. Josephthal, *The treatment...*, dz. cyt., s. 299-323.

²⁶ A. Langenmayr, *Trauerbegleitung: Beratung, Therapie...*, dz. cyt., s. 87.

tu, w którym można interweniować głęboko i skutecznie, bez emocjonalnego nacisku.

W przypadku terapii oznacza to, że trzeba wysondować, na tle jakiego rodzaju poczucia niższości występuje strata i jaką funkcję w całej koncepcji osoby przyjmie ona w przyszłości. Terapeuta, poprzez zachętę, powinien pracować nad tym, aby strata nie była interpretowana jako potwierdzenie dotychczasowych niepowodzeń. Cel życia winien być skorygowany pod względem społecznego zaangażowania. Przepracowanie żałoby utrudniają „niedojrzałe postawy” typu: uchylanie się od zadań, angażowanie innych we własną sytuację, pogłębiające się przekonanie, że zmarłego trzeba żałować.²⁷

Z kolei C. G. Jung w pracy nad żałobą odwołuje się do wyobrażeń. Nie traktuje śmierci jako indywidualnego losu, lecz jako część ludzkiego bytu. Pacjent i terapeuta posługują się świadectwami z literatury, mitów i wyobrażeń religijnych, aby śmierć indywidualną przyporządkować do zakresu religijno-filozoficznego. Bolesne, indywidualne doświadczenie jest raczej punktem wyjściowym dla szerszego dojrzwania i własnego rozwoju.²⁸

Terapia żałoby preferowana przez psychologów orientacji humanistycznej obejmuje znane postulatory C. Rogersa, które mówią, że klientowi należy zaoferować możliwie dużą wolną przestrzeń dla jego własnego rozwoju. W ramach tego terapeuta powinien przyjąć go z akceptacją i potraktować z bezwarunkowym poszanowaniem jego wartości. Ważne jest wczucie się w sytuację człowieka przeżywającego żałobę i otwarte wyjście mu naprzeciw. Żałoba będzie postrzegana jako proces wskazany i traktowana jako normalna reakcja występująca przy stracie kogoś bliskiego. Pomoc jest definiowana jako tymczasowe towarzyszenie. Jest ona wskazana szczególnie w kłopotliwych fazach, przy zablokowaniu przebiegu żałoby. Terapia odkrywa możliwości klienta do samodzielnego kontynuowania pracy z żałobą przy wykorzystaniu jego własnego potencjału. Zdaje się na siły samouzdrawienia tkwiące w osobie.²⁹

Terapię specjalną dla przeżywających żałobę rozwinął Volkan.³⁰ Jego regrief therapy przedstawia tzw. terapię ogniskową (Fokelterpie). Od-

²⁷ Por. R. Schmidt, *Trauer um Selbst, um das Ich, um das Wir. Individualpsychologie Überlegungen*, „Zeitschrift für Individualpsychologie” 1987, 12, s. 151-158.

²⁸ Por. H. M. Emrich, *Trauer in der Psychoanalyse*, w: B. Liebsch, J. Rüsen (red.), *Trauer und Geschichte*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2001, s. 150.

²⁹ Por. R. Jerneizig, A. Langenmayer, U. Schubert, *Leitfaden zur Trauertherapie und Trauerberatung*, Ruprecht, Göttingen-Zürich 1994, s. 61-70.

³⁰ Por. V. D. Volkan, D. Josephthal, *The treatment...*, dz. cyt., s. 299-323.

bywa się ona cztery razy w tygodniu przez okres czterech tygodni. Terapia rozpoczyna się od ustalenia, co osoba przeżywająca żałobę przejęła od zmarłego i od czego powinna się, ze względu na swoje dobro, odseparować. Później praca przesuwa się w kierunku tzw. obiektów mostowych (Brückenobjekte). Obiekty te przedstawiają mosty pomiędzy „imperium zmarłego” a żyjącym. Mogą to być przedmioty, z którymi zmarły był szczególnie związany, np. jego okulary, chusteczka itd. Rzeczy te nigdy więcej nie będą używane zgodnie z ich przeznaczeniem. Są zaś troskliwie przechowywane przez żałobnika, żeby w razie potrzeby je wyciągnąć i później znów troskliwie zamknąć. Taki „obiekt mostowy” kładzie się na środku stołu, żeby klienta pobudzić do wspomnień i wyrażenia swoich emocji. Po godzinie terapii terapeuta zabiera obiekt do siebie aż do następnego spotkania. Kontynuuje się to do końca terapii. Terapia ma na celu pokazanie tego, jakie są możliwości pokonania bólu i odłączenia się od zmarłego. Uczy osieroconego, w jaki sposób radzić sobie z rozstaniem i stratą.³¹

3.2. WSKAZANIA DLA WSZYSTKICH TOWARZYSZĄCYCH

Żałoba jest przeżywana w sposób bardzo osobisty. Każdy musi znaleźć swój sposób przepracowania cierpienia, swoją drogę uzdrowienia. Kto chce towarzyszyć w drodze żałoby, nie może wyznaczać, co jest poprawne, a co błędne. Trzeba więc respektować różnorodność reakcji. Chodzi o towarzyszenie w drodze, a nie o natychmiastowe usunięcie bólu. Pomaga ten, kto potrafi dać przestrzeń dla wyrażania się tego, kto cierpi.³²

Trudności w towarzyszeniu w żałobie mogą niekiedy sprawić, że pomagający ucieka się do utartych zwrotów, które nie pomagają: „teraz jest wczęśliwszy w niebie”, „tylko dobrzy umierają młodo”, „bądź mocny ze względu na dzieci”. Takie slogany mogą często zranić, bo nie da się jedynym zdaniem wytłumaczyć zdarzenia, które załamało linię życia człowieka. Nie można też minimalizować cierpienia wywołanego stratą. Blizna pozostaje blizną. Byłoby nierealne chcieć, by tak nie było.³³

Pomagający jest przede wszystkim obecny przy osieroconym i umie słuchać tego, co on mówi. Obecność u boku osoby cierpiącej jest darem, to

³¹ Por. A. Langenmayr, *Trauer und Trauerverarbeitung aus psychologischer Sicht*, w: M. Herzog, *Totengedanken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, s. 36-37.

³² Por. B. Bron, *Verlust, Trauer und Depression. Psychiatrische und anthropologische Aspekte*, „Fundamenta Psychiatrica” 1990, 49, s. 31.

³³ Por. A. Pangrazzi, *Il lutto...*, dz. cyt., s. 122-123.

cicha uwaga, bliskość fizyczna, modlitwa, wspierający gest, uścisk.³⁴ Kontakt z przeżywającym żałobę można realizować na wiele sposobów: wizyta, spacer, telefon. Ważne jest niekiedy napisanie listu. Pozostaje on w pamięci często dłużej niż słowa, bo można go ponownie przeczytać, przypomnieć sobie jego treść.³⁵

Znaczenie terapeutyczne mogą mieć również wspomnienia. Przypominanie sobie osoby kochanej stanowi umocnienie dla żyjących. Wspomnienia pomagają zaczerpnąć sił, a umocnienie, jakie niesie przeszłość, jest potrzebne, by wejść w nieznaną przyszłość. Tu potrzebna jest nadzieja. Jest ona oparciem i bodźcem, by patrzeć przed siebie.

Osobie w żałobie należy pomóc także w dokonaniu konstruktywnych wyborów. Każdy wybór to postępek: kto pomaga wybierać, pozwala, by misterium życia nadal się rozwijało. Ten, kto ma motywacje do wzrostu, zaczyna się zmieniać. Akceptuje ból, nie unika go, bo unikając bólu, unika się wzrostu.³⁶

Odpowiedzialność za towarzyszenie temu, kto jest w żałobie, nie może ograniczyć się jedynie do rodziny, krewnych lub przyjaciół, ale musi zostać podjęta przez całą społeczność.³⁷

* * *

Pomoc osobom obciążonym żałobą jest czasami konieczna. Nie każdy bowiem radzi sobie sam ze stratą kogoś, kto stanowił dla niego cały świat. Niekiedy wystarczy zwykłe towarzyszenie, innym razem ważna jest fachowa pomoc terapeuty. Każda obecność przy osieroconym domaga się podstawowej wiedzy, która jest potrzebna do wsparcia osób przeżywających żal po stracie bliskich. Przydatne w tym względzie może być poznanie reakcji związanych z żałobą, jak i podanie propozycji pomocy.

Ze strony osieroconego istotna jest wola przepracowania żałoby i dążenie do stworzenia nowego projektu życia, w którym znajdzie się miejsce na dalszy jego indywidualny rozwój. Ze strony pomagającego istotne jest zrozumienie cierpienia, jakim dotknięty jest osierocony, oraz sposób umiejętnego towarzyszenia, które wydaje się być najskuteczniejszą pomocą w procesie zaakceptowania nowej rzeczywistości przez żalobnika.

³⁴ Por. P. Kelley, *Trost in der Trauer. Ein Begleitbuch*, Delphi bei Droemer, München 1997, s. 149.

³⁵ Por. M. Specht-Tomann, D. Tropper, *Wir nehmen jetzt Abschied...*, dz. cyt., s. 40.

³⁶ Por. H. Iskenius-Emmler, *Psychologische Aspekte von Tod und Trauer bei Kinder und Jugendlichen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1988, s. 91-95.

³⁷ Por. W. Haunerland, *Das Begräbnis- eine wichtige pastorale Chance?*, „Pastoralblatt“ 2003, 10, s. 302-308.

Mamy nadzieję, że przedstawiony artykuł pomoże w jakimś stopniu zarówno przeżywającym żałobę, jak i pomagającym w nowym świetle popatrzeć na doświadczenie, które w jakiś sposób dotyczy każdego z nas.

Zusammenfassung

Die Hilfe für Trauende ist manchmal notwendig. Denn nicht jeder ist imstande, selbstständig den Verlust von jemand zu verarbeiten, der für ihn sehr wichtig war. Bald reicht ein einfaches Zusammensein mit dem Trauenden, bald ist fachmännische Hilfe des Therapeuten nötig. Jedes Zusammensein mit einem Hinterbliebenen erfordert ein Grundwissen, das bei der Unterstützung der Trauenden vonnöten ist. Nützlich kann in dieser Hinsicht die Kenntnis der Reaktionen sein, die mit der Trauer einhergehen sowie Vorschläge, welche Hilfeleistung man anbieten kann.

Wichtig ist, dass der Hinterbliebene den Willen zeigt, Trauerarbeit zu leisten und einen neuen Lebensentwurf zu schaffen, in dem es einen Spielraum für seine individuelle Entwicklung gibt. Es ist auch wichtig, dass derjenige, der Hilfe leistet, das Leiden versteht, von dem der Hinterbliebene betroffen ist, sowie dass er diesen gekonnt begleitet, was die wirksamste Hilfeleistung im Prozess des Akzeptierens der neuen Wirklichkeit durch den Trauenden scheint.

KS. JAN DZIEDZIC, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Psychologii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT. Prowadzi zajęcia z psychologii ogólnej i psychologii religii. Ostatnio opublikował *Spór o eutanazję* (Kraków 2006).

Ks. WOJCIECH KOWALSKI

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ I JEJ FUNDAMENTY W NAUCZANIU KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Zagadnienie godności osoby ludzkiej jest dziś często podejmowane w dyskusjach filozoficznych, teologicznych, prawniczych, socjologicznych, psychologicznych oraz światopoglądowych. Ten fakt ma swoje wielorakie powody. Do najważniejszych z nich z pewnością należy zaliczyć: po pierwsze, „zwrot antropologiczny”, jaki cechuje nie tylko filozofię ale całą kulturę nowożytną i współczesną; po drugie, negatywne zjawiska, jakie miały i mają miejsce w XX i XXI wieku – takie jak: ludobójstwo, rozmaite systemy totalitarne, handel ludźmi, niewolnictwo. W dyskusjach tych często jest przytaczany Jan Paweł II, gdyż wielokrotnie, najpierw jako Karol Wojtyła, a potem jako papież, zabierał głos na ten właśnie temat. Zadanie, jakie zostało postawione w tym artykule, nie polega jednak na przytaczaniu kolejnych jego wypowiedzi, ale na ukazaniu podstawy, na której są one oparte. Ona bowiem decyduje nie tylko o ich polemicznej doniosłości, ale przede wszystkim o ich merytorycznej prawdziwości. W tym celu najpierw zeprezentowane zostanie samo pojęcie godności. Następnie będzie wskazany jej ontyczny fundament. W końcu zostanie zaprezentowane, jak przejawy godności osobowej i konsekwencje z niej wynikające wiążą się z tym fundamentem. Jako zachętę do tego zadania możemy potraktować słowa Jana Pawła II, który w encyklice *Fides et ratio* pisał:

W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną.¹

1. GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W NAUCZANIU KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Bez cienia wątpliwości można stwierdzić, że centrum antropologicznych i etycznych rozważań Karola Wojtyły, jak i Jana Pawła II stanowi godność osoby ludzkiej. W książce Wojtyły zatytułowanej *Człowiek w polu odpowiedzialności* czytamy:

Godność człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu „wartość” osoby jako takiej: wartość, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą, i o którą człowiek z tej właśnie racji powinien zabiegać.²

Godność jest więc wartością przysługującą człowiekowi z racji jego osobowego bytu, z racji, że człowiek jest „kims”, a nie „czymś”. W odróżnieniu od świata rzeczy, które w swoim bytowaniu i działaniu są uwarunkowane w sposób konieczny,³ człowiek jako podmiot jest bytem autodeterminującym, a przez to domaga się należnych mu praw oraz podlega obowiązkom.

Godność osoby ludzkiej posiada dwa wymiary: naturalny i nadprzyrodzony.⁴ Mówiąc o pierwszym z nich, Wojtyła podkreśla nadrzędną pozycję człowieka w stosunku do całej przyrody. Píše:

Swoją odrębność i wyższość w stosunku do innych stworzeń sprawdza wciąż każdy z osobna człowiek – bez względu na to, jak bardzo czułby się poniżony przez swe braki fizyczne czy duchowe. W tym ostatnim wypadku owa wyższość i naturalna godność osoby potwierdza się niejako przez kontrast. Spraw-

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 83.

² K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Paryż–Lublin 1991, s. 50.

³ H. Piliś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1998, s. 17.

⁴ Por.: J. Wyciśło, *Naturalny i nadprzyrodzony aspekt godności osoby ludzkiej*, w: *Godność osoby ludzkiej*; IV Sympozjum Tarnogórskie, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2003, s. 34-46; T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej, Godność osoby ludzkiej centralną ideą konstytucji pastoralnej*, „Ateneum kapłańskie” 1970, 74, z. 2, s. 185-195; M. Gogacz, *Godność osoby ludzkiej*, „Więź” 1974, nr 6, s. 11-24.

dza ją także cała ludzkość w swoim nieustającym doświadczeniu: w doświadczeniu historii, kultury, techniki, twórczości i produkcji. Skutki działania człowieka w różnych zbiorowościach świadczą o nim. Istota, która wciąż przeobraża przyrodę, podnosząc ją niejako na swój poziom, musi czuć się wyższa od tej przyrody; i musi być od niej wyższa.⁵

Uznawać godność człowieka to znaczy stawiać go wyżej niż wszystko inne, także ponad ludzkie wytwory. Stanowią one jedynie świat środków, którymi posługuje się człowiek, dążąc do właściwego sobie celu.

Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury; żyje natomiast, korzystając z ich pomocy, stale zachowując swoją własną celowość. Ta celowość wiąże się ściśle z prawdą: człowiek jest bowiem istotą rozumną – oraz z dobrem jako właściwym przedmiotem wolnej woli.⁶

W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici; O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* Jan Paweł II pisze:

Pośród wszystkich stworzeń tylko człowiek jest „osobą”, podmiotem świadomym i wolnym, i właśnie dlatego stanowi „ośrodek i szczyt” wszystkiego, co istnieje na ziemi. Osobista godność jest najcenniejszym dobrem człowieka, który dzięki niej przewyższa swoją wartością cały świat materialny.⁷

Osobowa godność jest niezbywalną i niezniszczalną własnością każdego człowieka, opartą na jedności i na niepowtarzalności każdej osoby. Wynika z tego, że jednostki absolutnie nie można sprowadzić do tego, co mogłoby ją unicestwić w anonimowości kolektywu, instytucji, struktury czy systemu. Osoba w swojej indywidualności nie jest numerem, ogniwem łańcucha ani trybem systemu.⁸

Naturalny wymiar godności osoby ludzkiej Wojtyła rozważa także w kategoriach etycznych i aksjologicznych. Owocem tych przemyśleń jest tzw. „norma personalistyczna” leżąca u podstaw relacji człowieka do in-

⁵ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą* (przemówienie wygłoszone w Radio Watykańskim w czasie trwania III sesji Soboru), w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 418.

⁶ Tamże.

⁷ Jan Paweł II, *Christifideles laici; O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1989, nr 37.

⁸ Tamże.

nych ludzi, jak i siebie samego. „Ileż w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tyleż w pamięci, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale musisz liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel.”⁹ Zasięg tej zasady nie podlega żadnym ograniczeniom. Jak pisze Wojtyła – „nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet sam Bóg-Stwórca”¹⁰. Narzędne traktowanie innej osoby jest wykluczone z uwagi na samą naturę osoby, gdyż jest ona podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia. Treść „normy personalistycznej” formułuje Wojtyła także w sposób pozytywny: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹¹. Sformułowanie to ma szereg teoretycznych i praktycznych zastosowań. Wynika z niego, że osoba jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich instytucji i organizacji społecznych. Winna być ona ogniskową życia społecznego w wszelkich jego wymiarach: gospodarczym, ekonomicznym, kulturowym. Godność człowieka przynagla do podjęcia wszelkich wysiłków celem budowania „cywilizacji miłości”. Z godności człowieka wynika absolutna niedopuszczalność jakiegokolwiek dyskryminacji: rasowej, ekonomicznej, kulturalnej, politycznej, wyznaniowej. Jan Paweł II, czyniąc z godności człowieka podstawę społecznego nauczania Kościoła, przypomina, że wszelkie społeczności ludzkie, poczynając od rodziny aż po społeczność państwową i międzynarodową, winny respektować tę niezbywalną wartość. Uczy, że autentyczna demokracja powinna się opierać właśnie na wartości godności człowieka, a jej odrzucenie powoduje przekształcenie się demokracji w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm.¹²

Należy jeszcze dodać, iż mówiąc o godności człowieka, Jan Paweł II głosił integralną koncepcję godności osoby ludzkiej, która ogarnia wszystkie wymiary jej istnienia (duchowy i cielesny). Ma to istotne znaczenie dla wyjaśnienia integralności wszystkich praw, którymi rządzi się społeczność ludzka, praw: politycznych, gospodarczych, społecznych, kulturalnych. Prawa te są bowiem ostatecznie podmiotowymi prawami osoby ludzkiej. Stąd całościowe ujęcie godności osobowej pozwala zrozumieć, dlaczego papież traktuje wymienione prawa jako swoistą emanację prawa naturalnego i funduje je na prawach człowieka.¹³

⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 30.

¹⁰ Tamże, s. 29.

¹¹ Tamże, s. 42.

¹² Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 101; F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 141-142.

¹³ Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, dz. cyt., s. 140.

Godność człowieka ma jednak nie tylko stały, niezbywalny charakter. Jest ona także rzeczywistością dynamiczną. Godność pojęta jako potencjalność aktualizuje się w czynie. „Człowiek w swoim czynie dąży do realizacji swojej godności.”¹⁴ „Wszak w chceniu jakiegokolwiek dobra ludzkie »ja« wychodzi ku wartościowemu przedmiotowi, kiedy zaś chce być dobrym – wówczas to samo podmiotowe »ja« jakby nadaje wartość sobie.”¹⁵ To spełnianie się w czynie pozostaje w związku z istotnym przymiotem ludzkiej osoby – możliwością samostanowienia.¹⁶ Jak pisze Wojtyła: „człowiek jako osoba spełnia się, przerastając samego siebie ku wartościom akceptowanym w prawdzie i urzeczywistnianym dlatego z głębokim poczuciem odpowiedzialności”¹⁷. Tak rozumiana godność rodzi więc powinność jej pełnego urzeczywistnienia. Człowiek, spełniając siebie, winien jednak pamiętać, iż najpełniej spełnia się „poprzez drugich” i żyjąc „dla drugich”. W tym właśnie „najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie”¹⁸.

Natomiast nadprzyrodzony wymiar godności ludzkiej związany jest, zdaniem Jana Pawła II, z faktami: stworzenia, objawienia, wcielenia i odkupienia.

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzęciem pełzającym po ziemi” (Rdz 1, 27).

Ten krótki tekst zawiera, według Jana Pawła II, najbardziej rudymentarne prawdy antropologiczne. Po pierwsze, człowiek jest szczytem całego porządku stworzenia w widzialnej rzeczywistości („Uczyniłeś go niewiele mniejszym od Aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś.” Ps 8, 6). To jemu Bóg zleca panowanie nad Ziemią. Po drugie, szczególnym wymiarem godności ludzkiej jest to, że Bóg wyprowadza człowieka niejako ze swej istoty – że stwarza go na swój obraz i podobieństwo. Przytaczając słowa Księgi

¹⁴ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 51.

¹⁵ Tenże, *Problem teorii moralności*, w: *Nurt zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 238.

¹⁶ B. Niemiec, *Godność człowieka*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 169.

¹⁷ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne w człowieku”*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 441.

¹⁸ Tenże, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 489.

Mądrości, pisze: „Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem własnej wieczności” (Mdr 2, 23). Człowiek nawet po grzechu, poddany śmierci, nie przestaje być obrazem Boga.¹⁹ W encyklice *Centesimus annus* papież zaznacza,

że tym, co stanowi wątek i w pewnym sensie myśl przewodnią (...) całej nauki społecznej Kościoła, jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”. Uczynił go na swój obraz i podobieństwo, obdarzając niezrównaną godnością (...) Istotnie bowiem oprócz praw, które człowiek nabywa własną pracą, istnieją takie, które nie mają związku z żadnym wykonanym przezeń dziełem, lecz wywodzą się z jego zasadniczej godności jako osoby.²⁰

Należy dodać, że według Jana Pawła II człowiek poprzez pracę uczestniczy w dziele Boga, rozwijając i dopełniając Boży akt.²¹ W tym sensie człowieka można nazwać współpracownikiem Boga, a samą pracę traktować jako przejaw podobieństwa do Boga (który pracuje sześć dni, stwarzając świat) i wyraz ludzkiej godności.

Godność osoby ludzkiej znajduje swoje potwierdzenie także w fakcie objawienia. Ów fakt bowiem oznacza nawiązanie kontaktu pomiędzy Bogiem i człowiekiem. To człowiekowi Bóg przekazuje swoje plany i zamierzenia, to z nim zawiera przymierza, to z nim wchodzi w dialog.²² Ten dialog ma swoją kontynuację w fakcie religii.

Nadprzyrodzony aspekt godności człowieka najpełniej zostaje jednak ukazany w fakcie wcielenia i odkupienia człowieka przez Jezusa Chrystusa.

Chrystus jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże zniekształcone przez grzech. W Jego ludzkiej naturze, wolnej od wszelkiego grzechu i wyniesionej w Boskiej Osobie Słowa, natura wspólna wszystkim istotom ludzkim zostaje wyniesiona do najwyższej godności.²³

¹⁹ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, Watykan 1987, s. 259.

²⁰ Tenże, *Centesimus annus*, nr 11.

²¹ „Przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy – i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości. Prawdę tę znajdujemy już na samym początku Pisma Świętego, w Księdze Rodzaju, gdzie samo dzieło stworzenia przedstawione jest na podobieństwo »pracy«, którą Bóg wypełnia w ciągu »sześciu dni«.” Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 25.

²² K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 419.

²³ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 4.

Przemawiając na placu Zwycięstwa w Warszawie w roku 1979, papież powiedział:

Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa.²⁴

Słowa te znajdują swój fundament w Nowym Testamencie. W listach apostoelskich czytamy:

Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy. (...) Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy go takim, jakim jest (1J 3, 1-2).

Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby on był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też obdarzył chwałą (Rz 8, 29).

Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury (2P 1, 4).

Według Jana Pawła II każdy człowiek w Chrystusie odnajduje swoją własną wielkość i godność.²⁵ Poprzez wcielenie Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem.²⁶ To Chrystus jest „otwartą księgą” nauki o człowieku i jego godności,²⁷ a Ewangelia księgą zdumienia nad wielkością

²⁴ Tenże, *Homilia na placu Zwycięstwa w Warszawie*, w: tegoż, *Pielgrzymka do Polski 1979*, Poznań–Warszawa 1979, s. 22.

²⁵ „I dlatego właśnie Chrystus–Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, »objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi«. To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!” Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

²⁶ Tamże, nr 8.

²⁷ „Jezus Chrystus nie przestaje uczyć wielkiej sprawy człowieka. Z wami, dla których Chrystus nie przestaje być wciąż otwartą księgą nauki o człowieku, o jego godności i jego prawach. A zarazem nauki o godności i prawach narodu.” Jan Paweł II, *Homilia na placu Zwycięstwa w Warszawie*, dz. cyt., s. 22.

i godnością człowieka.²⁸ „W Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania”²⁹ – pisał w encyklice *Redemptor hominis*. Racją godności człowieka jest nie tylko samo pochodzenie człowieka od Boga, ale także jego przeznaczenie do uczestnictwa w życiu Bożym. Jak mówił na krakowskich Błoniach: „Człowiek musi posiadać niezwykłą godność, skoro został wezwany do uczestnictwa w życiu Boga samego.”³⁰ Nawiązując do słów św. Pawła: „A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4, 6-7) – papież stwierdza, że to właśnie synostwo Boże stanowi najwyższe powołanie człowieka. W powołaniu tym wyjaśnia się w pełni tajemnica człowieka. W nim pada też odpowiedź na kluczowe pytanie: „co znaczy być człowiekiem i po co być człowiekiem”³¹.

Mówiąc o nadprzyrodzonym wymiarze godności człowieka, nie sposób pominąć faktu odkupieńczej śmierci Zbawiciela – Jezusa Chrystusa. W cytowanej encyklice *Redemptor hominis*, nazywanej niekiedy „manifestem godności człowieka”, Jan Paweł II stwierdza, że człowiek musi wejść samym sobą w Chrystusa i zasymilować w sobie całą rzeczywistość wcielenia i odkupienia.

Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn *Exsultet* z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał”, ażeby on, człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne” (por. J 3, 16).³²

2. PODSTAWY GODNOŚCI LUDZKIEJ

Zamieszczone wyżej cytaty są zaledwie niewielkim fragmentem z całego bogactwa wypowiedzi Jana Pawła II na temat godności osoby ludzkiej. Jak jednak zaznaczono, naszym celem jest nie tyle wskazanie wszelkich

²⁸ „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną.” Tenże, *Redemptor hominis*, nr 10.

²⁹ Tamże, nr 11.

³⁰ Tenże, *Homilia na krakowskich Błoniach*, w: tegoż, *Pielgrzymka do Polski 1979*, dz. cyt., s. 22.

³¹ Tenże, *Z Chrystusem naszą Paschą wszystko jest możliwe. Orędzie wielkanocne*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, 12, nr 4 (131), s. 39.

³² Tenże, *Redemptor hominis*, nr 10.

wymiarów godności człowieka, o których mówił nasz wielki rodak, ale ukazanie korzeni, z których wyrastają. W tym celu powróćmy raz jeszcze do cytowanego wyżej fragmentu książki *Człowiek w polu odpowiedzialności*: „Godność człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu »wartość« osoby jako takiej: wartość, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą, i o którą człowiek z tej właśnie racji powinien zabiegać.”³³ W cytacie tym zwracają naszą uwagę dwa terminy: „osoba” i „wartość”, których eksplikacja ma kluczowe znaczenie dla naszego zagadnienia.

Podając próbę wyjaśnienia rozumienia tych terminów przez Wojtyłę, musimy zauważyć, że jego sposób uprawiania filozofii wiąże się z dwoma nurtami: po pierwsze, z klasyczną, realistyczną filozofią bytu nazywaną często filozofią arystotelesowsko-tomistyczną; po drugie, z filozofią nowożytną w jej personalistycznym, fenomenologiczno-schelerowskim wydaniu. Nie chcąc wdawać się we wszystkie meandry problemu źródeł jego filozoficznego myślenia, przyjmuję, że filozofia Wojtyły ma charakter klasyczny, aczkolwiek jest ona ubogacona nowymi perspektywami doświadczenia bytu, zwłaszcza ludzkiego, odsłoniętymi przez fenomenologię i personalizm.³⁴ Sam Wojtyła pisał, iż w jego antropologicznych badaniach kluczową sprawą pozostaje „kontynuowanie myśli św. Tomasza w tej dziedzinie na tle wielorakich kierunków myśli współczesnej, zwłaszcza fenomenologii”.³⁵ Natomiast w swoim głównym filozoficznym dziele *Osoba i czyn*, pisząc na temat jednego z kluczowych pojęć – *actus humanus* – stwierdza:

Wyraz *actus humanus* w tradycji filozoficznej Zachodu zakłada ponadto określoną interpretację czynu, taką mianowicie, jaka została wypracowana na gruncie filozofii Arystotelesa w starożytności, a św. Tomasza z Akwinu w średniowieczu. Jest to interpretacja realistyczna i obiektywistyczna, a zarazem metafizyczna. Wynika ona z całej koncepcji bytu, bezpośrednio zaś z koncepcji *potentia-actus* (...) Zakłada ją próba, którą podejmujemy w niniejszym studium. Nie tylko rejestrujemy na początku filozoficzną interpretację czynu właściwą

³³ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 50.

³⁴ Por.: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą; Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 127-134; R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 115-128 („Tęgo zadania podejmuje się Wojtyła w swoich głównych dziełach; będą one próbą rozwijania filozofii na podstawie doświadczenia – przy użyciu metody fenomenologicznej i w świetle myśli św. Tomasza z Akwinu”; tamże, s. 128).

³⁵ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia, w: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 423.

dla arystotelizmu i tomizmu, ale zamierzamy w dalszym ciągu rozwijać ją i nasświetlać w szeregu aspektów.³⁶

Dlatego będziemy traktować antropologię Wojtyły jako twórcze rozwinięcie interpretacji arystotelesowsko-tomistycznej.

Patrząc z tej właśnie perspektywy na filozoficzną antropologię Wojtyły, należy zauważyć, że – podobnie jak św. Tomasz – jej punktem wyjścia czyni on Boecjuszowe określenie osoby: „indywidualna substancja natury rozumnej” (*individua substantia rationalis naturae*).³⁷ Jak wiemy, pojęcie osoby ma swoją wielowiekową historię. Historia ta obejmuje pracę teologów czasów patrystycznych zmierzającą między innymi do wyjaśnienia tajemnicy unii hipostatycznej dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w jednej Osobie Jezusa Chrystusa. W tę pracę wpisuje się zarówno podane przez Boecjusza określenie osoby, jak i znaczenie, jakie nadał mu Akwinata. Dla św. Tomasza bowiem sama dusza ludzka jest substancją niepełną pod względem gatunku (*incompleta in ratione speciei tantum*), ale w odróżnieniu od innych form materialnych jest ona substancją pełną pod względem substancjalnym – formą samoistną (*in ratione substantialitatis*).³⁸ Znaczy to, że zawierając w sobie akt istnienia, może bytować bez materii jako substancja duchowa. Stanowiąc jednak jedynie „część” – obok ciała – gatunku ludzkiego, pozostaje substancją niepełną. Natomiast substancją pełną natury rozumnej jest osoba ludzka. Takie rozumienie osoby miało kapitalne znaczenie dla wspomnianych teologicznych dyskusji, gdyż jedno istnienie osobowe w Chrystusie aktualizowało dwie natury, pozostając do nich w stosunku aktu do możliwości. Wracając jednak do antropologii, powiemy, że takie rozumienie osoby przez św. Tomasza implikuje nie tylko substancjalną jedność całego bytu ludzkiego – ciała i duszy. Implikuje także fakt, że akt istnienia jest zarazem podstawową doskonałością bytu osobowego, powodem jego jednostkowości i odrębności od innych bytów. Ów akt przynależący do duszy sprawia, że dusza, „formując”, czy może lepiej „informując” ciało, udziela mu zarazem tego aktu, czyli czyni je istniejącym. Podobnie, zdaniem Wojtyły, „osoba ludzka jest jednością substancjalną, a w jeszcze większym stopniu jednością egzystencjalną, człowiek jako jedność psycho-fizyczna istnieje bowiem dzięki jednemu akto-

³⁶ Tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 29-31.

³⁷ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 24.

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 75, a. 2 („Nie każda substancja jednostkowa jest hipostazą lub osobą, lecz tylko taka, która posiada pełną naturę gatunku. Stąd to za hipostazę lub za osobę nie mogą uchodzić ani ręka, ani noga, ani też dusza, która jest częścią gatunku człowiek”; tamże, I, q. 75, a. 4).

wi istnienia. A jest to osobowy akt istnienia.”³⁹ Jak pisał w *Rozważaniach o istocie człowieka*:

duśa ludzka jest bytem substancjalnym – znaczy to, że posiada samoistność, sama jest sobie podmiotem swego istnienia i działania, i owszem – stanowi takż podmiot istnienia i działania dla pewnych sił czy też władz, które z niej wypływają jako przypadłości, którymi posługuje się w swoim działaniu; będą to władze duchowe rozumu i woli, prócz tego władze życia zmysłowego i wegetatywnego.⁴⁰

Dla Wojtyły osobą może być tylko byt duchowy, gdyż tylko na kanwie duchowości można pojąć świadomość (zwłaszcza samoświadomość) i wolność. To dzięki tym przejawom życia osobowego człowiek jest nie tylko egzemplarzem ludzkiego gatunku, ale przede wszystkim niepowtarzalną duchową treścią właściwą jednostce, której to treści nie da się przypisać innemu „ja”, którą sobie uświadamia, za którą jest odpowiedzialny. Oczywiście w skład ludzkiej osoby wchodzi także jednostkowy ustrój, organizm, o tyle, „o ile uczestniczy w życiu i fakcie osoby, o ile jest wewnętrznie ożywiony i przenikany ową wewnętrzną niepowtarzalną treścią ludzkiego ducha, który w nim i z nim razem stanowi ludzką osobę”.⁴¹

W tym miejscu należy jeszcze dodać, że dla Wojtyły ani samo pojęcie natury rozumnej, ani jej indywidualność nie oddają jeszcze w pełni specyfiki bytu osobowego. Osoba bowiem to nie tylko konkretność, to także jedyność i niepowtarzalność. Osoba to „ktoś” w przeciwieństwie do „coś”.⁴² Ponadto osoba to byt nie statyczny, ale dynamiczny. To *suppositum* – podmiot, byt realnie działający.⁴³ Tu, także nawiązując do św. Tomasza, K. Wojtyła pisze:

zdynamiczowanie tego bytu przez istnienie (*esse*), a w konsekwencji też cały wtórny jego dynamizm wyrażający się w *operari* (działanie, dzianie się) wskazuje na tę samą inność [od świata rzeczy – przyp. WK]. Istnienie i działanie osoby podlegają zasadzie metafizycznej analogii (analogia bytu), ale równocześnie też przez nią tłumaczą się i wyodrębniają. Osoba, człowiek jako osoba, to jest *suppositum*, to jest podmiot istnienia i działania – z tym jednak, że istnienie

³⁹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 78-79.

⁴¹ Tamże, s. 96-97.

⁴² Tenże, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 123.

⁴³ Tamże, s. 122.

(*esse*) jemu właściwe jest osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury.⁴⁴

Ów dynamizm ma zróżnicowany charakter. Nasz autor mówi tu o tym, co „dzieje się” w podmiocie, i wyodrębnia to od „działania” podmiotu – czyli czynu. Tylko w czynie zachodzi sprawczość osobowa. Tylko tu występuje ów moment, który wyróżnia dynamizm osobowy – a momentem tym jest samostanowienie.⁴⁵ Wyjaśniając Tomaszowy zwrot „*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*”, Wojtyła mówi, że samostanowienie ujawnia właściwą dla osoby strukturę samo-posiadania oraz samo-panowania. Bycie panem siebie – *sui iuris* – suponuje nieprzekazywalność, *incommunicabilis alteri*. Nikt przecież nie może za mnie chcieć, podstawić swojego aktu woli za mój.⁴⁶

Ukazawszy arystotelesowsko-tomistyczne korzenie personalizmu Wojtyły, nie sposób nie wspomnieć tego, co jest nowością jego antropologii, co czyni ją nieredukowalną do tamtej koncepcji. Tym *novum* jest rozwinięcie przez Wojtyłę podmiotowości przeżyciowej. Wojtyła zaznacza, że dla Akwinaty osoba jest podmiotem istnienia i działania, że posiada naturę rozumną zdolną do aktów świadomości i samoświadomości.

Jednakże – pisze nasz autor – św. Tomasz przede wszystkim ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości. Natomiast na analizę świadomości i samoświadomości – co przede wszystkim zajęło filozofię i psychologię nowożytną – jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości. W każdym razie ten sposób widzenia sprawia, że to, w czym się najbardziej uwidacznia podmiotowość osoby, zostało ukazane w sposób wyłącznie albo prawie wyłącznie przedmiotowy. (...) Dlatego widzimy u św. Tomasza osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno tam mówić o przeżyciach osoby.⁴⁷

Temu właśnie brakowi Wojtyła stara się zaradzić w swojej filozofii przez szerszą eksplikację ludzkiego czynu.⁴⁸ Należy jednak zaznaczyć, że anali-

⁴⁴ Tamże, s. 123.

⁴⁵ Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 425.

⁴⁶ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁷ Tenże, *Personalizm tomistyczny*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 436.

⁴⁸ „Człowiek jest niewątpliwie nade wszystko podmiotem swego istnienia i działania, jest tym podmiotem jako byt określonej natury, co ma swe konsekwencje właśnie w działaniu. Ów podmiot istnienia i działania, jakim jest człowiek, tradycyjna ontologia określa mianem *suppositum*. Możemy powiedzieć, iż wyraz *suppositum* służy do na wskroś przedmiotowego oznaczenia podmiotu, abstrahując od aspektu przeżycia,

za przeżycia własnej podmiotowości nie może być, zdaniem Wojtyły, odebrana od samego podmiotu. Wówczas bowiem owo przeżycie nie przedstawiałoby nic innego, jak tylko treść świadomości.

Jest przeto sprawą zasadniczej wagi ów refleksyjny zwrot świadomości do realnego podmiotu celem jego współ-konstituowania poprzez własny wymiar. W ten sposób „ja” jest realnym podmiotem przeżywającym swoją podmiotowość, czyli ukonstytuowanym równocześnie w wymiarze świadomości

– czytamy w *Osobie i czynie*.⁴⁹

Przejdźmy teraz do terminu „wartość”. Pisaliśmy już, że dla omawianego autora „godność człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu „wartość” osoby jako takiej⁵⁰. Zatem wartość osoby to jej podstawowa właściwość, to jakość. Tak rozumiana wartość jest związana z bytem. Posiada więc realistyczny i obiektywny charakter. Wartość jest jednak nie tylko jakością bytu, ale również przedmiotem osobowych, intencjonalnych aktów poznawczo-pożądarkowych. Wartość jest dobrem realnie istniejącym, które poznane wzbudza nasze pożądanie. Jako dobro jest celem naszych dążeń. Tak pojmuje to Wojtyła, gdy pisze, że „akt woli jest skierowaniem czynnym podmiotu, tj. władzy, w stronę przedmiotu, czyli wartości, która jest chcia- na jako cel i w ten sposób stanowi też przedmiot dążenia”⁵¹.

Ów realistyczny i obiektywny charakter wartości u Wojtyły objawia się także w krytycznej analizie wartości w rozumieniu Kanta i Schelera. Dla tego drugiego wartość jest jedynie „przedmiotem doświadczalnie uchwytnego przeżycia”⁵². M. Scheler, wyróżniając dwa niesprowadzalne do siebie porządki: porządek rzeczy (bytów) i porządek wartości, związał fakty etyczne jedynie z porządkiem wartości, i stąd badał je jako treści odnośnych przeżyć.⁵³ Podkreślając w ten sposób wagę czynnika podmioto-

a zwłaszcza od przeżycia tej podmiotowości, w którym ów podmiot dany jest samemu sobie jako własne »ja«. Wyraz *suppositum* abstrahuje zatem od aspektu świadomości, dzięki której konkretny człowiek – przedmiot będący podmiotem – przeżywa siebie jako podmiot, przeżywa więc swoją podmiotowość, i to przeżycie daje mu podstawę do określenia siebie za pomocą zaimka »ja«. Wiadomo, że jest to zaimek osobowy, »ja« wskazuje zawsze na konkretną osobę.” K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 93.

⁴⁹ Tamże, s. 94.

⁵⁰ Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 50.

⁵¹ Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 427.

⁵² Tenże, *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006, s. 24.

⁵³ Tamże.

wego, jednocześnie zrezygnował z realnej, przedmiotowej strony wartości, gubiąc tym samym właściwy akt etyczny.⁵⁴ To bowiem, co nazywał on przeżyciem etycznym, znajduje się w całości poza etycznym aktem, poza realizacją wartości etycznej w osobie.⁵⁵ Podobnie wcześniej postąpił Kant. Czyniąc powinność wyłączną treścią aktu etycznego, także odrzucił realną, przedmiotową stronę wartości. Według Kanta „dobra, wartości przedmiotowe, nie mogą oddziaływać na człowieka, jeśli jego czyn ma mieć prawdziwą wartość etyczną” – pisze Wojtyła.⁵⁶ Wartości bowiem przynależą do noumenalnej głębi osoby, wobec czego nie można ich utożsamiać z jakkolwiek empiryczną ani też przez żadną tego rodzaju wartość osiągnąć. Jeśli czystą powinność mamy przeżywać jako właściwą treść etyczną, wówczas – według Kanta – musimy stronić od przedmiotowej wartości. „Tymczasem – twierdzi Wojtyła – mamy świadomość opartą na doświadczeniu, że wartość i powinność bynajmniej nie wykluczają się wzajemnie we właściwym przeżyciu etycznym, ale właśnie dopełniają się i tworzą swoistą nierozkładalną jedność tego przeżycia.”⁵⁷

Dodajmy jeszcze, że zdaniem Wojtyły wartość osoby należy odróżnić od wartości, które tkwią w osobie. Wartość osoby „związana jest z całym bytem osoby”⁵⁸. Natomiast wartości, które tkwią w osobie, wrodzone lub nabyte, łączą się ze złożoną strukturą bytu ludzkiego i przynależą „określonej naturze ujednostkowionej na swój sposób”⁵⁹.

Podsumowując to, co zostało powiedziane w tym punkcie, musimy stwierdzić, że dla Wojtyły godność człowieka, będąc podstawową wartością, opiera się na naczelnej doskonałości jego bytu, jakim jest osobowy akt istnienia. To on zapewnia jej realistyczny i obiektywny charakter. To on jest źródłem dynamizmu ludzkiego ukierunkowanego na zachowanie i pomnożenie osobowego istnienia. To w nim partycypują inne wartości osobowe.

⁵⁴ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 65; K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁵ „Stanowi ono o tyle tylko przeżycie etyczne – pisze Wojtyła – że przedmiotem intencji emocjonalnej jest w nim wartość etyczna.” K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁶ Tamże, s. 49.

⁵⁷ Tamże, s. 58.

⁵⁸ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁹ Tamże, s. 109.

3. PRZEJAWY I KONSEKWENCJE OSOBOWEJ GODNOŚCI CZŁOWIEKA NA TLE ICH FUNDAMENTU

Na tle tak przedstawionego fundamentu godności człowieka spróbujmy zobaczyć, jak wiążą się z tym fundamentem wszelkie przejawy godności osoby ludzkiej, o których była mowa w pierwszym punkcie. Zobaczmy także, jak wszelkie konsekwencje, jakie wynikają z tej godności, znajdują w nim swoje umocowanie.

Po pierwsze, na tym fundamencie opiera się wyniesienie człowieka ponad świat przyrody. Transcendencja otaczającego nas świata dokonująca się w aktach poznania, miłości i wolności wskazuje, poprzez bytową strukturę tych aktów, na strukturę podmiotu emanującego te akty.⁶⁰ Działanie ludzkie nie jest bowiem, jak działanie innych bytów, całkowicie zdeteterminowane naturą, a to dlatego, że jego źródło ma nie tylko materialny charakter.

Analiza różnych przejawów ludzkiego życia – pisze Wojtyła – ukazuje nam, że ów pierwiastek zasadniczy, ożywiający człowieka, stanowiący pierwsze źródło i pierwszą zasadę wszystkich jego aktów, nie da się bez reszty sprowadzić do energii życiowych i sił złożonych w samej materii ludzkiego organizmu. (...) gdy zwrócimy się do dokładnej analizy treści ludzkich przeżyć, stwierdzimy ponad wszelką wątpliwość obecność jakiegoś pierwiastka pozamaterialnego u źródła tych przeżyć.⁶¹

Ów niematerialny pierwiastek to dusza. To ona warunkuje osobowy sposób istnienia człowieka. Osobą bowiem – jak było to już powiedziane – może być, według Wojtyły, tylko byt duchowy, gdyż tylko na kanwie duchowości można pojąć świadomość i wolność. Ta dusza, będąc bytem substancjalnym, a więc posiadającym samoistność (*est per se*), będąca podmiotem swego istnienia i działania, stanowiąca zasadę życia, wynosi człowieka ponad świat przyrody.

Tak jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy oderwać duchowości od osoby. Na to zdaje się wskazywać doświadczenie. I dlatego też, kiedy mowa o „naturze duchowej” (*natura rationalis*), można przyjąć to pojęcie o tyle, o ile wskazuje ono na pewną stałość czy też substancjalność bytu duchowego. Przejawów duchowości w człowieku nie sposób pojąć ani

⁶⁰ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 418.

⁶¹ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, dz. cyt., s. 73.

wyjaśnić bez owej stałości oraz substancjalności pierwiastka duchowego w nim. Jednakże sam sposób bytowania oraz działania, który temu pierwiastkowi jest właściwy – albo też: który pierwiastek ten wyzwała w człowieku – nie jest sposobem bytowania oraz działania właściwym samej naturze, jak to już wykazaliśmy, ale jest to sposób bytowania i działania właściwy osobie. Zachodzi tu jakaś granica analogii. Osoba jest tylko w części i pod pewnym względem (mianowicie pod względem substancjalności) sprowadzalna do natury. W całości i co do swej najgłębszej istoty – pozostaje niesprowadzalna. Wolność bowiem, która właściwa jest osobie, nie może być sprowadzona do konieczności właściwej naturze.⁶²

To wyniesienie jest jeszcze bardziej widoczne przez fakt bytowej niezależności duszy od ciała. Skoro ona, jako substancja duchowa, posiada akt istnienia, którego udziela ciału,⁶³ to znaczy, że jej istnienie jest ostatecznie niezależne od istnienia ciała. Tak więc w porównaniu z innymi bytami, które swoje istnienie otrzymują niejako na skutek złożenia materii i formy, osobowy byt ludzki, zawdzięczając swe istnienie duchowej duszy, zdolny jest do transcendowania materialnych ograniczeń poprzez duchowe akty poznania, wolności i miłości. Zdolny jest także do istnienia po śmierci ciała. „Nieśmiertelność duchowej duszy – pisze Wojtyła – zakłada zachowanie nienaruszonej i tożsamej indywidualnej formy (...) po rozkładzie materialnego organizmu ludzkiego.”⁶⁴

Dodajmy, że takie pojmowanie bytu osobowego nie narusza, ale funduje integralność godności osoby ludzkiej. Dusza bowiem, jak pisaliśmy, formując ciało, jednocześnie udziela mu swego istnienia, przez co osoba ludzka zachowuje zarówno jedność egzystencjalną, jak i substancjalną.

Po drugie, na tym fundamencie opiera się wyniesienie człowieka ponad społeczność. „Zbiór ten, który możemy nazwać społeczeństwem, społecznością, grupą itp. nie posiada sam w sobie bytu substancjalnego” – twierdzi Wojtyła.⁶⁵ To osoba ludzka jest bytem substancjalnym. Natomiast

⁶² Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 224-225.

⁶³ „W koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej każda forma substancjalna jest w szerokim znaczeniu niematerialna, każda forma – dusza umożliwiająca życie zmysłowe jest psychiczna (np. dusza zwierzęca), ale tylko i wyłącznie dusza ludzka – będąc formą, mogącą istnieć jako coś, co istnieje (*ut quid*), a nie tylko jako coś, przez co coś istnieje (*ut quo*), będąc więc formą samoistną – jest nie tylko w szerokim znaczeniu niematerialna, lecz jest duchowa; jest substancją duchową.” S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75, w: Święty Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 17.

⁶⁴ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, dz. cyt., s. 83.

⁶⁵ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota, w: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 403.

społeczność, łącząca ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoje osobowe potencjalności, jest jedynie bytem relacyjnym (wśród stopni bytów najniższym). To społeczność istnieje dzięki jednostkom, a nie na odwrót. I choć konstituowanie się konkretnego „ja” dokonuje się w sposób szczególny przez działanie i bytowanie we wspólnocie społecznej, to nie chodzi tu „o konstituowanie się – jak pisze nasz autor – w znaczeniu metafizycznym, gdyż w tym sensie każde »ja« jest ukonstytuowane we własnym *suppositum*”.⁶⁶

Trzeba jeszcze zauważyć, że według Wojtyły „relacja wielu »ja« do dobra wspólnego zdaje się stanowić rdzeń wspólnoty społecznej”⁶⁷. Wojtyła, mówiąc jednak o dobru wspólnym, podkreśla, że pojmowanie tego dobra jedynie jako dobra wspólnoty zawiera w sobie poważną jednostronność. Owszem, cel wspólnego działania rozumiany czysto przedmiotowo ma w sobie coś z dobra wspólnego, ale tego dobra w pełni nie stanowi. Jak zauważa nasz autor, dobra wspólnego nie można pojąć, nie biorąc równocześnie pod uwagę momentu podmiotowego, tj. działających osób.⁶⁸ Dobro wspólne musi wyzwalać w działających osobach prawdziwe uczestnictwo, poprzez które osoba „działając wspólnie z innymi, może spełniać autentyczne czyny i może poprzez te czyny spełniać siebie”.⁶⁹ Człowiek, prawdziwie uczestnicząc w rozmaitych wspólnotach, wybiera to, co inni wybierają, ponieważ jest to jednocześnie jego własne dobro, służące spełnieniu jego własnej osoby.⁷⁰ Stąd nie liczba osób angażująca się w dane działanie stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale jego „gruntowność”.

Widzimy tutaj wyraźnie, że dla Wojtyły wartość osoby jest wyższa od dobra wspólnego.⁷¹ Realizacja bowiem dobra wspólnego nie może przekreślać samostanowienia. Zawsze opowiedzenie się za pewnym dobrem, które jest dobrem wspólnym, wymaga uprzednio przyjęcia tego dobra jako dobra własnego osoby związanej ze wspólnotą. Wymaga aktu afirmacji ze strony każdego wolnego i świadomego człowieka.⁷² Jak czytamy w *Osobie i czynie*:

⁶⁶ Tamże, s. 404.

⁶⁷ Tamże, s. 403.

⁶⁸ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 320-321.

⁶⁹ Tamże, s. 321.

⁷⁰ We wspólnocie tej mamy do czynienia z prawdziwym współdziałaniem poszczególnych jednostek ją stanowiących, „gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że wybierają inni, widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogeną.” Tamże, s. 311.

⁷¹ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 286.

⁷² E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie*, „Więź” 1979, 22, nr 2-3 (250-251), s. 58.

Skoro bowiem człowiek, działając we wspólnocie z innymi, może na tej zasadzie urzeczywistniać siebie, zatem z jednej strony każdy powinien się zdobywać na takie uczestnictwo, które w działaniu „wspólnie z innymi” pozwoli mu zrealizować wartość personalistyczną własnego czynu, z drugiej zaś strony wszelka wspólnota działania czy też wszelkie ludzkie współdziałanie winny kształtować się w taki sposób, aby osoba znajdująca się w ich orbicie mogła przez uczestnictwo urzeczywistniać siebie.⁷³

Po trzecie, na tym fundamentie oparte jest także rozróżnienie godności osobowej – jako wartości niezbywalnej, przysługującej wszystkim ludziom w równym stopniu oraz godności osobowościowej – która podlega zmianom, która różnicuje ludzi. Rozróżnienie to, dokonane przez Rodzińskiego,⁷⁴ znakomicie oddaje to, co pisze Wojtyła. W jego wypowiedziach odnajdujemy bowiem, z jednej strony, stwierdzenia mówiące, że „pierwszą zasadą jest niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej, bez względu na jej pochodzenie rasowe, etniczne, kulturowe, narodowe czy też jej wierzenia religijne”⁷⁵, z drugiej zaś, że „człowiek w swoim czynie dąży do realizacji swojej godności”⁷⁶. Godność osobowa, dla Wojtyły, ma dlatego niezbywalny charakter, gdyż oparta jest o substancjalny, tożsamościowy wymiar człowieka, o osobowy akt istnienia, który nie może być ani powiększony, ani pomniejszony, ani nawet – jak pisaliśmy – utracony w wyniku śmierci. Natomiast osobowościowy wymiar może ulegać i ulega zmianom.

Podjmując analizę ludzkiego dynamizmu, Wojtyła stwierdza, że „*suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie”⁷⁷. Do niego musimy odnieść wszelkie stawanie się zachodzące w obrębie podmiotu, gdyż „stawać się” to tyle co „zaczynać istnieć”. Pierwsze zdynamizowanie bytu następuje więc przez jego zaistnienie – *fieri*. Natomiast każde dalsze zdynamizowanie przez *operari*, choć nie przynosi zaistnienia w sensie podsta-

⁷³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 312.

⁷⁴ A. Rodziński, *O dwójakiej jedności człowieka*, w: *Być człowiekiem*, Poznań 1974, s. 109. Można w tym rozróżnieniu dopatrywać się innego rozróżnienia – dokonanego przez V. E. Frankla – na godność osobową i osobistą. Ta pierwsza wspólna jest wszystkim ludziom. Ta druga natomiast utożsamia się z dumą, z oceną wartości człowieka jako osoby. Zob. H. Piliś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1998, s. 11.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Oreędzie na XXII Światowy dzień pokoju; Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*, nr 3.

⁷⁶ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 51; por. z innymi wypowiedziami cytowanymi w pierwszym punkcie dotyczącymi dynamizmu godności.

⁷⁷ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 144.

wowym, to jednak sprawia, że coś zaczyna istnieć w istniejącym podmiocie. Zaistnienie takie w kategoriach metafizycznych jest przypadłościowe w stosunku do pierwotnego, które konstytuuje substancję.⁷⁸

Człowiek, który substancjalnie zaistniał – pisze Wojtyła – poprzez wszystko, co czyni, a także wszystko, co się w nim dzieje – poprzez obie postaci właściwego sobie dynamizmu – równocześnie staje się coraz bardziej „jakimś”, a nawet poniekąd coraz bardziej „kims”.⁷⁹

Stawanie to jest oczywiście wielorako zróżnicowane, gdyż obejmuje rozmaite potencjalności ludzkiego bytu: jego sferę somatyczną i duchową.

Wyjaśniając owo stawanie się, omawiany przez nas autor odwołuje się do Arystotelesowskiej i Tomaszowej koncepcji aktu i możliwości.⁸⁰ „Dynamiczność podmiotu – pisze – wypływa z jego potencjalności, polega ona bowiem na dysponowaniu pewnymi siłami, które w nim tkwią.”⁸¹ W ten sposób osoba, spełniając rozmaite czyny, nie tylko zdobywa, realizuje rozmaite dobra – wartości zewnętrzne w stosunku do niej. Przez owe czyny realizuje samą siebie, stanowi o sobie, jest twórcą samej siebie.⁸² Staje się coraz bardziej (lub mniej) „kims”, czyli pomnaża (lub umniejsza) swoją osobowościową wartość. Nie należy jednak zapominać, jak twierdzi Wojtyła, że skoro „*operari sequitur esse*” – zatem osoba i jej wartość [godność – przyp. WK] jest wcześniejsza od wartości czynu i w stosunku do niej podstawowa⁸³. Dlatego też wartość osobowościowa jest zakorzeniona w wartości osobowej, a jej istnienie partycypuje w istnieniu substancjalnym jako przypadłość. Są to więc wartości, które tkwią w osobie.

Do tego, co zostało powiedziane, należy dodać jeszcze dwie sprawy. Pierwszą, że wartości osobowościowe jako realnie istniejące mają także realny i obiektywny charakter. Drugą, iż władze człowieka natury duchowej – rozum i wola – także cechują się potencjalnością. I tak jak władzę rozumu aktualizuje prawda, tak władzę woli dobro. Władzom tym zawdzięczamy nie tylko istotny dynamizm czynów, ale także ich profil osobowy, poprzez który ujawnia się transcendencja osoby w czynie.⁸⁴

⁷⁸ Tamże, s. 144.

⁷⁹ Tamże, s. 144-145.

⁸⁰ „W świetle całej arystotelesowskiej czy też tomistycznej koncepcji bytu dla wyrażenia *actus* znamienne jest zawsze ściśle sprzęgnięcie z odpowiednią *potentia*.” Tamże, s. 74.

⁸¹ Tamże, s. 134.

⁸² Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 427-428.

⁸³ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 305.

⁸⁴ Tamże, s. 226.

Po czwarte, do tego samego fundamentu musimy się odwołać, gdy mówimy o godności w kategoriach etycznych i aksjologicznych. Skoro wszystkie osoby, w tym także moja własna, są obdarzone szczególną godnością-wartością, to domagają się właściwego ich traktowania. Mówi o tym norma personalistyczna. Aby mój czyn był czynem dobrym, nie wystarczy, by był rozumny i wolny. Potrzeba przede wszystkim, aby był zgodny z godnością osoby-sprawcy.

Norma personalistyczna jest to taka naczelną zasadą ludzkich czynów, wedle której całe działanie człowieka w jakiegokolwiek dziedzinie musi być dorównane do podstawowej w działaniu ludzkim relacji „do osoby”. Relacja ta w każdym działaniu ludzkim realnie jest zawarta, bez względu na to, jak bardzo to działanie w swojej podmiotowej treści mogłoby wydawać się rzeczowe. Cała wrażliwość moralna polega na odsłanianiu w czynach momentu osobowego jako momentu czysto ludzkiego, który poprzez wszystkie „czysto rzeczowe” sploty treści naszego działania stale się przebija i uwydatnia.⁸⁵

Według Wojtyły człowiek, spełniając czyny, ostatecznie spełnia siebie – staje się „kims” i „jakimś”. To spełnienie dokonuje się zarówno na polu ontologicznym, jak i moralnym. Człowiek przez swoje czyny, przez działanie świadome staje się dobrym lub złym w znaczeniu moralnym. Moralność jest więc rzeczywistością, „która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą”.⁸⁶ Skoro czyn jest moralnie dobry, gdy jest zgodny z normą moralności, to kluczowym problemem, jaki jawi się w tym miejscu, jest pytanie o związek normy moralności z godnością osoby ludzkiej. Andrzej Szostek ów związek w filozofii Wojtyły widzi w następujący sposób: „istotną dla człowieka jest struktura osobowa i ona to stanowi ontyczną podstawę jego godności. (...) Dobre dla człowieka (godne człowieka) jest to, co tę strukturę umacnia i doskonali; złe – co ją niszczy lub ignoruje.”⁸⁷ Moralnie dobre jest więc to, co przyczynia się do zachowania i rozwoju osobowego istnienia. W ten sposób norma moralności pozostaje ściśle powiązana z człowiekiem jako osobą. Moralność jako rzeczywistość aksjologiczna zakorzeniona jest bowiem w rzeczywistości ontologicznej człowieka.⁸⁸ Dlatego możemy powiedzieć, że godność osoby ludzkiej jest podstawą normy moralności.

⁸⁵ Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 86.

⁸⁶ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 147, 151.

⁸⁷ A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 39.

⁸⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 196 („Osoba jako »ktoś« obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro”; tamże, s. 198).

Na tym tle możemy we właściwy sposób zinterpretować sens normy personalistycznej. Skoro bowiem dobro moralne realizuje się w aktach afirmacji osoby dla niej samej, to moralność winna odnosić się do pola powinności afirmowania osób przez osoby. W ten sposób osoba nigdy nie może być środkiem, ale zawsze celem. Uwzględniając klasyczny podział dóbr na *utile*, *delectabile* i *honestum*, powiemy, że tylko osoba stanowi dobro godziwe. Z tej racji także miłość, o której mówi Wojtyła w pozytywnym sformułowaniu normy personalistycznej, jest właściwym odniesieniem do osoby, gdyż jest ona afirmacją dobra osoby i pragnieniem dobra osoby. „»Nie pragnę ciebie jako dobra«, ale: »Pragnę twego dobra«, »Pragnę tego, co jest dobrem dla ciebie«” – taki jest sens miłości zyczliwej, *amor benevolentiae*.⁸⁹

W tym miejscu możemy jeszcze dopowiedzieć, że aczkolwiek norma personalistyczna przytaczana przez Wojtyłę nie odbiega w swym sformułowaniu od jej Kantowskiego pierwowzoru, to jednak na tle fundamentu, o którym mówimy, nabiera nowego znaczenia. Kant bowiem, uznając byt sam w sobie za niepoznawalny, musiał złączyć sferę wartości nie ze sferą bytu, ale ze sferą powinności. (Po tej linii idzie także oddzielenie przez Schelera wartości od dobra.) Dlatego wartość w ujęciu Kanta pozostaje jedynie korelatem intencjonalnego aktu woli.⁹⁰ Natomiast Wojtyła, wiążąc wartość z bytem, nadał jej realistyczny i obiektywny charakter.⁹¹ Stąd Wojtyła pisze o przejściu od wartości do powinności, a nie na odwrót.⁹²

Po piątę wreszcie, ów fundament stwarza także podstawę do wyjaśnienia związku godności osoby ludzkiej z Bogiem. Bóg, który jest początkiem – Stwórcą człowieka – stanowi, z jednej strony, źródło godności człowieka. „Cały świat osób – pisze Wojtyła – stworzonych czerpie swą odrębność i naturalną nadrzędność w stosunku do świata rzeczy ze szczególnego podobieństwa do Boga.”⁹³ To podobieństwo polega przecież między innymi na tym, że człowiek jako byt osobowy, ostateczne źródło swego istnienia ma w Osobowym Absolutie. Partycypując więc w szczególności jako osoba w Jego istnieniu osobowym, partycypuje także

⁸⁹ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 78.

⁹⁰ Szerzej na temat koncepcji wartości w filozofii Kanta zob. M. A. Krąpiec, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, w: tegoż, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 324-328.

⁹¹ „Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby.” K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 199.

⁹² Tamże, s. 209-210.

⁹³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 41.

w Jego godności.⁹⁴ W tym fakcie znajduje też wyjaśnienie wypowiedź Wojtyły, że nawet Bóg nie może posługiwać się człowiekiem jako środkiem do celu. Ze strony Boga jest to absolutnie wykluczone, gdyż to właśnie On, sam dając osobie ludzkiej naturę rozumną i wolną, „przez samo to już zdecydował, że będzie ona sama sobie określała cele działania, a nie służyła jako narzędzie cudzym celom”.⁹⁵ Z drugiej strony, Bóg jako ostateczny cel ludzkiego działania także jest źródłem i potwierdzeniem godności człowieka, gdyż człowiek, dążąc ku Bogu, jednocześnie dąży do pełni swego człowieczeństwa.⁹⁶ W Nim jako najwyższym dobru znajduje aktualizację swoich potencjalności.

Jeśli zrozumiemy do końca to twierdzenie, to zrozumiemy też, dlaczego każda prawdziwa miłość jest miłością w Bogu. To Bóg jest bowiem ostatecznym przeznaczeniem osoby – kochać „drugiego” oznacza zawsze pragnąć dla niego tego przeznaczenia i chcieć mu towarzyszyć w jego realizacji.⁹⁷

4. ZAKOŃCZENIE

Kończąc rozważania dotyczące fundamentów osobowej godności człowieka, mamy świadomość, że poruszone tu sprawy zostały raczej zasygnalizowane niż do końca wyjaśnione. Szczególnie ważną rzeczą byłoby szersze ukazanie, że oba wymiary ludzkiej godności – nie tylko naturalny, ale i nadprzyrodzony – są przejawem tej samej ontycznej rzeczywistości. I choć w ostatnim punkcie była mowa o związku godności osoby ludzkiej z Bogiem – jako początkiem i celem ludzkiego istnienia – to powiązanie aspektu religijnego i teologicznego tego zagadnienia z jego metafizycznym fundamentem stanowi pole dla dalszych badań. Mimo to podjęta tutaj próba metafizycznego uprawomocnienia godności osoby ludzkiej może przy-

⁹⁴ W. Granat, przytaczając słowa św. Tomasza z Akwinu: „Godność jest czymś absolutnym i należy do istoty Boga” (STh., I, q. 42, a. 4), dodaje, że człowiek w takiej godności uczestniczy. Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański; teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1982, s. 570. Por. także: F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, dz. cyt., s. 51.

⁹⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 29-30.

⁹⁶ W. Granat, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienia*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. II, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 240. Por. także: J. A. Kłoczowski, *Głos św. Tomasza w sporze o godność człowieka*, „W drodze” 1974, nr 8, s. 49-59.

⁹⁷ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 159.

czynić się do bardziej precyzyjnego jej rozumienia, jakże ważnego przy lekturze tekstów papieskich poruszających ten problem.

Summary

The problem of dignity and the human person is often undertaken today within philosophical, theological, legal, sociological, and psychological discussions. In these discussions the writings of Pope John Paul II are often quoted, because many times initially as Karol Wojtyła – the theological academic and later as Pope John Paul II, he wrote commentaries on the subject. Our purpose in this brief essay is to present the philosophical foundations of human dignity as they are found in teachings of John Paul II. At the beginning is presented a definition of the dignity of the human person in its natural and supernatural dimension. Amongst all other earthly beings, only a man or a woman can be a person, that is, a conscious and free being and precisely for this reason the „center and summit” of all creatures that exist on the earth. God has imprinted His own image and likeness on man, conferring upon him an incomparable dignity. In effect, beyond the rights which man himself acquires by his own effort, there exist rights which flow from man’s essential dignity as a *person*. Among these rights there is the notion of *Personalist Norm*, which, in its negative aspect states that a person is that kind of good which does not admit of use and cannot therefore be treated as an object of use and as such as the means to an end. In its positive form the *Personalist Norm* confirms that a person is a good towards which the only proper and adequate attitude is that of love.

The metaphysical bases for these theories concerning the dignity of the human person are shown in the second part. Pope John Paul II wrote: *metaphysics should not be seen as an alternative to anthropology, since it is metaphysics which makes it possible to ground the concept of personal dignity in virtue of their spiritual nature. In a special way, the person constitutes a privileged locus for the encounter with being, and hence with metaphysical enquiry.*⁹⁸ For him the dignity of man, as a basic value, is based on the principal of the excellence of the Human Being – the very fact of *human* existence.

Pope John Paul II accords dignity to the Human Being both from an objective and a subjective perspective. Objectively by understanding that human dignity derives from the universality of human nature according to which every human person possesses the potential for intelligent and free action. Subjectivity, due to the fact that humans may employ their intellect and free-will creatively to constitute their individual selves.

⁹⁸Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 83.

In the last part of the essay, based on these fundamental metaphysical constructs there is a presentation of the significance of these concepts and their logical consequences. The assertion that people are imbued with immense dignity is of profound significance. It marks out the proper position of Human Beings in the world. It speaks of the Human Being’s God-given greatness. Despite their sinful and fallen nature humans are still ontologically superior to everything else in created reality. Thus value accorded to personhood is not derived from an individual’s contributions, talents, or achievements but has to do with the ineffable ontological significance of their Being. Human existence in and of itself is endowed with dignity; the dignity of a conscious, free, and creative Being.

KS. WOJCIECH KOWALSKI, dr filozofii, wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Sosnowieckiej w Krakowie, wykładowca metafizyki na PAT, w seminariach duchownych i Diecezjalnym Kolegium Teologicznym w Sosnowcu.

Z WARSZTATU MŁODYCH

JAKUB GOMUŁKA

EWANGELIA WEDŁUG D. Z. PHILLIPSA

Wittgensteinowskich filozofów religii¹ oskarża się o różne rzeczy. Kai Nielsen zarzuca im fideizm,² Renford Bambrough utyskuje, że ignorują aspekt historyczny chrześcijaństwa.³ John Hick stwierdza wręcz, że są ateistami, dla których Bóg to tylko „myśl w umysłach ludzi, idea działająca wewnątrz naszego teistycznego języka”⁴. Ten nieprzychylny stosunek bierze się głównie stąd, że Wittgensteinowska filozofia religii jest w swej istocie krytyką zastanego dyskursu religijnego: stara się pokazać, jakie formy prowadzenia tego dyskursu są sensowne, a jakie niedorzeczne lub mylące, a tak się składa, że pod drugą kategorię „Wittgensteinianie” podciągają większą część dorobku swoich oponentów – zarówno teistycznych, jak i ateistycznych. Drugim powodem chłodnych ocen jest konieczność przyjęcia niewątpliwie kontrowersyjnej dziś interpretacji głównych prawd wiary chrześcijańskiej, jaką narzucają ukazane kryteria sensowności.

¹ Termin jest, oczywiście, nieostry. Najważniejszymi przedstawicielami tego nurtu byli niewątpliwie Rush Rhees, Norman Malcolm (obaj zaliczani do wąskiego grona przyjaciół Wittgensteina), Peter Winch, Roy F. Holland i Dewi Zephaniah Phillips (por. np. Brian R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999). Ponadto wymienia się również O. K. Bouwsme, H. O. Mounce'a i D. M. Higha. Ostatnio także F. McCutcheon, M. Addisa i B. R. Clacka (patrz przypis nr 7).

² Por. K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, July 1967, No. 42, s. 191-207.

³ Por. R. Bambrough, *Introduction*, do: S. C. Brown (red.), *Reason and Religion*, Cornell University Press, Ithaca, London 1977, s. 15.

⁴ J. Hick, *Remarks*, do: S. C. Brown (red.), *Reason and Religion*, dz. cyt., s. 123.

O Wittgensteinowskiej filozofii religii najwięcej powiedział Dewi Zephaniah Phillips – profesor Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Walii w Swansea oraz Claremont Graduate University w Kalifornii, opiekun spuścizny animatora ruchu i bliskiego przyjaciela Ludwiga Wittgensteina – Rusa Rheesa (zm. w 1989 r.), a także spuścizny Petera Wincha (zm. w 1997 r.) oraz redaktor czasopisma „Philosophical Investigations”. Począwszy od książki *The Concept of Prayer* wydanej w 1965 roku, aż po *The Problem of Evil and the Problem of God* i *Religion and Friendly Fire* z roku 2004, opublikował kilkanaście pozycji, w których rozwijał i bronił wizji języka religijnego inspirowanej późną filozofią Ludwiga Wittgensteina. Do najważniejszych jego prac należą, poza wymienionymi: *Faith and Philosophical Enquiry*, *Death and Immortality*, *Religion Without Explanation*, *Belief, Change and Forms of Life*, *Faith After Foundationalism*. Żadna książka z tej listy nie została, jak dotąd, wydana po polsku. Jedynym tekstem D.Z. Phillipisa dostępnym polskiemu czytelnikowi jest artykuł z 1970 roku opublikowany pod tytułem *Wiara religijna a gry językowe*.⁵

W 40-letnim dorobku myślowym Phillipisa trudno się doszukiwać jakiegoś istotnego zwrotu czy zmiany stanowiska. Jest on wręcz niepokojąco spójny, a jedyny rozwój, o jakim może być tu mowa, dotyczy raczej przenoszenia akcentu na różne komplementarne aspekty projektu filozoficznego jego mistrza Rheesa. Nie zmieniają się również główni adwersarze – od lat 60. aż do ostatniej książki byli nimi John Hick i Richard Swinburne *et consortes*. Właściwie można odnieść wrażenie, że wszystko, co ważne w dyskusji między tymi filozofami, zostało już powiedziane podczas pięciu sympozjów zorganizowanych przez Cornell University w 1977 roku.⁶ Byłoby tak rzeczywiście, gdyby około roku 2000 w łonie Wittgensteinowskiej filozofii religii nie pojawił się nurt kontestatorów również przyznających się do inspiracji tym myślicielem, lecz odrzucających „standardową” aplikację jego filozofii do problematyki religijnej.⁷ Należy się więc spodziewać ożywienia

⁵ D. Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, tłum. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Spacja, Warszawa 1997, s. 299-322.

⁶ Zapisem tego wydarzenia jest książka *Reason and Religion* pod redakcją Stuarta C. Browna.

⁷ Jego przedstawicielami są Felicity McCutcheon, Mark Addis i Brian R. Clack (por. np. R. Amesbury, *Has Wittgenstein Been Misunderstood by Wittgensteinian Philosophers of Religion?*, „Philosophical Investigations”, January 2003, No. 26, s. 44-72). Istotą sporu „młodych” wyznawców Wittgensteina ze „starymi” jest między innymi kwestia zawartości treściowej reguł gramatycznych. W Polsce jest ona przedmiotem rozważań Macieja Soina w jego książce *Gramatyka a metafizyka* (M. Soin, *Gramatyka a metafizyka. Problem Wittgensteina*, Funna, Wrocław 2001).

dyskusji, a nawet pewnego przesilenia, które, być może, doprowadzi do pojawienia się jakiegoś nowego stanowiska.

1. WIARA I ATEIZM A GRY JĘZYKOWE

Przedstawianie filozofii D. Z. Phillipsa można rozpocząć od różnych jej tematów: od rozumienia zdania: „Bóg jest”, od interpretacji religijnego obrazu Sądu Ostatecznego, od problemu teodycei czy życia wiecznego. Stanowisko Phillipsa w każdej z tych kwestii szczegółowych jest charakterystyczne i – co zauważyliśmy wyżej – dość kontrowersyjne. Zaczniemy jednak od sprawy bardziej ogólnej: od relacji wypowiedzi wierzącego i ateisty. W ten sposób można pokazać związek łączący Phillipsa z późną filozofią Wittgensteina, można też zakreślić ogólny plan tej wizji religii.

Czy ateista może zaprzeczyć wierzącemu? Wydaje się, że to oczywiste, skoro pierwszy mówi, że Boga nie ma, natomiast drugi się do Boga modli. Jednak w świetle Wittgensteinowskiej koncepcji gier językowych nie jest to już takie pewne. Prześledźmy więc argumentację, która w ogóle umożliwia postawienie tej kwestii.

Wittgenstein od początku swojej działalności filozoficznej przyjmował pewną arbitralność w naszej wiedzy o świecie. W *Traktacie logiczno-filozoficznym* wyrażała ją metafora siatki o określonym kształcie i gęstości oczek.⁸ Teorie naukowe to siatki, przez które oglądamy rzeczywistość tym dokładniej, im gęstsze są oczka w sieci. Kształt oczek może być jednak różny – możemy zatem uzyskać różne opisy o porównywalnej dokładności.

Niezmienna i jedna wydawała się natomiast rzeczywistość, którą mielibyśmy oglądać przez różne siatki. Koncepcja odniesienia przedmiotowego *Traktatu*, będąca jednocześnie koncepcją znaczenia zdań sensownych, zakładała, że każda teoria dotyczy tego samego świata, a także, że jest wypowiedzialna w języku o jednej i tej samej, uniwersalnej formie logicznej, zdefiniowanym w *Principia Mathematica* Russella (inaczej byłaby pozbawiona sensu). Reguły składni języka teorii, a także przedmiot odniesienia był zawsze ten sam, zmieniał się jedynie sposób generalizacji i porządkowania danych.

Dociekania filozoficzne idą znacznie dalej w kierunku arbitralności. Wittgenstein uprzytomnił sobie bowiem, że nie każdy system symboliczny (język) musi być izomorficzny z systemem logiki Fregego i Russella (tzn. że jego system reguł nie musi dać się przełożyć ani zredukować do systemu logicznego *Principia Mathematica*). Istnieje zatem wiele niesprowadzalnych do siebie systemów reguł rządzących różnymi symbolizmami. Co więcej, wynika z tego, że model odniesienia przedmiotowego języka, jaki Wittgenstein rozwinął w *Traktacie* (tzw. „obrazkowa teoria znaczenia” oraz postulat możliwości jednoznacznej analizy logicznej wszystkich zdań sensownych), nie jest uniwersalny. Nie znaczyło to, że inne niż fregowsko-russellovskie systemy symbolizmów nie mają swojego odniesienia. Znaczyło jedynie, że znaczenie symboli nie jest wyznaczone przez odniesienie, lecz przez coś innego, a mianowicie: przez reguły użycia tych symboli w danym systemie. Owe reguły nie są znane z góry, trzeba je dopiero odkryć, badając struktury gramatyczne danego języka.

Pytanie o odniesienie można oczywiście dalej stawiać – odpowiedź każdorazowo ujawnia się podczas analizy zastosowania. Na pewno nie można *a priori* zakładać, jak to odniesienie ma wyglądać ani nawet czy takowe w ogóle istnieje. Nie każdy bowiem symbolizm musi odnosić poza siebie – przykładem bezreferencyjnego systemu są szachy (takie przypadki Wittgenstein nazywał, za starszymi formalistami, *Zeigenspielen* – grami symbolicznymi⁹). Nie można też twierdzić, że każdy symbolizm odnosi do tego samego. Innymi słowy, Wittgenstein odrzucił w całości ideę uniwersalnej dziedziny odniesienia, jaką była formalna „ontologia” z pierwszych stron *Traktatu*. Tu również przyjmował konieczność uprzednich badań zastosowania danego symbolizmu.

Wyciągnijmy wnioski z tej przydługiej dygresji. Nie możemy twierdzić *a priori*, że system językowy teisty jest przekładalny na system niewierzącego albo odwrotnie (nie mówiąc już o ich izomorfizmie), lub że istnieje jakiś wspólna płaszczyzna odniesienia, na którą oba systemy są przekładalne. Nie wiemy *a priori*, czy wypowiedzi wierzącego i ateisty o Bogu dotyczą tej samej pozajęzykowej sfery odniesienia, co więcej, nie możemy nawet z góry zakładać, że te wypowiedzi w ogóle takiej sfery wymagają. Dopiero szczegółowe analizy różnych klas przypadków użycia tych wyrażen, zrekonstruowanie całego systemu znaczeń pojęć i symboli religijnych,

⁸ Por. L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, 6.341, 6.342.

⁹ Por. K. Rotter, *Konstruktywizm Szkoły Erlangenkiej i jego Wittgensteinowskie inspiracje*, w: Z. Ambrożewicz, *Oblicza racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 134.

a także zrekonstruowanie systemu znaczeń pojęć i symboli języka niewierzących pozwoli wypowiedzieć się na ten temat.

Z relacji świadków i notatek Wittgensteina wiemy, że według niego wypowiedzi ateisty i wierzącego o Bogu nie dość, że nie dotyczą tej samej rzeczywistości, to jeszcze nie są do siebie w żaden sposób sprowadzalne.¹⁰ Nie znajdziemy jednak w jego pismach postulowanej rekonstrukcji teistycznych i ateistycznych gier językowych. D. Z. Phillips i inni wittgensteinowscy filozofowie religii wiele wysiłku włożyli w odtworzenie tego brakującego ogniwa, zwłaszcza że teza, której bronili, wydaje się nader nieintuicyjna.

2. KRYTYKA JĘZYKA RELIGIJNEGO

Duża część niewierzących i wierzących – być może nawet większość z nich – zgadza się co do tego, że w kwestii egzystencji Boga istnieją generalnie dwie przeczące sobie opcje. Wbrew Wittgensteinowi potocznie sądzi się, iż mamy do dyspozycji jakąś wspólną płaszczyznę sensu, na której można postawić zdania: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje”, porównywać je i nadawać im wartości logiczne, przy czym nadanie wartości prawdy pierwszemu zdaniu zmusza do uznania drugiego za fałsz i odwrotnie.

Phillips nie neguje tego socjologicznego faktu, mówi natomiast, że owa samoświadomość wierzących (i niewierzących) jest fałszywa.¹¹ Ma ona związek z wtargnięciem metafizyki do religii, które spowodowało przesłonięcie, jeśli nie wręcz zafałszowanie jej pierwotnych treści.¹²

Wedle filozofa ze Swansea istnieją zasadniczo dwa źródła owej fałszywej świadomości. Pierwsze z nich jest zewnętrzne – jest nim inwazja języka filozoficznego. Religia chrześcijańska rozwijająca się w granicach imperium rzymskiego była skazana na konfrontację z dziedzictwem myśli greckiej, mocno już zakorzenionej w ówczesnej kulturze.

Konfrontacja ta zrodziła apologetykę, czyli próbę podjęcia dyskusji z owym dziedzictwem w jego własnych terminach. Phillips próbuje tę formę działalności pierwszych chrześcijan tak długo, jak długo jest to je-

¹⁰ Ten ostatni fakt implikuje pierwszy: skoro bowiem mamy dwa systemy znaków, które nie dają się na siebie przekładać ani w żaden sposób porównywać, nie wiemy, co miałyby znaczyć, że odwołują się do tej samej rzeczywistości pozajęzykowej.

¹¹ Por. np. D. Z. Phillips, *Religion and Friendly Fire. Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion*, Ashgate, Aldershot 2004, s. IX.

¹² Por. tenże, *Belief, Change and Forms of Life*, Macmillan, London 1986, s. 51.

dynie forma obrony wiary. Zauważa jednak, że po pewnym czasie zapożyczone od greckich i rzymskich myślicieli pojęcia bytu, przyczyny czy substancji weszły do wewnętrznego dyskursu chrześcijaństwa – sami chrześcijanie próbowali za ich pomocą rozumieć własną wiarę. I tu, jak pisze, „sprawy się komplikują”: wiara staje się mieszaniną tego, co znaczące, i tego, co bez znaczenia, a duchowość wyradza się w przesąd. Albowiem obcy język filozofii nagina i łamie swoiste struktury znaczeniowe języka chrześcijańskiego Objawienia, przez co samo Objawienie stopniowo traci swoją pierwotną tożsamość i sens. Proces ten może się skończyć zamienieniem języka religijnego w nic nieznaczący bełkot.¹³

Drugi wróg religii jest wrogiem wewnętrznym – jest nim strach. Phillips wspomina często z przekąsem o „religii popularnej” będącej zlepkiem przesądów, upraszczającą i mitologizującą interpretacją religii prawdziwej – to „religia popularna”, której celem jest przynieść łatwe ukojenie ludzkiego lęku przed śmiercią i złem tego świata.

Filozoficzne nieporozumienia w kwestiach wiary skutkować mogą, według Phillipsa, czymś znacznie poważniejszym niż tylko epistemologicznym zamętem.

Można próbować rozróżnić to, co wiara religijna znaczy w życiu danej osoby, i to, co jest przez nią podawane jako filozoficzne objaśnienie gramatyki tej wiary. Czasem jednak nie można poprowadzić takiego podziału, gdyż nieporozumienia filozoficzne naruszyły już naturę wiary.¹⁴

Faktyczna forma stosowania pewnych wyrażen językowych jest czymś innym aniżeli jej teoretyczny opis, lecz nie jest całkowicie od niego odseparowana. Język nie funkcjonuje na zasadzie hermetycznie oddzielonych od siebie przedziałów¹⁵ – stanowi żywy organizm, w którym wszystkie części, choć do pewnego stopnia autonomiczne, wywierają na siebie wpływ i mogą ulegać zmianom.

Celem Phillipsa jest więc nie tylko właściwe przedstawienie języka religijnego, lecz również jego „oczyszczenie” z elementów wyprowadzających nas na manowce bezsensu i przesądu. Czyni to głównie poprzez krytykę niewłaściwej – jego zdaniem – filozofii religii, ale również, a może przede wszystkim, poprzez krytykę pewnych religijnych obrazów i zakorzenionych, choć błędnych, schematów myślenia o Bogu, duszy i nieśmier-

¹³ Por. tenże, *Belief, Change and Forms of Life*, dz. cyt., s. 88.

¹⁴ Tenże, *Religion and Friendly Fire. Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 5.

¹⁵ Zob. w tym artykule rozdz. 4, punkt A.

telności. Przedstawienie tej krytyki będzie zarazem odkrywaniem właściwego, wedle Phillipsa, sensu prawdziwej religijności.

A. BŁĘDNY OBRAZ: BÓG–SUPEROBIEKT I POJĘCIA O SZTUCZNIE
ROZSZERZONYM ZASTOSOWANIU

Podstawowym oskarżeniem wittgensteinowskich filozofów religii wobec metafizyki jest konstatacja, że traktuje ona Boga jak przedmiot. Metafizyka substancjalistyczna czyni to, podejmując próby opisu Boga w kategoriach bytu, w szczególności usiłując rekonstruować relacje między Nim a resztą bytów. Owocem takich wysiłków są np. dowody kosmologiczne, w których Bóg umiejscowiony jest na początku łańcucha przyczynowo-skutkowego. Przy wszystkich werbalnych zastrzeżeniach sformułowanych przez filozofów język ontologii substancjalnej – twierdzi Phillips – zmusza do myślenia i mówienia o Bogu tak, jakby był On obiektem należącym do pewnej klasy, to znaczy jakby należał do zakresu podstawiania jakiejś zmiennej nazwowej.

Powtarza w tym punkcie obiekcje wyrażone wcześniej przez R. Rheesa, który pisał:

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Słowo »Bóg« oznacza teraz inny przedmiot.” Cóż to mogłoby znaczyć? Wiem, co znaczy powiedzieć, że „Królowa” („the Queen”) oznacza teraz inną osobę, wiem też, co to znaczy powiedzieć, że kościół św. Marii nie jest teraz tym kościołem św. Marii, który był tu tego a tego dnia. Wiem, co można byłoby powiedzieć, gdyby kwestionowano któreś z tych zdań. Lecz nic takiego nie może być powiedziane w związku z żadnym pytaniem o znaczenie słowa „Bóg”. Nie jest to rzecz trywialna czy nieistotna. Jest ona związana ściśle z tym, co nazywam gramatyką słowa „Bóg”. I jest to jeden z powodów, dla których sądzę, że traktowanie tego słowa substancjalnie w niczym nam nie pomaga.¹⁶

Rheesowi i Phillipsowi chodzi o stosunek, jaki może wiązać słowo „Bóg” i jego odniesienie. W przypadku nazw przedmiotów fizycznych, takich jak „drzewo” i „dom”, jest wiele możliwych obiektów, do których słowa te mogą się odnosić. W przypadku pojęć „Ziemia”, „Słońce”, „Księżyc” mamy do czynienia z jednoelementowymi zakresami denotacji. Mimo wszystko można sobie jednak wyobrazić, że pojęciem „Słońce” określimy

¹⁶ R. Rhees, *Religion and Language*, w: D. Z. Phillips, M. von der Ruhr (red.), *On Religion and Philosophy*, Cambridge University Press, 1997, s. 45-46.

inny obiekt, w jakimś sensie podobny do naszego Słońca, na przykład w historiach SF dziejących się na innych planetach. Tymczasem podobny zabieg ze słowem „Bóg” jest niemożliwy: nie da się pomyśleć żadnego świata, w którym nasze słowo „Bóg” miałyby inne znaczenie od tego, które my mu nadajemy.¹⁷ Dzieje się tak dlatego, ponieważ Bóg nie jest obiektem w żadnym świecie, nie jest bytem pośród bytów, nie jest rzeczą.¹⁸ Pojmować Go w ten sposób mogą tylko ateści.

Inną stroną tego samego medalu jest kwestia koniecznego istnienia Boga. Phillips pisze:

Jeśli mówię, że coś istnieje, jest sens myśleć, że owo coś przestaje istnieć. Wyznawcy religii nie zechcą jednak powiedzieć, że Bóg mógłby przestać istnieć. Nie powiedzą tego w istocie nie dlatego, że sądzą, iż Bóg będzie istniał zawsze, lecz dlatego, iż powiedzenie o Bogu, że przestaje istnieć, nie ma sensu.¹⁹

Phillips powołuje się w tej kwestii na analizy Normana Malcolma z *Argumentów ontologicznych Anselma*,²⁰ którego podstawową konkluzją było stwierdzenie niekontyngencji istnienia Boga.²¹ Tymczasem przypadkowość należy do gramatyki naszego codziennego dyskursu o przedmiotach. Posunięcie definicyjne, w którym filozof określa Boga mianem przedmiotu koniecznego, sztucznie rozszerza gramatykę pojęć „Bóg” i „przedmiot”. Nieporozumienia filozoficzne – a w konsekwencji filozoficzny ateizm – płyną z tego, że nie mając określonej praktyki owego sztucznie stworzonego zastosowania słowa „przedmiot”, filozofowie mniej lub bardziej świadomie posilkują się regułami wziętymi z innych kontekstów.

Pozorna możliwość sensownego zestawienia słowa „Bóg” z różnymi pojęciami stanowiącymi sensowne orzeczniki przedmiotów naszego codziennego doświadczenia wiąże się z filozoficznym pragnieniem ogólności.²² W ten sposób rodzą się różne dziwaczne spekulacje dotyczące mocy Boga: Czy może On stworzyć kamień, którego nie mógłby podnieść, albo czy może się sam unicestwić? A czy – jak dopowiada Phillips – Bóg może mieć stosunek seksualny, albo czy może jeździć na rowerze?²³

¹⁷ Dlatego u chrześcijańskiego pisarza C.S. Lewisa Aslan – Bóg fantastycznego świata Narni – musi w końcu zostać *explicitie* utożsamiony z Bogiem, jakiego wyznajemy.

¹⁸ D. Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, dz. cyt., s. 305.

¹⁹ Tenże, *Wiara religijna a gry językowe*, dz. cyt., s. 305.

²⁰ Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anselma*, tłum. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 101-121.

²¹ Por. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Blackwell, Oxford 1981, s. 14.

²² Por. tenże, *Wiara religijna a gry językowe*, dz. cyt., s. 306.

²³ Por. tenże, *The Problem of Evil and The Problem of God*, SCM, Canterbury 2004, s. 11-15.

Czujemy, że to absurdalne pytania. W granicach chrześcijańskiego dyskursu religijnego nie mają żadnego sensownego zastosowania stwierdzenia typu: „Bóg odbywa stosunek seksualny” albo „Bóg jeździ na rowerze”. Nie wiemy, jakie znaczenie mielibyśmy im przypisać – jesteśmy w tym wypadku równie bezradni jak wobec znanego zdania: „Zielone idee śpią wściekle”. Znaczenie to musiałyby zostać sztucznie skonstruowane poprzez rozszerzenie stosowalności logiki funkcjonowania pewnych pojęć w obrębie innych rodzajów dyskursu.

B. BŁĘDNY OBRAZ: BÓG–WSZECHMOCNA SIŁA SPRAWCZA ORAZ KWESTIA CUDÓW

Krytyka pojmowania Boga jako superobiektu wiąże się ściśle z odrzuceniem rozumienia Bożej Opatrzności w kategoriach przyczynowości fizycznej. Sprowadzenie Boga do nieskończonego potężnego czynnika ingerującego w naturalny porządek rzeczy jest wygodnym chwytem ateistów – wówczas znalezienie naturalnej przyczyny rzekomych boskich interwencji kompromituje teizm.²⁴ Innymi słowy, w systemie symbolicznym, w którym mówimy o przedmiotach fizycznych (np. systemie nauk przyrodniczych), nie da się stwierdzić, że taki a taki fakt jest konsekwencją Boskiej interwencji. Jeśli próbuje się to robić, Bóg zostaje sprowadzony do kosmicznej siły, która w niezrozumiały i arbitralny sposób wpływa na nasze życie. Phillips określa taki sposób rozumienia mianem zabobonu, w którego świetle różnica między Bogiem a Szatanem sprowadza się wyłącznie do różnicy mocy rozumianej w sposób doczesny.²⁵

Obiektywizacja Boskiej mocy, włączanie jej w łańcuch przyczynowości, usprawiedliwiana jest przez wielu myślicieli teistycznych faktem Stworzenia. Skoro Bóg jest Stwórcą świata, może zrobić z nim, co zechce – jest jego panem. Phillips uważa, że takie rozumienie stanowi wynaturzenie samej idei Stworzenia. Za Simone Weil rozumie je jako akt abdykacji, wycofania się Boga.

Pomyślmy też o malowidle Michała Anioła, na którym Bóg stwarza Adama. Stwórca nie jest przyodziany w przepychu i chwale. Jest nagi. Wittgenstein mówił, że można by uczyć religii przy pomocy takich obrazów. Tu także przedstawia się pewną ideę Boga. Jedną z rzeczy, których ten obraz nas naucza, jest nie myśleć o stwarzaniu jako o akcie panującej mocy.²⁶

²⁴ Por. tamże, s. 129.

²⁵ Por. tenże, *Wiara religijna a gry językowe*, dz. cyt., s. 303.

²⁶ Tenże, *The Problem of Evil and the Problem of God*, dz. cyt., s. 179.

Jednak, czy teza, że Bóg nie wpływa na to, co dzieje się w świecie, daje się pogodzić z wiarą? Jaki wobec takiej tezy może być sens modlitwy błagalnej? Phillips rozważał to zagadnienie w *The Concept of Prayer*. Wyróżnił dwa zasadnicze sposoby rozumienia tego rodzaju modlitwy. Możemy mianowicie pojmować Boga – adresata prośby – jako nadczłowieka, niewidzialnego władcę świata dysponującego nieskończoną mocą, który, jeśli tylko okaże nam swoją kapryśną łaskę, jednym skinieniem palca wybawi nas „ode złego”. To jest właśnie rozumienie zabobonne, często charakteryzujące tzw. ludzi małej wiary, którzy nagle znaleźli się w sytuacji wielkiego zagrożenia. Przykładem takiego zachowania jest modlitwa nurka, który penetrując zatopiony wrak okrętu zgubił się i nie potrafi wydostać się na powierzchnię: „O Boże, wypuść mnie stąd! Zrobię wszystko, cokolwiek zechcesz, jeśli tylko pozwolisz mi znaleźć wyjście!”²⁷

Przeciwną postawę prezentuje autor Psalmu 23: „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną. Twój kij i Twoja łaska są tym, co mnie pociesza” (Ps 23, 4)²⁸. Phillips interpretuje poczucie bezpieczeństwa narratora poematu nie jako pewność fizycznej ochrony udzielanej przez bóstwo, lecz jako silną duchową relację, w której jest on bezpieczny mimo faktycznych zagrożeń złem i śmiercią w trakcie przechodzenia przez dolinę symbolizującą niepewność ludzkiej egzystencji w świecie. Gdy wierzący znajduje się w tej relacji z Bogiem, czuje, że Jego łaska chroni coś, co jest w nim najistotniejsze, że daje mu siłę stanąć w obliczu zła, nieszczęścia, a nawet śmierci.²⁹

W gruncie rzeczy, twierdzi Phillips, wierzący w modlitwie błagalnej nie tyle prosi o coś Boga, co raczej komunikuje Mu siłę swojego pragnienia.

W modlitwie będącej wyznaniem winy i w modlitwie błagalnej wierzący stara się odnaleźć sens i nadzieję, które wybawią go od tych składników jego życia, które grożą jego zniszczeniem: w pierwszym przypadku od winy, w drugim – od pragnienia.³⁰

Odrzucenie idei mocy Bożej ma swoje poważne konsekwencje w sposobie, w jaki Phillips musi rozumieć pojęcie cudu. Kwestia ta jest, jak sądzę, jednym z tych wątków filozofii Phillipisa, który najtrudniej przy-

²⁷ Tenże, *The Concept of Prayer*, dz. cyt., s. 117.

²⁸ Przekład za Biblią Tysiąclecia.

²⁹ Podobnie rozumiał religijne poczucie bezpieczeństwa Wittgenstein w *Wykładzie o etyce* (por. L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, tłum. W. Sady, w tegoż: *Uwagi o religii i etyce*, Znak, Kraków 1995, s. 80).

³⁰ D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, dz. cyt., s. 121.

chodzi mu pogodzić z chrześcijańską tradycją, a w szczególności z tradycją katolicką. Odmawianie cudom charakteru obiektywnych zdarzeń wykraczających poza zwykłą przyczynowość świata wydaje się po prostu sprzeczne z tekstem Nowego Testamentu. Ewangelie głoszą przecież, że Jezus chodził po wodzie, rozmnażał chleb, uzdrawiał chorych, a nawet wskrzeszał zmarłych. Nie mówiąc już o kwestii Zmartwychwstania, której przyjdzie się nam jeszcze bliżej przyjrzeć w rozdziale 4. Czy to nie są oczywiste ingerencje w przyczynowość?

Odrzucenie przez zwolenników Wittgensteina idei Bożej Opatrzności jako mocy ingerującej w fizyczny porządek świata musi prowadzić do ujęcia cudu, które ilustruje historyjka opowiedziana przez R. F. Holanda: Na torach kolejowych bawi się małe dziecko – nieuważni opiekunowie pozostawili je bez opieki, a ono uznało, że torowisko to bardzo ciekawe miejsce. Nadjeżdża pociąg, ale dziecko zaabsorbowane jakimś drobiazgiem nie dostrzega zagrożenia. Obserwujący to z oddalenia ludzie pewni są, że musi dojść do tragedii. A jednak nie – lokomotywa pociągu zatrzymuje się tuż przed dzieckiem. Obserwatorzy mają wrażenie, że stało się coś wyjątkowego, mówią, że zdarzył się cud. Wrażenie to przeradza się w pewność, gdyż okazuje się, że maszynista wcale nie miał zamiaru hamować. Po prostu w odpowiednim momencie zemdlął i osunął się na dźwignię hamulca, co spowodowało szczęśliwe zatrzymanie pociągu.³¹

Historia Holanda ma pokazać, że cud nie musi być wcale rozumiany jako pogwałcenie praw przyrody. Przeciwnie – można podać dość dokładne wyjaśnienie zdarzenia (w tym przypadku odkryć naturalną przyczynę zasłabnięcia maszynisty) i w niczym nie zmieni to jego cudowności. W tym sposobie rozumienia między postawą badacza a postawą wierzącego jest zasadnicza różnica, ale nie sprzeczność – nie istnieje wspólna płaszczyzna sensu, na której roszczenie do cudowności danego wydarzenia mogłoby zostać skonfrontowane z wyjaśnieniem naukowym. Można nawet wyobrazić sobie, że trzeźwy uczony jest jednocześnie człowiekiem wierzącym w cuda.

Nieco inaczej rozkłada akcenty Phillips. Za Peterem Winchem przytacza on przykład cudu maryjnego – w pewnym kościele zaczyna płakać figurka Maryi. Natychmiast wywołuje to burzę spekulacji, dziennikarze i różnego gatunku eksperci dywagują, czy mamy tu do czynienia z czymś nadprzyrodzonym, czy jest to efekt działania jakiegoś prawa natury, czy

³¹ Por. R. F. Holland, *The Miraculous*, w: tegoż, *Against Empiricism: On Education, Epistemology and Value*, Blackwell, Oxford 1980, s. 169-170 (po raz pierwszy artykuł został opublikowany w „The American Philosophy Quarterly” w 1965 roku).

też po prostu mistyfikacja. Wśród tego zgiełku pojawia się głos kobiety, która proponuje, by zająć się raczej tym, co ten religijny znak oznacza, co Maryja chce nam powiedzieć. Kwestia wyjaśnienia zjawiska jest nieważna z punktu widzenia religii – dopowiada Phillips. Ważne jest to, jakie znaczenie posiada ono jako cud, to znaczy w ramach religijnego sposobu myślenia.³²

Jest jasne, że filozof ze Swansea *de facto* musi odrzucić pierwszą z wymienionych możliwych odpowiedzi na pytanie o przyczynę cudu. Pozostają mu więc dwie: fakt naturalny albo mistyfikacja, przy czym nie jest ważne, która z nich jest prawdziwa. Na pierwszy rzut oka wydaje się to dość dziwne – czy rzeczywiście można budować religijne znaczenie na fałszu?

Przychodzi mi w tym momencie na myśl ponury film Piotra Szulkina *O-bi, o-ba: Koniec cywilizacji*, w którym przedstawiono ostatnie skupisko ludzkie żyjące w groźącym zawaleniem bunkrze na całkowicie zdewastowanej i skażonej po nuklearnej katastrofie Ziemi. Konstruktorzy schronu zwabili do niego ocalałych z zagłady, głosząc wymyśloną historię o rychłym przybyciu misji ratunkowej. Z czasem opowieść ta w izolowanej mikrospołeczności bunkra zaczyna pełnić funkcję religii, przynosząc ludziom sens i nadzieję lepszego życia. Co ciekawe, w pewnym momencie zaczyna w nią wierzyć również jeden z konstruktorów schronu. Nadzieja ocalenia żyje w nim mimo całej wiedzy na temat słabości budowli, w której mieszka, a nawet mimo faktu, że wie, iż opowieść o nadchodzącej pomocy jest wymyślna. Wiara współlistnieje z wiedzą o fałszu przedmiotu wiary. Czy w rzeczywistości taka postawa jest możliwa? A jeśli nawet, to czy pytania o fałszywość lub prawdziwość są dla religii istotnie niewłaściwe?

C. BŁĘDNY OBRAZ: BÓG–SUPERŚWIADOMOŚĆ I INNE FORMY ANTROPOMORFIZACJI

Kartezjanizm wniósł do filozoficznego rozumienia kwestii religijnych kolejną pozornie użyteczną koncepcję: dualizm substancjalny. Na jego podstawie wyrosła idea Boga jako świadomości wolnej od powłoki materialnej, dziś często przyjmowana jako oczywisty wyznacznik każdej religii monoteistycznej. Według Phillipsa pogląd ten dziedziczy wszystkie główne wady perspektywy metafizyki klasycznej – również tu Bóg przedstawiany jest jako element zbioru bytów (w tym wypadku są to szczególne byty: świadomości), jako specyficzna substancja posiadająca określone atry-

³² Por. D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God*, dz. cyt., s. 17.

buty. Posiada też swoiste wady wynikające z pogmatwanej gramatyki Kartezjańskiego pojęcia świadomości.

Przede wszystkim jest to jednak forma antropomorfizacji Boga. Wedle tej koncepcji, uważa Phillips, najważniejszą różnicą między Bogiem a człowiekiem staje się fakt, że człowiek jest świadomością wcieloną, podczas gdy Bóg jest świadomością bez ciała.

Bóg staje się po prostu niewidzialnym człowiekiem teologii. A zatem przyznaje mu się coś, co uważane jest za istotę osobowej aktywności. Istotą tą w powszechnym mniemaniu jest świadomość.³³

Filozof ze Swansea nie kwestionuje nawet prawdziwości takich twierdzeń, kwestionuje ich sensowność. Twierdzi, że pojęcie świadomości, które zostało tu użyte, jest metafizyczną chimerą nieposiadającą żadnego uczciwego sensu. Świadomość rozumiana po kartezjańsku, jako substancja myśląca, nie może być sensownie przypisana ani Bogu, ani nawet człowiekowi.

Jeśli świadomość jest istotą osoby, można oczekiwać od niej przynajmniej tego, że będzie gwarantem identyczności [tej] osoby. Ale świadomość nie potrafi mi powiedzieć, kim jestem. W jaki sposób miałaby to zrobić? Przypuszczalnie mówiąc mi, że jestem tą świadomością, różną od innych. Lecz znowu: jak ma się to dokonać? Nawet obrońcy tej koncepcji przyznają, że nie może chodzić o to, że w zbiorze wielu świadomości wskazują na jedną: moją. Ponieważ, zgodnie z rozważaną przez nas tradycją – mimo że Hick mówi o ludzkich świadomościach w liczbie mnogiej – każda istota ludzka jest zaznajomiona tylko z jedną świadomością, a mianowicie swoją własną. A to odsyła nas z powrotem do początkowego pytania: skąd wiem, że ta świadomość, jedyna, którą znam, jest moja?³⁴

Phillips w specyficzny sposób obnaża znaną trudność nowożytnej tradycji filozoficznej: w jaki mianowicie sposób ma się odbywać poznanie czegoś zewnętrznego względem samej świadomości? Naturalną konsekwencją wypływającą z przyjmowanych przez nią przesłanek jest solipsyzm. Ale solipsyzm prowadzi do całkowitego rozmycia sensu tego pojęcia – już nie tylko nie może ono służyć do identyfikacji osoby, ale nie może także służyć do odróżniania osoby (mnie) od świata zewnętrznego.

³³ Tamże, s. 151.

³⁴ Tamże, s. 153.

W tym kontekście przypomina się uwaga Wittgensteina z *Traktatu*: konsekwentne rozwinięcie solipsyzmu pokrywa się z czystym realizmem. Aby przeprowadzić potrzebne rozróżnienia, musimy do fenomenów jawiących się w intencjonalnym horyzoncie czystej świadomości zastosować język izomorficzny z językiem obiektywizującego realizmu. Samo pojęcie świadomości w praktycznie wszystkich – poza filozoficznymi – aktach mowy wyciągane jest niejako przed nawias funkcji zdaniowych. Staje się zatem bezużyteczne: jeśli ma być stosowane w każdym przypadku, to równie dobrze może nie być stosowane wcale.

Powyższe rozumowanie Phillipsa i Wittgensteina nie ma, rzecz jasna, na celu zupełnego skompromitowania pojęcia „świadomości” – jako takie posiada ono należne sobie miejsce w języku – lecz wykazanie, że substancjalizacja świadomości prowadzi do erozji sensu tego słowa. Jeśli więc nie jesteśmy w stanie sensownie hipostazować świadomości człowieka, to tym bardziej nie możemy mówić o Bogu jako „czystej świadomości”.³⁵

D. BŁĘDNY OBRAZ: BÓG-SUPERPODMIOT MORALNY

Idea teodycei – wizja zrozumiałego wyjaśnienia zdających się wzajemnie wykluczać tez o wszechmocny i doskonałej dobroci Boga w świetle obserwowanego faktu istnienia zła w świecie – jest przedmiotem szczególnej krytyki ze strony Phillipsa. Warunkiem możliwości tego typu apologetyki, stwierdza, jest uznanie Boga za podmiot działań mogących podlegać moralnej ocenie, a więc za podmiot odpowiedzialny za swoje czyny. Podmiot, którego działania – stworzenie niedoskonałego moralnie świata – wymagają wytłumaczenia. Jest to kolejna forma Jego antropomorfizacji.

Interpretacje judeochrześcijańskiego Boga jako najdoskonalszej istoty (wedle filozofii bytu), wszechmocnej, bezcielesnej osoby (wedle doprowadzonej do swego logicznego kresu filozofii świadomości³⁶) i podmiotu moralnego (wedle teodycei) wzajemnie się zakładają jako fundamenty tego samego filozoficznego nieporozumienia. Zakwestionowanie wizji Stworzenia jako suwerennego aktu najpotężniejszego bytu wystarcza do unieważnienia problemu teodycei, jednak Phillips stosuje w tym przypadku odmienną strategię – swoiste *reductio ad absurdum*.

³⁵ Por. tamże, s. 155.

³⁶ Czyli takiej, jak ją – wedle Phillipsa – rozumieją Hick i Swinburne.

Współcześni anglosascy twórcy teodycei przedstawiają różne pomysły na usprawiedliwienie istnienia zła: Swinburne przedstawia przykłady sugerujące, że zło ma służyć większemu dobru – posiada np. charakter wychowawczy czy terapeutyczny; Davis proponuje wizję, w której zło zostaje po pewnym czasie „przepracowane” i przesłonięte przez większe dobro; Hick – późny uczeń Pelagiusza – optuje z kolei za apokatastazą.³⁷

Dla Phillipsa tego typu pomysły są nie do przyjęcia. Wszystkie one są wariacją pewnego wspólnego nastawienia do problematyki zła – pragnienia jego unieważniania i banalizacji. Takie rozumienie, wedle Phillipsa, traci rację bytu choćby wobec wydarzenia, jakim był Holocaust. Wydarzenie to wymaga poważnego traktowania. Język przykładów przytaczanych przez twórców teodycei jest do niego skandalicznie niewspółmierny, co pokazuje poniższa trawestacja wypowiedzi Davisa o złu:

U końca dziejów będziecie wspominać Holocaust bez cienia cierpienia. W swoim czasie było to bolesne [doświadczenie], lecz przecież dorośliście. Zajęliście się ważniejszymi rzeczami. Nie jest już dla was ważne, co robiono z wami w czasie Holocaustu. Ten epizod jest dziś raczej (jaki?) niż bolesny.³⁸

Istota argumentu Phillipsa sprowadza się zatem do stwierdzenia istnienia zła tak radykalnego, że przydzielenie koegzystującej z nim istocie wszechmogącej atrybutu dobroci doskonałej jest nie do pomyślenia. I nic tu nie może dać gramatyczny wybieg, że Boża dobroć jest transcendentna, a zatem jej nie rozumiemy. Mógłby on bowiem znaczyć dwie rzeczy: albo transcendentne jest znaczenie słowa „dobro” zastosowanego do Boga, co jest kompletnym nieporozumieniem, przynajmniej na gruncie Wittgensteinowskiej koncepcji języka, albo transcendentny jest sens dziejów świata, co Hick, Swinburne i Davis rozumieją obiektywistycznie, to jest w kategoriach relacji bytów, i zakładają, że wielkie dobro, którego jeszcze nie znamy, unieważni zło i zdejmie z Boga ciężar zarzutu. A to właśnie Phillips nazywa banalizacją.

Wszechmogący podmiot moralny nie może być zatem usprawiedliwiony. Najwyższa Istota może być w konsekwencji zaledwie „bogiem ślepego

kaprysu”, którego przedstawił Tennesen w swojej analizie *Księgi Hioba*.³⁹ Dziwi się on, że ludzie wierzący skłonni są ten sam akt, jeśli jest czynem człowieka, nazwać najgorszą zbrodnią, jeśli zaś jest czynem Boga, określić mianem niezgłębionej miłości.⁴⁰

Udręczony niezasłużoną karą Hiob zdaje sobie sprawę, że nie można stawiać Boga i ludzi na tej samej płaszczyźnie moralnej. Mówi: „Nie człowiek to, aby Mu odrzec: Razem stawajmy u sądu! Czy jest między nami rozjemca, co rękę położy na obu?” (Hi 9, 32-33). Tennesen stwierdza jednak, że w takim razie Bóg, Wszechmocna Istota, to Monstrum – amoralny, groteskowy i prymitywny tyran, „kosmiczny troglodyta, łgarz i ladaco, niemal genialny w swej całkowitej ignorancji w sprawach duchowej doskonałości”⁴¹.

Wizja ta, jakkolwiek wydaje się nam bluźniercza, nie jest przecież obca naszej kulturze. Podziela ją Ajschylos w tragedii *Prometeusz skowany*. Wypływa ona z personifikowania i ubóstwiania losu, co jest jednym z charakterystycznych rysów dojrzałej formy greckiego politeizmu. Poczucie tragiczności ludzkiej egzystencji, niepewności i bezsilności wobec kapryśnego bóstwa, które nie kieruje się ani moralnością, ani żadnym innym prawem, skłania do buntu przeciw bogom – to droga Tennesena i Prometeusza, której kresem jest etycznie motywowany ateizm – albo do całkowitej zmiany rozumienia Boga, czyli do uznania Jego transcendencji względem losu i nieobecności w świecie – to ostatecznie droga człowieka prawdziwie wierzącego. Taką przynajmniej alternatywę rysuje przed nami Phillips.⁴²

E. BŁĘDNY OBRAZ: ŻYCIE WIECZNE–NIESKOŃCZONE ISTNIENIE W CZASIE

Życie wieczne stanowiące treść obietnicy chrześcijaństwa często bywa interpretowane jako odpowiedź na przyrodzony każdemu człowiekowi lęk przed śmiercią. Mówi się, że śmierć to nie jest koniec, że dzięki Chrystusowi stanowi ona tylko przejście do innego, lepszego życia, które trwa w nieskończoność. Dla wspomnianych w punkcie poprzednim autorów teodycei życie po śmierci stanowi ostateczny argument za Bożą dobrocią – jest to czas ostatecznej sprawiedliwości, w którym dobro zostaje wynagro-

³⁷ Charakterystyka ta jest oczywiście mocno skrótowa i służy wyłącznie jako zarysowanie kontrastującego tła dla argumentu krytycznego Phillipsa.

³⁸ D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God*, dz. cyt., s. 39. W oryginalnej wypowiedzi Davisa, która odnosiła się do jego problemów szkolnych, ostatecznie zdanie brzmiało: „Ten epizod jest dziś raczej zabawny niż bolesny” (S. T. Davis, *Free Will and Evil*, w: tegoż (red.), *Encountering Evil*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, s. 85).

³⁹ H. Tennesen, *A Masterpiece of Existential Blasphemy*, „The Human World”, November 1973, No. 13, s. 1-10.

⁴⁰ Por. tamże, s. 5.

⁴¹ Tamże, s. 8.

⁴² Por. D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God*, dz. cyt., s. 126.

dzone, a zło ukarane i w którym Boża pedagogika (ćwiczenie człowieka do duchowej doskonałości) może wreszcie osiągnąć swój cel.

Życie wieczne jako nieskończone trwanie jest, wedle Phillipsa, kolejnym błędnym obrazem, który opanował język i wyobraźnię ludzi wierzących. Nie da się określić jego prawdziwości czy fałszywości – wynika z gramatycznego błędu, a więc jest bezsensowne.

„Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie doznaje” – to cytat z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina (teza 6.4311). Phillips traktuje tę uwagę jako objaśnienie gramatycznej gry językowej ze słowem „śmierć”. Tu, podobnie jak w przypadku niektórych kontekstów intensjonalnych, mamy do czynienia z istotną różnicą użycia czasownika w I i III osobie gramatycznej.

Śmierć jest zdarzeniem w czymś życiu; być może zdarzeniem o najwyższym znaczeniu, lub może zdarzeniem po prostu ważnym. Lecz gdy ta śmierć jest m o j ą śmiercią, nie jest dla mnie zdarzeniem w świecie.⁴³

Pytanie o to, co dzieje się z człowiekiem po śmierci, nie jest pytaniem o fakty – to konkluzja z uwag *Traktatu*. Jest więc pytaniem stawianym w innym języku niż język przedmiotów fizycznych, język codziennego doświadczenia – to z kolei konkluzja płynąca z późnej filozofii Wittgensteina. O nieśmiertelności duszy ludzkiej możemy jak najbardziej mówić, musimy tylko uważać, by nie stosować reguł gramatycznych języka faktów. Wiara w możliwość przeżycia jako duchy oddzielone od umarłego ciała, wiara w możliwość istnienia ciał niematerialnych żyjących po śmierci, wreszcie wiara w możliwość ożywiania martwych ciał nie jest konieczną przesłanką wiary w nieśmiertelność duszy.⁴⁴

Jak wygląda ów język, w którym możemy mówić o nieśmiertelności? Phillips przypomina, że choć dualistyczna koncepcja człowieka jest metafizycznym potworkiem, to wcale nie znaczy, że nie ma żadnego uczciwego sensu, w którym używamy pojęć „dusza” i „ciało”. Jest wiele przykładów, w których rozróżnienie dusza/ciało ma zastosowanie. Nie układa się to jednak w żaden prosty schemat, a tym bardziej nie pokrywa się z rozróżnieniem materialne/niematerialne. Przykładowo, mężczyzna, który mówi o kobiecie: „Pragnąłem jej tylko ze względu na jej ciało”, nie ma przecież na myśli czegoś tylko fizycznego, czegoś, co ta kobieta tylko posiada.⁴⁵

⁴³ Tenże, *Death and Immortality*, Macmillan, London 1970, s. 13.

⁴⁴ Por. tamże, s. 18.

⁴⁵ Por. tamże, s. 43.

Zagadnienie posiadania duszy i ciała jest kolejnym źródłem gramatycznych problemów:

Zdanie: „Każdy człowiek posiada duszę” zostało utworzone tak, jakby było zdaniem z rodzaju: „Każdy człowiek posiada serce”. Gdy raz to już zrobiono, zapoczątkowało to niezliczone kwalifikacje: [dusza] to substancja, lecz niecielesna i tak dalej. Powstały pytania typu: Pokaż mi duszę – czy można wyznaczyć, gdzie się znajduje? Gdy takie pytania pozostają bez satysfakcjonującej odpowiedzi, pytający, w atmosferze triumfu, unieważnia mowę o duszy jako iluzję. (...) Gdy pytamy siebie, w jaki sposób możemy ustalić, czy człowiek posiada duszę, czy jej nie posiada, widzimy, że nie jest to w żadnym wypadku pytanie empiryczne.⁴⁶

Dusza nie jest podobna do organu cielesnego, nie jest żadnym atrybutem. W ogóle nie jest rzeczą. Pytania o stan duszy człowieka dotyczą właściwie kwestii, jakiego rodzaju życie ów człowiek prowadzi. W pewnych kontekstach, stwierdza filozof ze Swansea, mówienie o stanie duszy jest mówieniem o istocie ludzkiej jako takiej. Jakie są to konteksty i w jaki sposób można oceniać stan duszy? To pytanie wykracza już poza warstwę krytyczną filozofii Phillipsa – aby móc na nie odpowiedzieć, trzeba zająć się tym, co uważa on za rzeczywisty, oczyszczony z metafizycznych nieporozumień sens języka religijnego.

3. TO, CO POZOSTAJE

Czytelnicy książek i artykułów Phillipsa mogą poczuć się trochę dezorientowani. Z jednej strony uważa on siebie za obrońcę sensu prawdziwego języka religijnego, z drugiej strony powtarza i aprobeuje tezy wielu myślicieli wykazujących fałszywość, absurdalność lub bezsensowność filozoficzno-religijnych poglądów na temat Boga. Niekiedy wręcz zdaje się aprobeować bluźnierstwa.

Co zatem, według walijskiego filozofa, można powiedzieć o Bogu? Jak rozumieć Jego realność, jeśli nie ma to być rozumienie oparte o pozareligijne kryteria dyskursu filozoficznego, a jednocześnie ma ono uniknąć zarzutu subiektywizmu? Możliwym i naturalnym wyjściem jest, jak twierdzi Phillips, rozumienie Boga jako Ducha. Podkreśla, że to ostatnie pojęcie nie może być rozumiane w sposób, w jaki czyni to Swinburne, czyli jako synonim świadomości ujmowanej podług Kartezjańskiego dualizmu. Musi

⁴⁶ Tamże, s. 44.

być pojmowane dokładnie w taki sposób, jaki wskazuje jego użycie w pierwotnym dyskursie religijnym wolnym od sztucznych filozoficznych rozszerzeń.

Bóg w rozumieniu Phillipsa nie jest duchem pośród duchów. Sam stanowi rzeczywistość duchową, w której ludzie mogą uczestniczyć. W tym sensie jest to więc rzeczywistość niezależna od ludzkich umysłów. Natomiast kategorie, w jakich można mówić o Nim i o tej rzeczywistości – zresztą jak każde sensowne kategorie według Wittgensteinowskiej filozofii języka – są konstytuowane przez praktykę ich stosowania w społeczności użytkowników tego języka. Istnieją zatem społeczne uwarunkowania sensowności mówienia o Bogu.

Reguły, jakimi ludzie wierzący posługują się, mówiąc o Bogu jako o Duchu, powiadając np. że jest On Duchem Miłości, Duchem Łaski i Duchem Stwórcą, są różne od reguł zwykłego języka podmiotowo-orzecznikowego, w którym o jakiejś substancji orzeka się pewne atrybuty. Bowiem wierzący mówią również o Bogu, że jest swoimi atrybutami (np. w wyrażeniu: „Bóg jest Miłością”).⁴⁷

Miłość, o której mówi Phillips – o której może mówić z perspektywy filozoficznej, a nie zaangażowanej teologicznie – jest miłością człowieka do Boga. Jest to jedyna realna, duchowa siła, jaką Bóg dysponuje. Jego obecność w świecie realizuje się zatem wyłącznie poprzez ludzką miłość do Niego. Wszak akt Stworzenia, jak widzieliśmy wyżej, jest właściwie wycofaniem się Stwórcy, aktem abdykacji, a nie triumfu.

Bóg, opuszczając Stworzenie, dał nam wolną rękę. Jego powrót do świata zależy wyłącznie od nas. Ten akt, który przywraca światu Boga, akt miłości, jest również wycofaniem, abdykacją, tym razem wycofaniem człowieka. Wiąże się on ściśle z pokornym uznaniem obecności zła i niesprawiedliwości w świecie. Phillips, inspirując się myślą Simone Weil, nazywa go umieraniem dla „ja”.

Rozpoznać siebie jako nic to rozpoznać, że nie jest się centrum wszechświata. „Ja” nie jest najwyższą świętością odporną na ciosy. W każdym momencie świat może je osiągnąć i zranić. (...) W chrześcijaństwie umieranie dla „ja” jest powiązane z widzeniem „ja” i samego życia jako czegoś niezasłużonego, jako daru Łaski. Wierzyć w Stwórcę to wierzyć w dawcę życia jako Łaski. Ktoś mógłby spytać za Humem, dla czego o miałyby w ten sposób reagować na przygodność życia. Nie sądzę, aby była na to jakaś odpowiedź. Z pewnością jest przesądem myśleć, że ludzie muszą z nią reagować w ten sposób, czy też, że w przygodności jest coś, co każe komuś w ten sposób reagować. (...) Jeśli ktoś jest religijny,

⁴⁷ Por. tenże, *The Problem of Evil and the Problem of God*, dz. cyt., s. 189-190.

może powiedzieć, że możliwość traktowania życia jako Łaski sama jest już Łaską.⁴⁸

Umieranie dla „ja”, umiłowanie Boga, robienie dla Niego miejsca w swoim sercu, jest aktem, który daje wierzącym swoiste bezpieczeństwo, i to bezpieczeństwo absolutne. Phillips cytuje Kierkegaarda, Sokratesa, Wittgensteina. Każdy z nich mówi, że niewinnemu, dobremu człowiekowi nie można uczynić nic złego. Dobry człowiek uzyskuje nieśmiertelność. W jaki sposób? Co uzyskuje ową nieśmiertelność, skoro „ja” należy unicestwić. Sokrates, Kierkegaard i Wittgenstein mówią: dusza.

Dusza – jak widzieliśmy wyżej – nie jest podobna do organu cielesnego, nie jest żadnym atrybutem, w ogóle nie jest rzeczą. Pytania o stan duszy człowieka dotyczą właściwie kwestii, jakiego rodzaju życie ów człowiek prowadzi. W pewnych kontekstach, stwierdza Phillips, mówienie o stanie duszy jest mówieniem o istocie ludzkiej jako takiej. Stan duszy związany jest z relacją człowieka do Boga, z duchowością.

Stan duszy wierzącego jest postrzegany przezeń w świetle jego relacji do wierzeń w Ojcostwo i Miłość Boga. Idee ojcostwa i miłości Boga konstytuują życie wieczne, czyli życie Boga, do którego aspiruje dusza.⁴⁹

Dusza jest duchową relacją z Bogiem. Jest partycypowaniem w życiu Bogą jako Najwyższym Dobru. Bóg to dobro w sensie absolutnym, a zatem różnica między człowiekiem aspirującym do życia wiecznego a człowiekiem, który do niego nie aspiruje, jest w istocie różnicą między tym, kto stara się w życiu kierować wymogiem dobra (pojęcie, które Phillips zaczerpnął z Kierkegaarda), a tym, kto podąża za swymi pragnieniami. I nie ma to nic wspólnego z myśleniem, że po śmierci czeka mnie jeszcze jakaś forma egzystencji.

Wieczność nie jest przedłużeniem życia doczesnego, lecz rodzajem jego osądzania. Wieczność to nie więcej życia, lecz to właśnie życie widziane na pewien szczególnie moralny i religijny sposób. Jest dokładnie tym, do czego odnosi spojrzenie na życie *sub specie aeternitatis*.⁵⁰

W tym miejscu Phillips znów odwołuje się do ostatnich tez *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Można powiedzieć, że jego wizja nieśmiertelności

⁴⁸ Tamże, s. 183.

⁴⁹ Tenże, *Death and Immortality*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁰ Tamże, s. 49.

jest całkowicie zbieżna z poglądami młodego Wittgensteina, który w tezie 6.4312 mówi:

Czasowo pojęta nieśmiertelność duszy ludzkiej – czyli jej wieczne życie po śmierci – nie tylko nie jest niczym zagwarantowaną, lecz nade wszystko nie daje wcale tego, co zawsze chciano przez nią osiągnąć. Czy rozwiąże to jakąś zagadkę, że będę żył wiecznie? Czyż takie wieczne życie nie będzie równie zagadkowe jak obecne? Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią. (Nie chodzi tu przecież o rozwiązanie problemów naukowych.)⁵¹

Porównanie części krytycznej i pozytywnej w filozofii Phillipsa skłania do stwierdzenia, że znacznie łatwiej przychodzi mu prowadzić krytykę, niż przedstawiać sens właściwy. Jest tego świadom, co więcej, uważa to za swoiste *signum temporis* naszych smutnych czasów. Język opisu wpływa na opisywane praktyki, a zatem te ostatnie mogą ulec trwałemu zniekształceniu i zatarciu – być może już się to w jakiejś mierze dokonało. Phillips nie wyklucza sytuacji, że kiedyś, być może w bardzo bliskiej już przyszłości, w ogóle nie będzie się do czego odwołać. Język chrześcijaństwa – z winy jego racjonalistycznych filozoficznych dezinterpretatorów, a także z powodu innych przemian kulturowych – ulegnie ostatecznie zepsuciu i zostanie zredukowany do poziomu konglomeratu przesądów, fałszywej nauki, którą ludzie będą wyznawać li tylko ze strachu przed śmiercią albo zupełnie odrzucają. Jego autentyczny religijny charakter zostanie bezpowrotnie utracony.

Za wieszczą nadchodzącej katastrofy Phillips uważa Samuela Becketta. Jego postaci, np. tytułowy bohater sztuki *Ostatnia taśma Krappa*, bezskutecznie próbują przywołać do życia stare symbole, które dawno utraciły znaczenie. A tymczasem nowego języka i nowych znaczeń nie ma.

Ta lekcja jest trudna do przyjęcia dla religijnych apologetów. Jednak nie sposób zaprzeczyć, że religię – przynajmniej w świecie anglojęzycznym – czekają mroczne czasy. Dostępny język jest zużyty i nieadekwatny. Wszelkie wysiłki na szerszą skalę zawiodą.⁵²

Bohaterowie Becketta utracili możliwość mówienia i myślenia o tym, co wyższe. To jest nasza sytuacja, sytuacja współczesnych przedstawicieli cywilizacji Zachodu. Powtarzamy wytarte frazesy, lecz czujemy, że nie

⁵¹ L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, dz. cyt., s. 81.

⁵² D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, dz. cyt., s. 102-103.

mają już one w sobie życia – brakuje słów, wyrażeń, gestów, które mogą komunikować to, co naprawdę ważne. Wkrótce, być może, utracimy także świadomość tego braku, nadzieję na jego wypełnienie, tęsknotę.

Niebezpieczeństwo erozji sensu języka religijnego jest czymś stałym. Nie ma znaczenia – stwierdza Phillips – czy program oczyszczenia go z metafizyki i przesądów uda się czy nie, i tak nic nie zagwarantuje jego wiecznego trwania. Stoi on na stanowisku kulturowego indeterminizmu. I nie mają tu znaczenia żadne kodyfikacje czy formalne nakazy.⁵³

Dlaczego zatem Phillips sam przedstawia tak mało pozytywnych treści, a gdy już to robi, posiłkuje się cytatami z Kierkegaarda, Weil i Wittgensteina? Twierdzi, że nie jest to jego – filozofa – zadanie. Filozoficzne teoretyzowanie może jedynie uśmiercić religię, wypłukać jej język z nadprzyrodzonego sensu. Filozofia jako wittgensteinowska terapia języka może go tylko oczyścić, „rozplątać supły” nieporozumień gramatycznych. Nie posiada natomiast mocy ożywiania. Jedynie teologowie, święci i reformatorzy potrafią tchnąć nowego ducha w język religijny i sprawić, by można w nim było udzielać adekwatnych odpowiedzi na nurtujące nas pytania i niepokoje.⁵⁴

4. ZARZUTY

Filozofia Phillipsa spotyka się z zarzutami różnego kalibru. Są zarzuty, które wynikają z niedostatecznego zrozumienia tego, co ta filozofia mówi, i bazują na przesłankach przez nią krytykowanych. Są zarzuty dotyczące nieprzystawalności wizji religii Phillipsa do rzeczywistości religijnej, oskarżające filozofa ze Swansea, że jego koncepcja wiary religijnej jest zbyt wąska. W związku z tym twierdzi się, że uprawia on raczej apologetykę pewnej specyficznej teologii niż filozofię. Są wreszcie takie zarzuty, które można nazwać wewnętrznymi – wysuwane z pozycji późnowittgensteinowskich, a dotyczące niespójności wizji języka religijnego.

A. KRYTYKA OPARTA NA NIEPOROZUMIENIACH

Przykładem z pierwszej grupy są oskarżenia Hicka. W odczycie na temat artykułu Phillipsa podczas jednego z cyklu sympozjów w roku 1977 pisze on:

⁵³ Tamże, s. 94-97.

⁵⁴ Tamże, s. 118.

Czytając tekst Phillipsa w świetle innych jego pism, stwierdzam, że zaprzecza on istnieniu wszechpotężnego i bezgranicznie kochającego Boga. Stwierdzam, że zaprzecza on temu, iż poza wszystkimi świadomościami ludzkimi istnieje inna świadomość, która jest świadomością Boga, a także, że Bóg ten jest stwórcą wszechświata i że jest zarazem wszechpotężny i bezgranicznie kochający. Stwierdzam, że odrzuca on to przekonanie jako poważne niezrozumienie języka religijnego i utrzymuje, że „istnienie Boga” – jeśli zostanie ujęte poprawnie – zawiera się (*consists*) w ludzkim użyciu języka teistycznego w kontekście religijnego życia. Jeżeli tak, to jego podstawowa obiekcja w stosunku do różnych form teodycei jest obiekcją radykalną i wszechobejmującą – skoro nie istnieje *theos*, nie może być teodycei.⁵⁵

Mam nadzieję, że z poprzednich rozdziałów wynika, iż tym, co Phillips rzeczywiście odrzuca, nie są przytoczone przez Hicka tezy, lecz kategorie, w których je wyraża. Filozof ze Swansea nie twierdzi, że nie istnieje *theos*, lecz tylko, że *theos* w rozumieniu powyższego cytatu jest co najwyżej bożkiem niewartym czci.

Trzecie zdanie cytatu, w którym Hick mówi o rozumieniu „istnienia Boga”, jest natomiast dwuznaczne z powodu owego cudzysłowu otaczającego to wyrażenie. Zakładam, że chodzi tu nie o referencję, ale o sam symbol. Jeśli tak, to nie ma nic bulwersującego ani nadzwyczajnego w tezie, którą – według Hicka – utrzymuje Phillips: że mianowicie złożony znak językowy „istnienie Boga” „zawiera się w ludzkim użyciu języka teistycznego w kontekście religijnego życia”. Innym sposobem wypowiedzenia tej tezy jest stwierdzenie, iż ów konkretny znak stosowany jest w kontekście religijnym i nie transcenduje ludzkiego użycia języka, co – jak wspominałem wyżej – na gruncie Wittgensteinowskiej koncepcji języka jest czystym absurdem.

Trudno byłoby jednak uznać, że John Hick, twórca weryfikacjonizmu eschatologicznego, mógł rzeczywiście poważnie traktować ideę transcendentnej semantyki pojęć religijnych. Miał zapewne na myśli nie symbol, a samo istnienie Boga, oraz to, że owo istnienie, w rozumieniu krytykowanego przez siebie filozofa, jest niczym więcej jak tylko elementem języka religijnego, a przez to jest zależne od ludzkiego umysłu. W innym miejscu pisał bowiem:

On [Phillips] i jego zwolennicy mówią zazwyczaj, że pytanie, czy Bóg istnieje niezależnie od naszej wiary w Jego istnienie, jest źle postawione.⁵⁶

⁵⁵ J. Hick, *Remarks*, w: S. C. Brown (red.), *Reason and Religion*, dz. cyt., s. 122.

⁵⁶ Tenże, *Critique of D. Z. Phillips*, w: S. T. Davis (red.), *Encountering Evil*, dz. cyt., s. 42.

Filozof ze Swansea nie zgadza się z tym stwierdzeniem, mówiąc, że występujące w języku religijnym wyrażenie „Bóg istnieje” zawiera przecież i ten sens, że owo istnienie jest niezależne od treści przekonań wierzących. Bez tego całkowicie niezrozumiałe pozostawałoby pojęcie fałszywej wiary, wiary w bożka, która jest tak naprawdę postacią samoubóstwienia (społecznego lub indywidualnego).

W swej krytyce Phillipsa Hick od dziesiątków lat bierze uwarunkowania sensowności mówienia o Bogu (którymi są konkretne, występujące w społeczności wierzących, reguły stosowania pojęć religijnych) za uwarunkowania samego Boga, tymczasem Phillips przyznaje, że jednym z tych kryteriów sensowności jest właśnie Jego nieuwarunkowanie. Jeśli nawet Phillipsowska koncepcja Bożej rzeczywistości jest problematyczna, to z pewnością nie z tego powodu, o jakim myśli Hick. Filozof ze Swansea słusznie więc bywa niekiedy wobec niego nieco złośliwy:

Oponent, który oskarża mnie o odrzucanie obiektywnej rzeczywistości Boga, może mieć na myśli tezę, którą powinienem utrzymywać – mianowicie tezę, że Bóg nie jest obiektem. Jest to teza gramatyczna. Sugeruję, że ci, którzy ją odrzucają, mówią o Bogu w sposób, który stanowi logiczne rozszerzenie sposobu, w który mówimy o istotach ludzkich. Jeśli Bóg jest rzeczą, jest skończony, a skończony Bóg nie satysfakcjonuje ani religii, ani teologii. Lecz skończony Bóg satysfakcjonuje wielu filozofów religii.⁵⁷

Innym przykładem nieskutecznego filozoficznego ataku na pozycje „wittgensteinian” jest pierwsza krytyka Kaia Nielsena, który sam określa się jako neopragmatyczny ateista. Jest to zatem – można powiedzieć – „ostrzał” z przeciwnej strony. Nielsen, rzecz jasna, przychylnym okiem patrzy na Phillipsowskie argumenty przeciwko racjonalistycznym teistom i z ochotą się pod nimi podpisuje, lecz zarzuca „wittgensteinianom” fideizm.⁵⁸ Uzasadnienie tego określenia jest w zasadzie czworakie.

Po pierwsze, według Nielsena, Phillips, wraz z Malcolmem, Rheesem i Winchem, uważają, że tylko wierzący może – od wewnątrz – w pełni zrozumieć naturę religii. Nielsen jest oczywiście temu przeciwny – skoro możliwe są badania antropologiczne, w których badacze utrzymują dystans do przedmiotu, to rozumienie wierzeń i kultury plemiennej nie jest warunkowane pełnym zaangażowaniem się w owe wierzenia. Rozumo-

⁵⁷ D. Z. Phillips, *From World to God? Searching for Mediation*, w: tegoż, *Recovering Religious Concepts*, St Martin, Macmillan, London–New York 2000, s. 61–62. (Artykuł ten po raz pierwszy został opublikowany w 1967 roku.)

⁵⁸ K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, No. 42, July 1967, s. 191–209.

wanie to dotyczy także, a może przede wszystkim, naszych wierzeń i kultury – ktoś może całkowicie zrozumieć, o co chodzi w dogmacie Trójcy i ciągle utrzymywać, że jest on nie do przyjęcia.⁵⁹

Po drugie, Nielsen sądzi, że Wittgensteinowska filozofia języka religijnego dzieli życie społeczne na szereg całkowicie autonomicznych „przedziałów” (nazywa to „compartmentalisation”), czyli zamkniętych gier językowych. Takie „przedziałowanie” jest, być może, użyteczne w rozważaniu praktyk i wierzeń jakichś innych kultur, ale nie naszej własnej. Albowiem w kulturze europejskiej religia współistnieje i krzyżuje się z wszystkimi innymi elementami życia społecznego (nauką, polityką itp.), ponieważ tak właśnie toczyły się jej dzieje i taką przyjęła ona formę. Nie można twierdzić, że wierzenia religijne są logicznie odcięte od innych aspektów ludzkiego życia.⁶⁰

Trzecim uzasadnieniem rzekomego fideizmu „wittgensteinian” ma być fakt, że odrzucają oni możliwość krytyki wierzeń religijnych. Wierzenia te – w myśl koncepcji języka jako zbioru gier – nie mogą być poddawane krytyce, ponieważ nie ma żadnego zewnętrznego systemu, żadnego absolutnego punktu oparcia takiej krytyki, a zatem tylko one same stanowią o tym, co jest w nich sensowne, a co nonsensowne.⁶¹

Ostatnia teza, która miałaby usprawiedliwiać określenie wittgensteinowskich filozofów religii mianem fideistów, stwierdzać ma, że nasze praktyki religijne, „formy życia”, nie mogą okazać się niespójne i w związku z tym zarzucone. Tymczasem przecież, dowodzi Nielsen, zarzuciliśmy niedysyjsze wierzenia w czary i wróżki właśnie z powodu ich niespójności z całym naszym obrazem świata.⁶²

Określenie „fideizm” funkcjonuje w artykule Nielsena jako obraźliwy epitet. Wittgensteinowscy filozofowie religii nie uważają siebie za fideistów i dokładają starań, aby się przed tym oskarżeniem obronić. Z tego względu należy więc traktować cztery powyższe uwagi Nielsena jako zarzuty. Są to jednak zarzuty nietrafione, przynajmniej w odniesieniu do Phillipsa.⁶³

Jeśli fideizm rozumieć w sensie pierwszej z omawianych przez Nielsena tez, to Phillips i jego filozoficzni przyjaciele fideistami na pewno nie są. Nie ma bowiem, w ich mniemaniu, żadnego sensu wyrażenie religijne,

⁵⁹ Por. tamże, s. 193, 199.

⁶⁰ Por. tamże, s. 201, 205.

⁶¹ Por. tamże, s. 205-206.

⁶² Por. tamże, s. 206-207.

⁶³ Zarzuty Nielsena wydają się także nietrafione w stosunku do Rheesa i Hollanda (z różnych powodów), natomiast wydają się słuszne w stosunku do Petera Wincha.

poza tym, który opisany został na przykład w poprzednich rozdziałach tego artykułu. Każdy filozof, jeśli tylko odrzuci kłopotliwe dziedzictwo metafizyki i spojrzy na nasz język religijny tak, jak tego uczył Wittgenstein, choćby był ateistą, buddystą, konfucjanistą czy animistą, jest w stanie całkowicie go zrozumieć. Phillips, odnosząc się do tego zarzutu, argumentuje (być może nieco zawile):

Ludzie prawdziwie wierzący nazywają posłuszeństwo Bogu formą rozumienia. Mogłoby to prowadzić do stwierdzenia, że temu, kto nie praktykuje takiego posłuszeństwa w swoim życiu, brak tego rozumienia. Lecz filozof może zrozumieć, co właśnie powiedziałem na temat rozumienia religijnego, i opisać to, jak posłuszeństwo Bogu różni się od innych rodzajów posłuszeństwa, samemu nie będąc wierzącym, co w tym kontekście oznacza: samemu nie będąc posłusznym Bogu.⁶⁴

Co do zarzutu odseparowania religii od innych dziedzin życia, to Phillips sądzi wręcz, że należy go postawić raczej Hickowi, Hepburnowi i im podobnym. On sam bowiem wiele napisał o istotnych związkach rytów, obrzędów, modłów i całego myślenia religijnego z życiem, a mianowicie: z codziennym zmaganiem człowieka z kontyngencją świata, z nietrwałością jego form, ze złem.⁶⁵ Tymczasem tamci konstruują pseudonaukowe (bo metafizyczne) systemy – teodyce, które ignorują ludzkie doświadczenia egzystencjalne. Nielsenowi mylą się w tym wypadku dwie rzeczy: z tezy Phillipsa (którą ten odziedziczył po Rheesie), że pojęcia religijne typu „Bóg” są logicznie różne od pojęć języka przedmiotów codziennego doświadczenia, bezzasadnie przechodzi do tezy, że język religijny jest logicznie odseparowany od tego języka. Tymczasem tak nie jest – język religijny byłby martwą, śmieszną grą pustych znaków, gdyby nie odnosił się do codzienności. Chodzi tylko o to, aby owo odnoszenie się nie miało charakteru przesądu, tj. aby Bóg nie był brany za siłę wpływającą na rzeczywistość fizyczną.

Wypada jednak dodać, że Nielsen w swoim zarzucie mówi o czymś trochę innym niż Phillips w obronie. Ten pierwszy ma na myśli odseparowanie od nauki czy mechanizmów życia społecznego, drugi natomiast dowodzi związków religii z tzw. życiem codziennym. To, jak wedle „wit-

⁶⁴ D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, dz. cyt., s. 12.

⁶⁵ Tamże, s. 8. Phillips podaje tam przykład swojej książki, *The Concept of Prayer*, w całości poświęconej sensu modlitwy chrześcijańskiej. Pisał to w 1986 roku. Obecnie chyba lepszym przykładem jest *The Problem of Evil and The Problem of God*.

Wittgensteinian” przebiegają związki między religią a fizyką, pozostaje w gruncie rzeczy niezbyt jasne.

Trzeci zarzut, jeśli dotyczy rzekomej niemożliwości krytyki języka religijnego, to na pewno nie dotyczy Phillipsa, którego filozofia jest przecież – co przedstawiałem wcześniej – w większej części właśnie krytyką tego języka, jego „oczyszczaniem” z metafizycznej „rdzy”. Ta „rdza”, pochłaniając prawdziwe znaczenia pojęć i symboli religijnych, może bowiem prowadzić do rzeczywistego odseparowania – w sensie Nielsenowskiego „compartmentalisation” – rytów religijnych od codziennego życia, czyli do zaniku ich faktycznego sensu. Phillips Wittgensteinowskiej logicznej niezależności gier językowych nie rozumie w sensie odseparowania. Odpowiedzi religijne nie mogą stać w sprzeczności z tym, co skądinąd wiemy, ponieważ popadają w ten sposób w śmieszność i nikt im nie wierzy (w tym kontekście znów zapewne chodzi o teodyceę odrzucającą obecność radykalnego zła w świecie).⁶⁶ I znów, jeśli rzeczywiście jest tu jakiś problem, to akurat nie w miejscu, w które uderza Nielsen.

Podobnie rzecz ma się z zarzutem czwartym. Skoro język religijny, jak powiedzieliśmy wyżej, ma ścisły związek z codziennością, to *de facto* jest zależny od przemian kulturowo-cywilizacyjnych, ale także od przeżyć osobistych. Z jednej bowiem strony, przykładowo, w rzeczywistości społecznej opisanej przez Aldousa Huxleya w *Nowym wspaniałym świecie* traci sens idea odpowiedzialności moralnej, a to powoduje, że takie chrześcijańskie pojęcia, jak „Sąd Ostateczny”, „grzech pierworodny”, a pewnie i „Odkupienie” stają się niezrozumiałe.⁶⁷

Z drugiej strony słabość natury ludzkiej i fakt, że nigdy nie jesteśmy w stanie naprawdę do końca umiłować Boga, to znaczy umrzeć dla „ja”, powoduje, że zaistnieć mogą sytuacje życiowe, które zniszczą naszą wiarę. Dla wielu takim wydarzeniem były obozy koncentracyjne. Phillips podaje tutaj ekstremalny przykład historii więźniarki Zofii Zawistowskiej. Nakazano jej wybrać, które z jej dwójki dzieci ma być rozstrzelane – gdyby nie dokonała wyboru, zabito by oboje. Kobieta wybrała śmierć swojej córki i ocalenie dla syna. Co prawda, przeżyła wojnę, lecz niedługo po jej zakończeniu popełniła samobójstwo. A zatem straciła wiarę – moglibyśmy powiedzieć. Pytanie, czy moglibyśmy ją za to osądzać?

⁶⁶ Por. tamże, s. 14.

⁶⁷ Por. tenże, *Belief and Loss of Belief*, w: tegoż, *Faith and Philosophical Enquiry*, dz. cyt., s. 116-120.

B. KRYTYKA ZBYT DALEKO IDĄCEGO „OCZYSZCZANIA”

Druga grupa zarzutów jest znacznie poważniejsza – ich autorzy najczęściej dość dobrze pojęli, o co chodzi Phillipsowi, i często podzielają nawet jego nastawienie metodologiczne. Również oni odnoszą się przede wszystkim do faktycznych i funkcjonujących praktyk religijnych. Znajdują jednak takie przykłady owych praktyk, które kolidują z ogólną Phillipsowską koncepcją znaczenia pojęć języka religijnego.

Ogólna strategia obrony Phillipsa jest następująca: przedstawia on alternatywną wykładnię danej praktyki, dowodząc w ten sposób, że jest ona do pogodzenia z jego filozofią „oczyszczającą” język religijny, a następnie zaprzęga do pracy swoje rozróżnienie dobrej „wiary prawdziwej” i przesądnej „religii popularnej”. Do tej pierwszej należy przedstawione przez niego rozumienie przykładowej praktyki, do tej ostatniej zaś interpretacja krytyka.

Przykładem tego typu wymiany argumentów jest dyskusja z zarzutem Petera Geacha. Twierdzi on, że odrzucenie nieśmiertelności jako pewnej formy dalszego indywidualnego trwania po śmierci czyni bezsensowną chrześcijańską modlitwę za zmarłych.

Phillips w odpowiedzi proponuje dość zawiłą – co sam przyznaje – koncepcję stanu, w jakim znajdują się nasi zmarli. Na początku zauważa – niezbyt odkrywczo – że ludzie się zmieniają. Wobec tego predykaty, jakie o nich orzekamy, są „temporalne”. Co innego ze zmarłymi. Wola zmarłego nie może zostać zmieniona, jest ustalona na zawsze. Zmarły nie może się rozwijać. Jego przeznaczenie, mówi Phillips, jest zdeterminowane na zawsze przez jego relację z Bogiem. Dalej pisze:

Modlitwa za zmarłego może zmienić jego stan w Bogu – jest to jedyny sposób, w jaki może zmienić się stan zmarłego. Przez modlitwy żywych za dusze tych, którzy odeszli, zmienia się relacja między żywymi i umarłymi w Bogu. Skoro Boża aktywność jest w tym kontekście rozumiana jako praca jego ducha w modlitwach wierzących, jest sensowne mówić o modlitwach zmieniających status umarłego w oczach Boga.⁶⁸

Zauważmy, że taka odpowiedź podejmuje wyzwanie, jakie stawia problem praktyk, w których chodzi o pomoc oferowaną przez nas zmarłym. Katolicka nauka o „komunii świętych” zawiera jednak i taką treść, że zmarli święci mogą pomagać żywym. Celem tej pomocy jest umacnianie w wie-

⁶⁸ Tenże, *Death and Immortality*, dz. cyt., s. 57.

rze i może ona polegać także na cudach, które mają być formą świadectwa.⁶⁹

Jeżeli wedle Phillipsa nie ma sensu przypisywanie żadnej aktywności zmarłym, to musi on znać wspomniany wyżej fragment doktryny za przykład zabobonnej „religii popularnej”. Nigdy nie uczynił tego wprost. Niekoniecznie jest to świadomy unik – filozof ze Swansea należał do Kościoła kongregacjonistycznego (nurt tzw. „drugiej fali” protestantyzmu) i być może nie znał tak dokładnie katolickiej nauki wiary.

Zauważmy, że pewne praktyki związane z nauką o pomocy świętych mogą znaleźć swoje miejsce w ramach Phillipsowskiej „wiary prawdziwej”. Chodzi o modlitwy błagalne do świętych. W punkcie B rozdziału drugiego przedstawiłem sposób, w jaki mieści się w niej modlitwa błagalna do Boga. Prośba, którą zanosimy do Niego, jest właściwie ekspresją naszego lęku przed utratą sensu życia z powodu jakiegoś negatywnego doświadczenia. W zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie, aby w podobny sposób obronić sens prośb zanoszonych do świętych.⁷⁰

Jednoznacznie przesadna byłaby natomiast wiara w to, że, przykładowo, święty Antonii pomoże nam odszukać zagubiony przedmiot, święty Krzysztof uchroni nas przed wypadkiem drogowym, zaś dzięki łasce świętej Kingi uratujemy zasypanego górnika. Nie da się również obronić przed zarzutem szerzenia zabobonu samej procedury uznawania za świętą osoby, która nie zmarła śmiercią męczeńską (wymóg udokumentowanego cudu w sensie nadprzyrodzonej ingerencji).

Ulubionym przytykiem Phillipsa w stosunku do twórców teodycei jest w wielu miejscach powtarzany zarzut stosowania „jednostronnej diety przykładów”. Tymczasem zarzut ten z powodzeniem zastosować można również do niego samego. Istnieją bowiem takie elementy ogólnochrześcijańskiego depozytu wiary, które z największym trudem, o ile w ogóle, dają się zinterpretować w myśl „religii prawdziwej”.

Jednym z tych elementów jest fakt zmartwychwstania Jezusa. Phillips niezwykle rzadko odnosi się do tego, centralnego przecież, motywu wiary chrześcijańskiej, co dziwi zwłaszcza w kontekście dość częstego poruszania tematu męki i śmierci Chrystusa na krzyżu. Kiedy już o nim wspomina, czyni to w następujący sposób:

⁶⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, § 156, § 957, § 958, § 1029, § 2683.

⁷⁰ Jeżeli tak, to być może jest to również droga do obrony idei pomocy, jaką święci nam udzielają – moc świętych objawiała się w modlitwach, jakie do nich zanosimy.

Są tacy, którzy traktują Zmartwychwstanie jak ostateczny zawór bezpieczeństwa w niebie, który daje odpór wszystkim nieszczęściom. Jednakże nie wszyscy chrześcijańscy teologowie myślą w ten sposób. Niektórzy nie traktują ukrzyżowania jako pomyłki (złych wieści), która została poprawiona przez zmartwychwstanie (dobre wieści). Jest raczej tak, że o Chrystusie ukrzyżowanym mówi się, iż został wywyższony, podniesiony na wysokości, aby zasiąść po prawicy Ojca. Słowo „podniesiony” nie może być rozumiane w żadnym sensie przestrzennym, ponieważ, jak zauważył Hick, nie jesteśmy oddaleni przestrzennie od Boga. Skoro o Chrystusie mówi się, że został podniesiony na wysokości, byłoby oczywiście absurdem zapytać: „Jak wysoko?”⁷¹

I kilka akapitów dalej:

Ukrzyżowany Chrystus nie zmartwychwstał z uleczonymi ranami. Ci, którzy szczyli z niego na Krzyżu, żądając, by uratował siebie samego i w ten sposób dowiódł, że jest Synem Bożym, nie są w stanie zrozumieć, że jedyna wszechmoc Boża jest wszechmocą miłości. To z tej miłości płynie modlitwa Ukrzyżowanego o wybaczenie dla swych oprawców: „Wybacz im, Ojczy, bo nie wiedzą, co czynią.” Lecz ceną takiej miłości jest to, że może ona zostać zniszczona, poświęcona. I właśnie to poświęcenie zostaje podniesione, wywyższone na całą wieczność.⁷²

W powyższych cytatach uderza to, że zmartwychwstały Syn Boży od razu zasiada po prawicy Ojca, która, jak wiemy, nie jest żadnym miejscem przestrzennym. Ale przecież między powstaniem z martwych a wniebowstąpieniem upłynęło czterdzieści dni, w których Jezus ukazywał się uczniom, czynił cuda i nauczał.

Tego typu uniki Phillipsa są całkowicie zrozumiałe. Inaczej musiałby on wytłumaczyć sobie i czytelnikom, jaka to siła odepchnęła kamień od wejścia do Grobu Pańskiego i jaka siła poruszała – zmarłe przecież i umęczone – ciało, które widzieli Apostołowie. Jeśli Moc Boża nie była przyczynowo odpowiedzialna za te empiryczne zdarzenia, to co było odpowiedzialne? Szczęśliwa koincydencja efektów kwantowych? A może Jezus wcale nie zmarł, tylko zapadł w trzydniową śpiączkę?

W rozważaniu Phillipsowskiego ujęcia cudu w punkcie B rozdziału drugiego zauważyliśmy, że spośród jego trzech dostępnych wyjaśnień filozof ze Swansea ma do dyspozycji w istocie tylko dwa – fakt naturalny i mistyfikację. To samo odnosić się musi do Zmartwychwstania w sensie

⁷¹ D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and The Problem of God*, dz. cyt., s. 271.

⁷² Tamże, s. 272.

faktu empirycznego: po konsekwentnie przeprowadzonej krytyce języka religijnego ewangelia według D. Z. Phillipsa kończy się złożeniem martwego ciała Chrystusa do grobu. Reszta jest wynikiem mistyfikacji albo zbiorowej halucynacji kilkunastu ludzi. I nie znaczy to wcale, że Phillips nie wierzy w Zmartwychwstanie, w Królestwo Niebieskie, a nawet w powtórne przyjscie Chrystusa. Terminy te rozumie on jednak w sensie poza-przestrzennym, pozaczasowym, czyli pozaempirycznym, w sensie, który sam nazywa duchowym.

Problem Phillipsa z chrześcijaństwem, oczywiście, o ile uznamy, że w ogóle jest to jakiś problem, nie jest wyłącznie jego własnym problemem – dotyczy wszystkich wittgensteinowskich filozofów religii (być może poza Royem F. Hollandem), wliczając w to zresztą samego Wittgensteina.⁷³ Dość dobrze ujął go Renford Bambrough we wstępie do książki *Reason and Religion* zawierającej materiały z już wspomnianych nowojorskich sympozjów:

Chrześcijaństwo nie jest tylko religią teistyczną, to także religia historyczna. Opowiada o Wcieleniu Boga w Jezusa Chrystusa w konkretnym czasie i miejscu.⁷⁴

Bambrough przypomina, że chrześcijaństwo jest też religią świadectwa. Nie jest to może świadectwo w sensie dzisiejszych nauk przyrodniczych, lecz nie można przecież powiedzieć, że jest ono całkowicie pozaempiryczne. Jego paradygmatem może być badanie ran na ciele Jezusa przez niewiernego Tomasza.

C. CZY „PRZESĄD” MOŻE BYĆ POJĘCIEM FILOZOFICZNYM?

Rozróżnienie „wiary prawdziwej” i „religii popularnej” stanowi, jak widzieliśmy wcześniej, jedną z głównych osi filozofii religii Phillipsa. Posiada ono swoją podstawę w uwadze Wittgensteina z 1948 roku zamieszczonej w zbiorze *Culture and Value*:

⁷³ Wittgenstein w zapiskach zebranych w *Uwagach różnych* pisał: „To brzmi tak osobliwie: Można by dowieść, że historyczne doniesienia Ewangelii są, w historycznym sensie, fałszywe, a przecież wiara nic by przez to nie straciła: lecz nie dlatego, że dotyczy ona jakoś »powszechnych praw rozumu«, a dlatego, że dowód historyczny (historyczna gra-w-dowody) dla wiary jest nieistotny” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kawecka, w: tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 144).

⁷⁴ R. Bambrough, *Introduction*, w: S. C. Brown (red.), *Reason and Religion*, dz. cyt., s. 15.

Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wypływa z lęku i jest rodzajem fałszywej nauki. Drugie jest ufnością.⁷⁵

Wittgenstein locutus, causa finita – można by rzec. Nie jest to pogląd *prima facie* absurdalny, lecz czy koniecznie trzeba się z nim zgodzić? Czy należy on do opisu gramatyki języka religijnego, czy też jest zdaniem regulatywnym, prawdziwym, albo prawdopodobnym jakiejś konkretnej gry językowej? Innymi słowy, czy owe, mniej lub bardziej synonimiczne, pojęcia: „przesąd”, „zabobon”, „fałszywa nauka”, „religia popularna” nie są przypadkiem symbolami należącymi do języka konkretnej religii? Jakie filozoficzne argumenty można podać przeciw opieraniu religii na lęku? Z jakiego powodu taka religia ma być uznana za niewłaściwą?

Zagadnienie to stało się tematem wymiany poglądów między Phillipsem a Terrencem W. Tilleyem na łamach „Journal of the American Academy of Theology” w czerwcu 2000 roku. Tilley przedstawił katolickie rozróżnienie doskonałego i niedoskonałego żalu za grzechy. Odwoływał się do paragrafu 1453 katolickiego *Katechizmu*, który głosi:

Także żal nazywany „niedoskonałym” (*attritio*) jest darem Bożym, poruszeniem Ducha Świętego. Rodzi się on z rozważania brzydoty grzechu lub lęku przed wiecznym potępieniem i innymi karami, które grożą grzesznikowi (żal ze strachu). Takie poruszenie sumienia może zapoczątkować wewnętrzną ewolucję, która pod działaniem łaski może zakończyć się rozgrzeszeniem sakramentalnym. Żal niedoskonały nie przynosi jednak przebaczenia grzechów ciężkich, ale przygotowuje do niego w sakramencie pokuty.⁷⁶

Druga forma żalu za grzechy, nazywana „doskonałą”, jest tym, co napędza nas smutkiem z powodu obrazy Boga. Tilley zadaje więc serię retorycznych pytań:

Tym, co w sposób oczywisty podnosi tradycyjna katolicka praktyka, jest wymóg żalu za grzechy, ponieważ grzechy są obrazą Boga. Lecz czy wystarcza każdy żal płynący ze strachu zwany żalem zabobonnym? Czy katolicy są zabobonni, ponieważ wierzą, że pójdą do piekła, duszą i ciałem, jeśli umrą z grzechem śmiertelnym „na swej duszy”? Czy ta forma religii nie jest konstytuowana przez ów podejrzany związek przyczynowy: „jeżeli dopuszczę się grzechu śmiertelnego i nie wypowiadam się z niego, wówczas zostanę przez Boga wysłany do piekła”??⁷⁷

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 189.

⁷⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., § 1453.

⁷⁷ T. W. Tilley, *The Philosophy of Religion and the Concept of Religion: D. Z. Phillips on Religion and Superstition*, „Journal of the American Academy of Theology”, June 2000, Vol. 68, No. 2, s. 348.

Płynie stąd oskarżenie – skierowane również do Wittgensteina – że wykluczenie możliwości istnienia religii opartej na lęku przed karą wynika z jakichś specyficznych, niejawnych przesłanek teoretycznych, a nie z obserwacji działających praktyk religijnych.

Phillips broni się przed tym zarzutem w sposób opisany w punkcie poprzednim – buduje pewną interpretację niedoskonałego żalu za grzechy, która mieści się w ramach „religii prawdziwej”, to znaczy nie zawiera postulatów przyczynowej relacji między grzechem a karą. Hipotetyczna „zewnątrzna” relacja nie istnieje, istnieje za to relacja „wewnętrzna” między moją winą moralną a oddaleniem od Boga.

Chodzi mi o coś takiego: jeśli jestem winny pychy, nie dzieje się tak, że w konsekwencji Bóg oddala się ode mnie. Moja pycha jest tym oddaleniem. Krańcowym oddaleniem od Boga jest potępienie – piekło. Swymi własnymi ustami skazuję siebie na potępienie. Mogę się tego lękać. Boję się tego, kim staję się w oczach Boga. Nie ma w tym niczego zabobonnego. Tilley myli się, myśląc, że Wittgenstein lub ja sprzeciwiamy się jakiemukolwiek rodzajowi lęku w religii.⁷⁸

Takie tłumaczenie ma jednak swoją słabą stronę. Trudno bowiem dociec, czym wobec tak rozumianego żalu „niedoskonałego” byłby „doskonały” żal za grzechy. Jeśli przyjmiemy Phillipsowską wykładnię, zaciera się różnica między tymi dwoma złożonymi symbolami katolickiego języka religijnego.⁷⁹ A to, w rozumieniu Wittgensteina, jest właśnie oznaką gramatycznego nieporozumienia.

Katolicka nauka o dwóch dopuszczalnych formach żalu za grzechy była dla Tilleya tylko przykładem. Nie był to przykład drastyczny, znacznie poważniejszy jest przecież opisany wyżej problem Zmartwychwstania (choć w tamtym wypadku trzeba było rekonstruować stanowisko Phillipisa). Zresztą gdyby filozof ze Swansea umiał przekonująco uzasadnić, że sposób, w jaki stosuje – za Wittgensteinem – swoje wartościujące kategorie, jest właściwy, mógłby ostatecznie powiedzieć, że to katolicyzm jest winien owych gramatycznych nieporozumień, gdyż wprowadza do religii takie *quasi*-naukowe, zakładające „zewnątrzne” relacje przyczynowe, pojęcia jak świadectwo czy wymierzanie kary za grzechy – kary, której się

⁷⁸ D. Z. Phillips, *Practices, Practice, and Superstition: A Response to Terrence W. Tilley*, „Journal of the American Academy of Theology”, June 2000, Vol. 68, No. 2, s. 359-360.

⁷⁹ Tilley mówi, że Phillips opisał po prostu „doskonały” żal za grzechy (zob. T. W. Tilley, „Superstition” as a Philosopher’s Gloss on Practice: A Rejoinder to D. Z. Phillips, „Journal of the American Academy of Theology”, June 2000, Vol. 68, No. 2, s. 363).

jakoby słusznie lękamy. Mógłby powiedzieć, że niejasna i wewnętrznie sprzeczna gramatyka języka katolickiej nauki wiary prowadzi do pomieszania tego, co prawdziwie religijne, z tym, co zabobonne. Nie ma bowiem żadnej logicznej racji, która wykluczałaby tego typu rozumowanie i wartościowanie katolicyzmu czy jakiegokolwiek innej doktryny.

Problem w tym, że Phillips musiałby najpierw dowieść, a co najmniej uzasadnić, że stosowane przez niego rozróżnienie religia/przesąd jest powszechnie ważne, czyli, że ma ono charakter rozróżnienia czysto gramatycznego, a to znaczy z kolei, że przesąd jest szczególnym, bo występującym w obrębie języka religijnego, przypadkiem gramatycznej niespójności praktyki językowej. Nie czyni tego jednak inaczej, niż tylko pokazując nam – rzecz jasna w oparciu o „jednostronną dietę przykładów” – że literalne, oparte na schemacie przyczynowo-skutkowym, odczytanie treści religijnych prowadzi do paradoksalnych wniosków, a zatem i do ateizmu.

Tu dochodzimy do sedna zarzutu Tilleya – dychotomiczny podział na religię i przesąd jest w tym samym stopniu sztucznym filozoficznym konstruktem jak krytykowane wcześniej przez Phillipisa poglądy Swinburne’a czy Hicka. Filozof ze Swansea wyjmuje to pojęcie z jego normalnego użycia (którym, jak wskazuje Tilley, jest zazwyczaj pejoratywne określanie jakiegoś przekonania czy praktyki religijnej leżącego poza kontekstem własnej religii), przekształca i rozszerza jego zastosowanie tak, aby móc określić nim te przekonania, które z pewnych powodów mu się nie podobają.⁸⁰

Tilley stawia pytanie o motywy takiego postępowania. Znajduje je w pewnym szczególnym sposobie selekcji przykładów, który określa jako „Jamesowski błąd metodologiczny”. W perspektywie tego rodzaju metody pierwotna, prawdziwa religijność objawia się w tym, co niezwykle, wyjątkowe i oryginalne. Pociąga to za sobą podział na religijnych „geniuszy” – indywidualistów o silnie wykształconej wrażliwości religijnej – oraz „stado” zwykłych wiernych. Wedle tego właśnie podziału skonstruowane są *Varieties of Religious Experience*.

James zidentyfikował jedyną religię wartą studiowania jako religię „wyjątkowych i ekscentrycznych” postaci. Lecz praktyki i wierzenia religijne są dobrem wspólnym – jest to „forma życia”, w której osadzone są „gry językowe” nie będące własnością żadnej indywidualnej osoby, ponieważ konstytuowane są praktykami społeczności.⁸¹

⁸⁰ T. W. Tilley, *The Philosophy of Religion and the Concept of Religion: D. Z. Phillips on Religion and Superstition*, dz. cyt., s. 350-351.

⁸¹ Tamże, s. 353.

Kiedy zatem Phillips (za swym nauczycielem Rhessem) traktuje słowa Sørensa Kierkegaarda, Simone Weil, czy w końcu nawet samego Wittgensteina jak normę religijności, idzie śladami Williama Jamesa, to znaczy – jak mówi Tilley – ogranicza religijność do formy, w jakiej przeżywają ją nieliczni „geniusze”, natomiast gardzi praktykami „stada”, traktując je jako przesądne. Nie ma to jednak żadnej podstawy w późnej Wittgensteinowskiej koncepcji języka, a jest tylko zaangażowaną obroną pewnego szczególnego – choć w żaden sposób nie uprzywilejowanego filozoficznie – stanowiska teologicznego. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby praktyka ta nie była przedstawiana przez „wittgensteinian” jako bezstronny filozoficzny opis religii w ogóle, który „zostawia wszystko takim, jakie jest”.⁸²

D. PROBLEM SENSOWNOŚCI RELIGII

T. W. Tilley atakował Phillipsa, broniąc przed nim katolicyzmu i katolików, przynajmniej tych, którzy upierają się przy twierdzeniu, że ich wiara i nadzieja posiada jakąś treść przedmiotową. Jeszcze ostrzejszy, choć częściowo podobny atak przypuścił na koncepcję religii wspieraną przez filozofa ze Swansea i jego wittgensteinowskich przyjaciół ateista Kai Nielsen w swoim drugim krytycznym artykule, opublikowanym w roku 2001, a zatytułowanym *Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion*.⁸³

Nielsen, jak wcześniej zauważyliśmy, z zadowoleniem przyjmuje krytykę metafizyki, którą uprawiają wszyscy wittgensteinowscy filozofowie religii. Jednakże, podobnie jak Tilley, zauważa, że oczyszczona z metafizyki i wszelkich koncepcji związków przyczynowych religia, o której mówi Wittgenstein i jego epigoni, nie jest w rzeczywistości religią wyznawaną przez miliony wiernych. Innymi słowy, „wittgensteinianie” nie proponują opisu faktycznych praktyk religijnych, lecz raczej próbują tworzyć ich model normatywny. Próby te skazane są wszelako na porażkę, ponieważ, jak sądzi Nielsen, religia bez metafizycznych treści jest po prostu niemożliwa.

[Chrześcijaństwo] to, rzecz jasna, nie tylko system doktrynalny. Jest to również, co podkreślają Wittgenstein i Kierkegaard, pewna wymagająca droga życia, która narzuca wierzącym – prawdziwie wierzącym – reorientację ich [dotych-

czasowego] życia. Lecz jest to również, w sposób nieunikniony, pewien system przekonań zawierający zbiór doktryn.⁸⁴

„Religijni geniusze”, na których powołuje się również Phillips, czyli na przykład Kierkegaard i Wittgenstein, odpowiadają: to prawda, historyczne formy chrześcijaństwa, a także innych systemów wierzeń są uwikłane w metafizykę. Lecz owo metafizyczne uwikłanie można odrzucić, pozostawiając prawdziwy rdzeń religii nie zawierający żadnych tez kosmologicznych ani w ogóle żadnych stwierdzeń doktrynalnych. Czym jest jednak owa „oczyszczona” forma religii? – pyta Nielsen. Odpowiedź znajduje w *Dziennikach Wittgensteina*:

Wierzyć w Boga znaczy rozumieć pytanie o sens życia.

Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego.

Wierzyć w Boga znaczy widzieć, że życie ma sens.⁸⁵

Takie postawienie sprawy – zauważa Nielsen – robi jednak wierzącego z niejednego ateisty:

Za sprawą werbalnej sztuczki wszyscy wrażliwi, refleksyjni i troskliwi ludzie stają się wierzącymi. Bierze się tu coś, co mogłoby bardzo dobrze spełniać funkcję koniecznego warunku prawdziwej wiary religijnej, za jej warunek wystarczający.⁸⁶

Na marginesie opisu krytyki Nielsena warto dodać, że Wittgenstein sam to chyba później zauważył, kiedy w jednej z rozmów z Drurym nazwał siebie „ateistycznym apostołem”. Jego szczególny stosunek do Boga dobrze oddał Malcolm, mówiąc, że rozumiał on i żył według obrazu Boga osądającego i Boga ocalającego, jednak kosmologiczna koncepcja Boga stwarzającego była dlań odpychająca.

Nielsen sprzeciwia się nie tylko temu twierdzeniu, że Wittgensteinowska – a zatem i Phillipsowska – koncepcja religijności jest istotnym sensem każdej prawdziwej religii. On mówi, że ta koncepcja nie jest podstawą żadnej rzeczywistej gry językowej, więcej nawet – że taka gra jest niemożliwa. Nie da się bowiem pomyśleć religii, która byłaby wolna od metafiz-

⁸² Tamże, s. 354.

⁸³ K. Nielsen, *Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion*, w: R. L. Arrington, Mark Addis (red.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, London 2001, s. 137-166.

⁸⁴ Tamże, s. 147.

⁸⁵ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999, s. 121-122.

⁸⁶ K. Nielsen, *Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion*, s. 148.

zycznych założeń, a jednocześnie miała jakiś własny sens istotnie różny od sensu egzystencjalnie wrażliwego ateizmu. Nie ma religii bez doktryny, a wszystkie istniejące religijne formy życia, w tym (a może przede wszystkim) chrześcijaństwo, są nierozzerwalnie związane z pewnymi formami metafizyki, bez których owe formy życia nie mogły być już tymi samymi formami.

Ale przecież wittgensteinowscy filozofowie religii, tak jak zresztą sam Wittgenstein, dzielą zdanie neopragmatystów w rodzaju Richarda Rorty'ego, Hilarego Putnama czy samego Nielsena, że metafizyka jako próba podania ostatecznego prawdziwego wyjaśnienia, czym jest świat, rzeczywistość, nie ma żadnego sensu. „Metafizyczny realizm”, „teologia naturalna” czy „naukowy obraz świata” są ideami nie tylko niespójnymi, ale również niepotrzebnymi – w niczym nam nie pomagają ani nie wnoszą żadnej wiedzy. Metafizyczna forma życia jest więc niemożliwa. Dopowiedzmy: tak naprawdę stanowi ona językową „przykrywkę” dla zupełnie innych form, których prawdziwym sensem jest przesąd, czyli „fałszywa nauka”.

Ilustracją tej tezy jest przykład reakcji na nieszczęście. Nielsen przedstawia dwie możliwe reakcje religijne, wyrażające się w zdaniach: „Tak chciał Bóg” oraz „To diabelska robota”, a także swoją, ateistyczną reakcję, którą wyraża sformułowanie „Tak się po prostu dzieje”.

Zgodnie z Wittgensteinowską koncepcją języka, którą przyjmuje autor *Wittgensteinian Fideism*, te trzy nastawienia należą do różnych gier językowych i nie jest możliwe osądzanie ich na żadnym neutralnym gruncie. Uważa jednak, że jego nastawienie jest bardziej adekwatne. Cóż to może znaczyć? Nielsen stwierdza, że choć nie jesteśmy w stanie powiedzieć, że któraś z konkurencyjnych gier językowych jest bliższa prawdy, mamy możliwość dostrzec, iż dana gra jest bardziej stosowna dla osiągnięcia pewnego konkretnego celu. (Podobnie jesteśmy w stanie stwierdzić, że arytmetyka liczb wymiernych jest bardziej stosowna do współczesnych obliczeń finansowych niż arytmetyka liczb kardynalnych bez zera.)

Powiedzenia typu „Tak chciał Bóg” czy „To robota Diabła” wprowadzają w nasze życie niekoherentne koncepcje metafizyczne nieposiadające inteligibilnych opisów i interpretacji. Są nonsensami, które – mówiąc słowami Wittgensteina – nie pracują w swej praktyce. Ludzie, którzy ich używają, zwodzeni są iluzją, że posiadają jakieś ich rozumienie. W istocie nie mają go i mieć nie mogą. Nie ma bowiem, powtórzmy, metafizycznych form życia. Dlatego, mówi Nielsen, powiedzenie, że „Tak się po prostu dzieje”, jest bardziej adekwatne. Jego zdaniem, unika ono oskarżenia o metafizyczność, ponieważ funkcjonuje jako podsumowanie ludzkich doświadczeń, posiadające pewne nacechowanie moralne, które stoi za wielo-

ma wypowiedziami komentującymi ludzkie cierpienie. Jest wypowiedzią, która poprzez wskazanie na ogólne prawa rządzące ludzkimi losami w świecie ma też na celu przynieść ulgę cierpiącemu.

Można oczywiście bronić tezy, że „wola Boga” czy „robota Diabła” nie są stwierdzeniami metafizycznymi, lecz empirycznymi hipotezami, w których pojęcia „Bóg” i „Diabeł” denotują byty w rodzaju Zeusa. Lecz są to istotnie bardzo kiepskie hipotezy i Phillips – za Wittgensteinem – ma rację, odrzucając tego typu rozumienie i określając je mianem przesądu. Nielsen stwierdza jednak, iż jest wysoce prawdopodobne, że większa część chrześcijan, żydów czy muzułmanów ma właśnie takie rozumienie „Boga” i „Diabła”.

Autor *Wittgensteinian Fideism* przedstawia zatem wierzącemu trylemat: religia jest albo fałszywą nauką, albo nonsensowną metafizyką, albo jest jedynie werbalnie różna od egzystencjalnie zorientowanego ateizmu. Czy istnieje jakieś czwarte wyjście?

Czym jest ten niepodobny Zeusowi, nie czysto symboliczny i nie metafizyczny odpowiednik „Boga”? Czy naprawdę mamy jakiegokolwiek rozumienie tego, o czym tutaj mówimy?⁸⁷

Niektórzy z wittgensteinowskich filozofów religii odwołują się do przykładu matematyki. Można przecież myśleć o liczbach, używać ich, nie popadając w platońską metafizykę, nie trzeba o nich teoretyzować. Nielsen odpowiada, że są co najmniej dwa powody, dla których ta analogia jest nieadekwatna. Po pierwsze, wiemy bez żadnej metamatematycznej teorii, jak budować prawdziwe twierdzenia w matematyce. Nie potrzebujemy teoretyzować o matematyce, choć często osiągamy dobre wyniki w teoretyzowaniu za pomocą matematyki. Po drugie, mamy możliwość powiedzieć w matematyce to, o czym mówimy, bez popadania w nonsens. Umożliwiają nam to spójne i jasno określone reguły rachunku ustalające znaczenie symboli. Reguły rachunku metafizycznego są albo systematycznie niedookreślone (przykładem pozaempiryczne związki przyczynowe), albo niespójne.

Krytyka Nielsena dotyczy właściwie nie tyle „wittgensteinian”, co religii w ogóle. Zgodny jest on z Phillipsem w stwierdzeniu, że każda forma religijności, poza tą proponowaną przez wittgensteinowskich filozofów religii, popada albo w metafizyczny nonsens, albo w przesąd „fałszywej nauki”. Jednocześnie stwierdza, że ów proponowany przez Wittgensteina

⁸⁷ Tamże, s. 159.

czysty niemetafizyczny rdzeń prawdziwej religijności jest równoznaczny z wrażliwym egzystencjalnie ateizmem, a jedyne istotne różnice między tymi grami językowymi dotyczą brzmienia używanych w nich słów. Zaś w związku z tym, że pojęcia „Bóg”, „Diabeł” czy „Sąd Ostateczny” są historycznie obciążone treściami metafizycznymi, lepiej jest z tych dwóch izomorficznych gier wybrać tę, która się nimi nie posługuje, czyli ateizm.

5. SPADEK PO PHILLIPSIE

Dewi Zephaniah Phillips zmarł na atak serca 25 lipca 2006 roku podczas pracy w bibliotece uniwersyteckiej w Swansea. Wszelkie nasze zarzuty i wątpliwości dotyczące jego propozycji pozostaną więc bez odpowiedzi, o ile nie odnajdziemy tych odpowiedzi w pozostawionych przez niego tekstach. A wydaje się, że pewne wątpliwości, i to wątpliwości natury fundamentalnej, nie dają się rozwiać w oparciu o filozoficzną spuściznę Phillipsa. Krytyczne uwagi Tilleya czy – być może nawet w większym stopniu – Nielsena skłaniają do pewnej rezerwy wobec podstawowych rozstrzygnięć, jakich za Wittgensteinem i Rheesem dokonuje walijski filozof.

Metafizyczna hermeneutyka religii była w ostatnim pięćdziesięcioleciu kontestowana nie tylko przez ateistycznych pragmatystów i religijnych „wittgensteinowskich fideistów”. Wielu myślicieli reprezentujących nurt wyrosłe z fenomenologii i egzystencjalizmu równie stanowczo opowiadało się przeciw wiązaniu Boga z pojęciem bytu i bycia. Nie miejsce tu na bardziej szczegółowe porównania argumentacji Phillipsa i Emanuela Lévinasa, Jeana-Luca Mariona czy Jürgena Habermasa, choć jest całkiem prawdopodobne, że tego rodzaju praca mogłaby ukazać wiele zaskakujących zbieżności między filozofami należącymi do tak odmiennych tradycji.⁸⁸ Tym, co jednak niewątpliwie odróżnia dzieło profesora ze Swansea od autorów z Europy kontynentalnej, jest charakterystyczna dla całej tradycji filozofii anglosaskiej dążność do konkretności i prostoty wypowiedzi. Ma to swoje dobre i złe strony: przyjmując podejście analityczne, dzięki któremu mamy nadzieję zwalczyć pustosłowie i zamęt wynikający z wieloznaczności, narażamy się jednocześnie na to, że pewne subtelne rozróżnienia staną się dla nas niewidoczne. Można powiedzieć, że antymetafizyczna

⁸⁸ Odmienność nie oznacza oczywiście braku wspólnych źródeł. Poza Simone Weil, do której niejednokrotnie odwołują się Phillips i Rhees, w Wittgensteinowskiej filozofii religii można także odnaleźć wyraźne tropy kantowskie.

filozofia Phillipsa jest odbitym w „zwierciadle Wittgensteina” monochromatycznym obrazem kontynentalnej postmetafizycznej filozofii Boga – obrazem, na którym pewne rzeczy wyglądają wyraźniej, natomiast ważkie czasem różnice barw i tonów są całkiem niedostrzegalne.

Szczególnie wyraźnie widać to, jak niezmiernie trudno jest bronić religijnej idei Boga całkowicie „odbarwionej” z metafizycznej treści. Trudno za Nielsenem nie powtórzyć pytania, po cóż nam pojęcie Boga, którego jedyny sens sprowadza się do etyki. Czy nie staje się jedynie fantazyjnym ornamentem na ateizm?

Pytanie to nie musi wcale sugerować wierzącym – jak chciałby tego autor *Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion* – rozwiązań typu *ens realissimum*. Także w łonie samej Wittgensteinowskiej filozofii religii odnaleźć można wątki, które sugerują, że obecność Boga nie jest zależna wyłącznie od kulturowych „sposobów życia”, lecz może być czymś, z czym się stykamy i co wyprzedza religijne formy rozumienia, dzięki którym nadajemy sens naszym doświadczeniom. Mam tu na myśli koncepcję niepojętości tego, co nadnaturalne, rozwijaną przez Roya F. Hollanda w oparciu o ideę pierwotnych reakcji (*primitive reactions*).⁸⁹ Pomysł Hollanda był oczywiście znany Phillipsowi, nie wydawał się on jednak dostrzegać tkwiących w nim możliwości.⁹⁰

Kontrowersyjne są te fragmenty dzieł Phillipsa, w których stara się on podać interpretację praktyk religijnych chrześcijan niemieszczącą się w ramach doktryny bezsilnego Boga. Najbardziej jaskrawym przykładem są strony *The Concept of Prayer* poświęcone analizom modlitwy chrześcijan o zbawienie świata, o powodzenie misji czy modlitwy błagalnej rodziców o uzdrowienie dziecka,⁹¹ zawiłe jest przedstawione wyżej tłumaczenie właściwego sensu modlitwy za zmarłych z *Death and Immortality*. Autor wielokrotnie zapewnia, że nie jest to żadna doktryna, lecz tylko usuwanie pozareligijnych zanieczyszczeń i nieporozumień, trudno jednak nie od-

⁸⁹ Por. zwłaszcza R. F. Holland, *Naturalism and Preternatural Change*, w: R. Gaita (red.), *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Routledge, London 1990, s. 32-41, oraz tenże, *Lusus Naturae*, w: D. Z. Phillips, P. Winch (red.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees (1905-1989)*, Macmillan, London 1989, s. 45-60. Samo pojęcie „pierwotnej reakcji” wzięte jest od Wittgensteina, który posługiwał się nim w celu uniknięcia pułapki konwencjonalizmu (por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 305).

⁹⁰ Por. D. Z. Phillips, *Introduction: Attention to Particulars*, w: D. Z. Phillips, P. Winch (red.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees (1905-1989)*, dz. cyt., s. 3.

⁹¹ Zob. tenże, *The Concept of Prayer*, dz. cyt., s. 120-123, 127-128.

nieść wrażenia, że usuwanie to odbywa się według pewnej określonej koncepcji tego, czym jest istota religii.

Spuścizna filozofa ze Swansea nie ma jednak charakteru precyzyjnej konstrukcji, w której każdy element zależy od pozostałych, lecz jest raczej pewnym luźno związanym zbiorem względnie autonomicznych wątków stanowiących w większości krytykę cudzych stanowisk (w czym zresztą realizuje on jeden z podstawowych postulatów metodologicznych późnego Wittgensteina – porzucenie marzenia o rozwiązaniach systemowych). Nawet dyskutanci kwestionujący sposób, w jaki Phillips posługiwał się pojęciem przesądu, doceniają jego argumenty w polemice ze Swinburne'iem, Hickiem i innymi anglosaskimi autorami teodycei, a także wielokrotnie wyrażany sprzeciw wobec zbyt spekulatywnego charakteru wielu filozoficznych ujęć problematyki religijnej.⁹²

Teksty dotyczące problematyki zła, która odgrywała z czasem coraz większą rolę w pisarstwie walijskiego myśliciela, są chyba najbardziej solidnym wątkiem jego twórczości. Jest to głos sprzeciwu wobec prób banalizacji problemu zła podejmowanych przez twórców intelektualnych konstrukcji i obrońców Boga filozofów, w którym najpełniej ujawnia się związek myśli Phillipsa z religijnym egzystencjalizmem. Wątek ten wprowadza Wittgensteinowską filozofię religii w nurt myślenia o Bogu „po Auschwitz”.

Wydaje się, że z perspektywy filozofii zła i jej związków z zagadnieniem Boga można próbować bronić Phillipsa przed zarzutem Tilleya o „Jamesowski błąd metodologiczny”, a przynajmniej można wyjaśnić powód, dla którego Phillips ten błąd popełnił. Autor *The Problem of Evil and The Problem of God* był nie tylko filozofem, lecz również chrześcijaninem, człowiekiem zaangażowanym religijnie (przez kilka lat pełnił funkcję pastora we wspólnocie Fabian Bay należącej do Kościoła kongregacjonistycznego). Za wizją wszechmocnego Absolutu, Boga będącego niepodzielnym władcą wszechświata, krył się, według niego, monstrualny idol, „bóg ślepego kaprysu” Tennessena, którego nie mogliby nie oskarżyć o zło absolutne. Teologia bezsilnego Boga, choć trudna do przyjęcia dla wielu wierzących, była dla niego jedyną alternatywą wobec prometejskiego ateizmu. Każda inna upadłaby pod ciężarem argumentu „z Holocaustu”. Jeśli zatem teologia Boga, który się wycofał, jest jedyną możliwością racjonalnego ujęcia wiary religijnej, to treści z nią niezgodne muszą być traktowane jako zewnętrzne zanieczyszczenie, a ona sama jest w istocie niezmiennikiem dla różnorodnych konkret-

⁹² Przykładem takich krytyków jest wspomniany Terrence W. Tilley (por. T. W. Tilley, *The Philosophy of Religion and the Concept of Religion: D. Z. Phillips on Religion and Superstition*, dz. cyt., s. 345-346).

nych form możliwych teologii różnych wyznań, a nawet różnych religii. Jest więc faktycznie filozofią religii.

Żadna konieczność nie zmusza nas do przyjęcia przesłanek zrekonstruowanego powyżej rozumowania Phillipsa. Nie jest bowiem sprzecznością logiczną twierdzenie Leibniza, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów. W gruncie rzeczy nie ma nic absurdałnego w twierdzeniu, że czeka nas jakieś Wielkie Dobro, w którego świetle wszystkie nasze ziemskie problemy (z Holocaustem włącznie) okażą się „raczej zabawnymi epizodami”, podobnie jak szkolne dramaty Davisa. Co więcej, nawet jeśli przyjmiemy perspektywę teologii „po Auschwitz”, żadna konieczność nie zmusza nas do zajmowania akurat stanowiska Wittgensteina, Rheesa i Phillipsa. Nawet uznanie nieoczywistego przecież faktu, że metafizyka substancjalistyczna zastosowana do zagadnień religijnych wiedzie na manowce, nie musi prowadzić do wniosku, że każda możliwa metafizyka Boga jest zawodna i niebezpieczna. A nawet jeśli już do takiego wniosku doprowadzi, rozwiązanie problemu religii nie musi być identyczne z proponowanym przez Phillipsa – nie jest to wszak jedyna możliwa antymetafizyka.

Bibliografia

CYTOWANE PRACE D. Z. PHILLIPSA:

- Death and Immortality*, Macmillan, London 1970.
Belief and Loss of Belief, w: tegoż, *Faith and Philosophical Enquiry*, Schoeken Books, New York 1971, s. 112-124.
The Concept of Prayer, Blackwell, Oxford 1981.
Belief, Change and Forms of Life, Macmillan, London 1986.
Introduction: Attention to Particulars, w: D. Z. Phillips, Peter Winch (red.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees (1905-1989)*, Macmillan, London 1989, s. 1-10.
Wiara religijna a gry językowe, tłum. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Spacja, Warszawa 1997, s. 299-322.
From World to God? Searching for Mediation, w: D. Z. Phillips, *Recovering Religious Concepts*, Macmillan, London 2000, s. 45-62.
Practices, Practice, and Superstition: A Response to Terrence W. Tilley, „Journal of the American Academy of Theology”, June 2000, Vol. 68, No. 2, s. 359-360.
The Problem of Evil and The Problem of God, SCM, Canterbury 2004.
Religion and Friendly Fire. Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion, Ashgate, Aldershot 2004.

PRACE INNYCH AUTORÓW:

- Amesbury Richard, *Has Wittgenstein Been Misunderstood by Wittgensteinian Philosophers of Religion?*, „Philosophical Investigations”, January 2003, No. 26, s. 44-72.
- Bambrough Renford, *Introduction*, do: S. C. Brown (red.), *Reason and Religion*, Ithaca, London 1977, s. 10-19.
- Brown Stuart C. (red.), *Reason and Religion*, Ithaca, London 1977.
- Clack Brian R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Davis Stephen T., *Free Will and Evil*, w: tegoż (red.), *Encountering Evil*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, s. 72-102.
- Hick John, *Critique of D. Z. Phillips*, w: S. T. Davis (red.), *Encountering Evil*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, s. 162-172.
- Hick John, *Remarks*, w: S. C. Brown (red.), *Reason and Religion*, s. 122-128.
- Holland Roy F., *Lusus Naturae*, w: D. Z. Phillips, P. Winch (red.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees (1905-1989)*, Macmillan, London 1989, s. 45-60.
- Holland Roy F., *Naturalism and Preternatural Change*, w: R. Gaita (red.), *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Routledge, London 1990, s. 32-41.
- Holland Roy F., *The Miraculous*, w: tegoż, *Against Empiricism: On Education, Epistemology and Value*, Blackwell, Oxford 1980, s. 169-187.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Malcolm Norman, *Argumenty ontologiczne Anselma*, tłum. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Spacja, Warszawa 1997, s. 101-121.
- Nielsen Kai, *Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion*, w: R. L. Arrington, M. Addis (red.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Routledge, London 2001, s. 137-166.
- Nielsen Kai, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, July 1967, No. 42, s. 191-209.
- Rhees Rush, *Religion and Language*, w: D. Z. Phillips, M. von der Ruhr (red.), *On Religion and Philosophy*, Cambridge University Press, 1997, s. 39-49.
- Rotter Krzysztof, *Konstruktywizm Szkoły Erlangeńskiej i jego Wittgensteinowskie inspiracje*, w: Z. Ambrożewicz, *Oblicza racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 97-140.
- Soin Maciej, *Gramatyka a metafizyka. Problem Wittgensteina*, Funna, Wrocław 2001.
- Tennessee Herman, *A Masterpiece of Existential Blasphemy*, „The Human World”, November 1973, No. 13, s. 1-10.
- Tilley Terrence W., „Superstition” as a Philosopher's Gloss on Practice: A Rejoinder to D. Z. Phillips, „Journal of the American Academy of Theology”, June 2000, Vol. 68, No. 2, s. 363-365.
- Tilley Terrence W., *The Philosophy of Religion and the Concept of Religion: D. Z. Phillips on Religion and Superstition*, „Journal of the American Academy of Theology”, June 2000, Vol. 68, No. 2, s. 345-356.
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004.

- Wittgenstein Ludwig, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999.
- Wittgenstein Ludwig, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.
- Wittgenstein Ludwig, *Uwagi różne*, tłum. M. Kawecka, w: tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, s. 108-207.
- Wittgenstein Ludwig, *Wykład o etyce*, tłum. W. Sady, w: tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, Znak, Kraków 1995, s. 75-86.

Summary

D. Z. Phillips, until his death in July 2006, was the most respected living Wittgensteinian philosopher of religion. His philosophical position has been formed in the sixties under the great influence of Rush Rhees, who was his teacher and master. It was not being changed significantly during forty years of his activity. Hence it is presented in this paper from the non-temporal perspective.

The subject of Phillips' thought is religious language seen from the point of view of the late philosophy of Ludwig Wittgenstein. Phillips develops his philosophy as “a therapy” of language of religion and “a therapy” of religion itself. Saying it more precisely his work does not refer to religion in general, but to specific religious tradition namely Christianity.

Phillips believes that the European spirituality persists in a deep crisis. There are two reasons of this situation, he claims. The first one is the metaphysical way of thinking and its influence on religious concepts. The metaphysics is treated by Wittgenstein and his followers as nothing but a massive misunderstanding, for the reasons which were pointed out in *The Blue and Brown Book* and *Philosophical Investigations*. In short, each metaphysical thesis seems to refer to some kind of necessary connection in the reality. From Wittgenstein's perspective there are no such connections and every *a priori* is conditioned by the form of our linguistic representation. Moreover, our concept of reality is conditioned by our form of representation, or rather the form of representation contains the concept of reality. There are various forms and none of them can be treated as a ground for the others. The divine point of view simply does not exist.

The second reason of the crisis is superstitious way of grasping various religious concepts. Wittgenstein says it “results from fear and is a sort of false science” (L. Wittgenstein, *Culture and Value*, The University of Chicago Press, 1984, p. 72e). Superstitious believers think of God as an invincible and invisible defender who can protect them in the world which He have created and which He rules.

According to Phillips, these two factors lead to many forms of misunderstandings and confused ideas concerning the religious questions, f. e.: God as an

unembodied mind, God as an object, soul as something substantial, salvation as endless happy life after death and so on. In trying to rule them out Phillips employs various arguments, especially the ethical *reductio ad absurdum* of both the philosophical concept of Absolute Being and the superstitious concept of powerful defender.

It is much easier to point out of what Phillips defies than to grasp of what he tries to "heal" by his "philosophical therapy". The philosopher himself admits this fact and conceives it as another proof for the crisis of European culture. We have not developed the new way of speaking of the higher things and our old language is inadequate. Phillips himself did not create his own religious concepts for this is not a philosopher's job, he states. The philosopher, in his opinion, can only clear the field for prophets and reformers. However some positive content is present in his works. It is a specific concept of the Creation and a specific concept of the soul. The former has been taken from Simone Weil. In this view the creation of the world was an act of abdication of God by which He lets the things happen according to their nature and gives way for the human freedom. Hence we are totally responsible for what we do and we should not expect of any divine intervention.

The concept of the soul seems to be more vague. Phillips denies the objective character of the soul and places it outside the time. Hence the soul is said to be an atemporal relation to God. It is both something *by what* a man can be saved and something in a man *what* can be saved.

The philosophy of D. Z. Phillips meets many critical approaches. On the one hand there are opponents who are themselves under attack of Wittgensteinian's arguments against the metaphysical theism: John Hick, Richard Swinburne *et consortes*. Their criticism raises on the ground of metaphysical concepts they take for granted. On the other hand there are several philosophers who, despite of sharing Wittgenstein's perspective, for some reasons do not accept Phillip's philosophy of religion. Kai Nielsen, Canadian neopragmatist, is one of them. He argues that when we remove both the metaphysical confusing concept of Absolute Being and the superstitious idea of the invisible powerful defender nothing remains: the non-metaphysical and non-mythical concept of God does not exist. Hence atheism is the only rational option.

Another opponent, Terrence W. Tilley, criticises Phillips' use of notion of superstition. In his opinion the idea of superstition is a central point of peculiar kind of critique of religion. Phillips employs the difference between "the true believing" and "the popular religion" in order to evaluate elements of religious tradition and discredit the elements which he does not accept in religion. He acts like a theologian or even a reformer rather than a philosopher.

I suggest in the last paragraphs of my paper that Phillips indeed presents a theology: it is a sort of "theology after Auschwitz". He cannot agree for the idea of powerful God for such an idea requires an apology which neglects, he states, the seriousness of the problem of evil. Hence the concept of God who has

abdicated is the only possible way for him to think of God. However this is not a logical argument but an ethical one: it appeals to our ethical intuition.

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

ZOFIA MARIA CIELĄTKOWSKA

O CIELESNOŚCI PERCEPCJI – LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT MAURICE'A MERLEAU-PONTY'EGO

Maurice Merleau-Ponty znany jest polskiemu czytelnikowi jako autor: *Fenomenologii percepcji* (*Phénoménologie de la perception*)¹, *Prozy świata* (*La prose du monde*)², *Oka i umysłu*³ czy też wydanych po śmierci filozofa niedokończonych myśli *Widzialne i niewidzialne* (*Le visible et invisible. Suivi de notes de travail*).⁴ W cieniu powyżej wymienionych tytułów pozostaje pierwsze, polemiczne dzieło: *La structure du comportement* (1942).⁵ Przyczyn takiego stanu rzeczy jest kilka: na pewno nie bez znaczenia pozostaje brak polskiego tłumaczenia. Po drugie, styl i sposób formułowania myśli Merleau-Ponty'ego sprawiający wiele trudności w lekturze, tzn. długie

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

² Tenże, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1996.

³ Tenże, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wyb., oprac. i wstępem poprzedził S. Cichowicz, Gdańsk 1996.

⁴ Tenże, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, wstępem opatrzył, całość przekładu przejrzał i poprawił J. Migasiński, Warszawa 1996.

⁵ Dzieło *La structure du comportement* zostało napisane w 1938 r., a ukazało się po raz pierwszy w 1942. W niniejszej pracy korzystamy z trzeciego wydania: M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement, troisième édition, précédé de Une philosophie de l'Ambiguïté par Alphonse De Waelhens*, Paris 1953.

opisy, analizy eksperymentów wraz z szeroko zarysowanym polemicznym tłem powodują, że główny wątek gubi się w obszernym kontekście. T. F. Geartets w swoim krytycznym opracowaniu zwraca uwagę na inną dość istotną kwestię; otóż Merleau-Ponty, zaczynając od obserwacji zewnętrznej, uczynił ze swojej pierwszej książki studia podwójnie rozważające percepcję. Z jednej strony zachowanie zwierząt i ludzi będących przedmiotem badań jest zachowaniem percepcyjnym, z drugiej strony ten, kto wykonuje te badania, znajduje siebie zaangażowanego jako podmiot percepcyjny. Ten drugi aspekt wyjaśnia zamianę metody. Studia nad percepcją jako zachowaniem widzianym z zewnątrz (*la pensée du spectateur étranger*) płynnie przechodzą w studia nad percepcją przeżywaną od wewnątrz. Ta zmiana metody, niezbyt jasno rozpoznana w *La structure du comportement*, sprawia, że książka ta jawi się jako szczególnie trudna.⁶

MIĘDZY STRUKTURĄ ZACHOWANIA A FENOMENOLOGIĄ PERCEPCJI...

Zarówno *La structure du comportement*, jak też *Phénoménologie de la perception* można zaliczyć do pierwszego okresu twórczego Merleau-Ponty'ego.⁷ Wedle słów Alphonse'a de Waelhensa cały wysiłek francuskiego filozofa został skierowany na rozwinięcie doktryny o świadomości zaangażowanej, wyrastającej z błędów filozofii Sartre'a oraz Heideggera. W myśli Merleau-Ponty'ego po raz pierwszy filozofia egzystencji jest zgodna co do tego, że najwyższy, konieczny sposób bycia *pour-soi* nie jest, pomimo przeciwstawnych intencji i opisów, świadomością-jako-świadkiem. Jest to fundamentalna teza, której Merleau-Ponty broni na różnych poziomach w *La structure du comportement* oraz *Phénoménologie de la perception*.⁸

⁶ „En commençant par l'observation extérieure, par la perception des comportements, Merleau-Ponty a fait des son premier livre une étude doublement concernée avec la perception: d'abord parce que les comportements animaux et humains qui font l'objet de cette étude sont, du moins par une coté, des comportements perceptifs, ensuite parce que celui qui effectue cette étude s'y trouve engagé en tant que sujet perceptif. Il est évident que, dans la mesure où ce second aspect est explicité, un changement de méthode se produit: d'une étude de la perception comme comportement vu du dehors, on passe à une étude de la perception vécue du dedans.” T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception. Le physique et le corporel*, La Haye 1971, s. 39.

⁷ Dokładnie podobieństwa i różnice pomiędzy *La structure du comportement* a *Phénoménologie de la perception* przedstawia wspomniane opracowanie krytyczne: T. F. Geraets, *Vers une nouvelle...*

⁸ Por. A. de Waelhens, *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, w: M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement...*

Celem badań w *Strukturze zachowania*, wedle słów samego autora, jest zrozumienie relacji między świadomością a naturą, przy czym chodzi tu o relacje organiczne, psychologiczne i społeczne, osiłą zaś i centralnym zagadnieniem spajającym poszczególne porządki analizy ma być zachowanie. Te trzy porządki czy formy jedności zachowania są względem siebie strukturalnie zależne. Zachowanie – zdaniem filozofa – można wyjaśnić, gdy organizm traktuje się jako postrzegający w relacji do otoczenia, a nie, jakby chciał behawioryzm, jako mechanizm odbierający bodźce bez własnego wpływu na reakcje. Dla wyjaśnienia dynamicznej struktury zachowania Merleau-Ponty powołuje się na psychologię postaci, która nie rozkłada zachowania na szereg prostych elementów, ale raczej przyjmuje, że struktura zachowania jest pewną jednością, całością nie dającą się zredukować do swych poszczególnych elementów. Analiza zachowania odkrywa to, co Merleau-Ponty nazywa egzystencją, byciem-w-świecie, milczącą relacją czy obecnością, a nie własnością reprezentacji. Rzecz naturalna, organizm, zachowanie innego albo moje, własne zachowanie istnieją przez wytryskający z nich sens (*sens*). Życie intencjonalne, konstytuujące wyszczególnione przez filozofa porządki (tj. fizyczny, witalny oraz ludzki), nie jest ani reprezentacją, ani „pojowaniem się”. To nowe znaczenie świadomości transcendentalnej, zarysowane w *La structure du comportement*, gdzie Merleau-Ponty’ego krępują jeszcze odniesienia Kantowskie, staje się przedmiotem rozważań *Phénoménologie de la perception*. Chodzi więc Merleau-Ponty’emu o potwierdzenie i pogłębienie na planie doświadczenia percepcyjnego w tym stopniu, w jakim jest ono przeżyte, otwartej perspektywy, wypracowanej w pierwszym z jego dzieł, w celu zbadania dziedziny niewyrażonej w zachowaniu zwierzęcym. *La structure du comportement* bazuje zasadniczo na obszarze obiektywności, aby pokazać źródło niepowodzeń ontologii naturalistycznych i uwolnić podstawowy wymiar świadomości. *Phénoménologie de la perception* odnosi się natomiast do świadomości żyjącej. Analiza żywej świadomości potwierdza na planie ludzkim zewnętrzną w sobie (*à soi*) – tę ciemność odkrywaną również w zachowaniu zwierząt. Przez przyjęcie punktu widzenia obserwatora zewnętrznego i w konsekwencji potraktowanie świata jako przedmiotu pierwsze dzieło filozofa godzi przede wszystkim w realizm, drugie zaś nastawione jest raczej na krytykę intelektualizmu.⁹ Jeśli nawet potraktować *La structure du comportement* tylko jako wstęp do *Fenomenologii percepcji*, to trzeba zaznaczyć, iż jest to wstęp istotny, który nie powinien zostać zigno-

⁹ R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble 2001, s. 23-24.

rowany w całościowym ujęciu myśli filozofa. To właśnie w tym pierwszym dziele dochodzi do sformułowania pierwszych koncepcji dotyczących cielesności, percepcji jako żywej świadomości czy fenomenologii.

PRZYCZYNY POWSTANIA *LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT*

W *Titres et Travaux* wysłanym przez Merleau-Ponty’ego do profesorów z *College de France* w 1954 roku, przed spodziewanym wyborem na stanowisko, filozof wyjaśnia główny problem zawarty w jego dwóch pierwszych książkach: „Chodzi o sprzeczność pomiędzy dwoma ujęciami człowieka. Z jednej strony może on siebie rozważyć przez refleksję, czy świadomość (...) Z drugiej, zachowania człowieka są jawnie zależne od warunków zewnętrznych.”¹⁰

Rozróżnienie na „refleksyjny” i „obiektywny” punkt widzenia stale występuje w dziele Merleau-Ponty’ego i autor *La structure du comportement* wkłada spory wysiłek, aby uzgodnić ze sobą te dwie perspektywy. Z punktu widzenia perspektywy refleksyjnej człowiek jawi się jako źródło absolutnego sensu: „Nic nie można poznać naprawdę poza świadomością, to ona nadaje sens zdarzeniom jej się prezentującym, konstytuuje w absolutnej autonomii całość bycia i wartości. Nic nie może wejść z zewnątrz do podmiotu myślącego.”¹¹ Filozofia świadomości głosi absolutny prymat wewnętrzności. W świadomości rozumianej jako „aktywność obdarzająca pełnią autonomii obiekty immanentne i transparentne człowiek ukazuje się jako czysty byt dla siebie, czy też absolutny prawodawca – *legislateur absolu*. W ostateczności chodzi tu o perspektywę człowieka w nim samym, o kontakt z samym sobą.”¹² Drugie podejście, jakie pojawiło się w rozwoju nauk humanistycznych, ujmuje człowieka z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego. „Cała wiedza historyczna i psychologiczna człowieka rozwinęła się jako rozważanie z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego i wyjaśnia swoją zależność ze względu na środowisko fizyczne, organiczne, społeczne i historyczne, z punktu ukazującego tę wiedzę jako przedmiot uwarunkowany.”¹³ Człowiek traktowany jest tu jako rezultat wpływów

¹⁰ „Il s'agit de la discordance entre la vue que l'homme peut prendre de lui-même par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement.” *Titres et Travaux*, którego egzemplarz znajduje się w bibliotece Collège de France, s. 4-5, cyt. za: T. F. Geraets, *Vers une nouvelle...*, s. 36.

¹¹ T. F. Geraets, *Vers une nouvelle...*, s. 35.

¹² Tamże, s. 36.

¹³ Tamże.

fizycznych, fizjologicznych i socjologicznych, które oddziałują nań z zewnątrz, skutkiem czego staje się on rzeczą pośród rzeczy i jawi się jako element środowiska. Myśl także traktuje się tu jako podległą wpływom zewnętrznym: „Badania psychologiczne, socjologiczne, historyczne w tej mierze, w jakiej się rozwijają, zmierzają do tego, aby nam prezentować całą myśl, całą opinię, a w szczególności całą filozofię, jako rezultat czynności łączenia warunków psychologicznych, socjologicznych, historycznych sobie zewnętrznymi.”¹⁴ Perspektywa obiektywizująca przyznaje zewnętrznosci prymat absolutny, tj. naturze rozumianej jako wielość zdarzeń względem siebie zewnętrznych i powiązanych relacjami przyczynowo-skutkowymi.

Nie zgodność pomiędzy tymi dwoma klasycznymi punktami sprawia, że „z jednej strony człowiek jest częścią świata, z drugiej jest świadomością konstytuującą świat”¹⁵. Każda z tych dwóch perspektyw zawiera tylko część prawdy, dlatego żadna z nich, skoro zakłada porzucenie drugiej, nie jest samowystarczalna. Jak więc przyjąć refleksyjny punkt widzenia, nie porzucając przy tym wiedzy pozytywnej? Należy odsłonić pierwotny, przed-teoretyczny sens doświadczenia, umożliwiający późniejszą właściwą interpretację wszystkich sfer życia – i to zadanie wypełnia właśnie filozof w *Strukturze zachowania*.

Struktura zachowania jest swoistym układem znaczącym, który najlepiej można opisać za pomocą wprowadzonej przez gestaltizm kategorii postaci. Kategoria ta pozwala zrozumieć: materię, życie i umysł jako trzy porządki tej samej rzeczywistości; a dzięki temu, że omija empiryzm psychologiczny bez popadania w jego intelektualistyczno-idealistyczną antytezę, może osiągnąć „syntezę natury i idei”. Sama kategoria postaci nie odnosi się do rzeczywistości fizycznej, ale jest strukturą postrzeżeniową, elementem percepcji, nie może więc też być traktowana jako idea, gdyż należy do doświadczenia pierwotnego. Kategoria postaci – ujmowana w granicach poznawania trzymającego się rygorystycznie granic doświadczenia – pozwala rozważyć warunki możliwości pojmowania wspomnianych fenomenów (materii, życia i umysłu) jako pewnych całości. W ten sposób u Merleau-Ponty’ego w miejscu analiz psychologicznych pojawiają się problemy poznania transcendentalnego. Ostatecznie filozof dochodzi do sformułowania nowego otwartego transcendentalizmu.¹⁶ Ów otwarty transcendentalizm opiera się na specyficznie rozumianej percepcji i ciele; jest przy tym przekonany o pierwotności zachowań percepcyjnych. Tym

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 35.

¹⁶ J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 170-171.

samym kwestionuje prymat świadomości i przeformułuje jej znaczenie. Z punktu widzenia otwartego transcendentalizmu Merleau-Ponty’ego świadomość jest nietransparentna; nie można jej pojmować jako tkanki idealnych znaczeń, ale trzeba ją rozumieć jako strumień wydarzeń indywidualnych, konkretnie sytuacyjnych, jako układ stawiających opór struktur. W ten sposób filozof dochodzi do poziomu transcendentalnego niejako od wewnątrz, wychodząc od analizy najbardziej elementarnych przeżyć. Właściwym określeniem tego poziomu nie jest żadne ja, ale doświadczenie źródłowe.¹⁷

Merleau-Ponty w *La structure du comportement* wychodzi „od dołu” [du bas], tzn. od pojęcia zachowania, gdyż „w świetle klasycznych rozróżnień pomiędzy »psychicznym« oraz »fizjologicznym« jest ono neutralne, a więc stwarza możliwość zdefiniowania ich na nowo”.¹⁸ Nie jest możliwe utworzenie obrazu organizmu, zaczynając od „elementów” zjawisk fizycznych i chemicznych branych z osobna; organizm musi być rozumiany przede wszystkim jako specyficzna jedność, gdyż sam jest taką specyficzną jednością. Wyjście „od dołu” nie jest więc wyjaśnianiem wszystkiego przy pomocy elementarnych danych, ale oznacza wyjście od nagich zjawisk zewnętrznych, i to nie odbieranych przez *cogito*, przy pomocy refleksji, dla której zachowanie jest tylko zachowaniem myśli.¹⁹

CIELESNOŚĆ PERCEPCJI

M. Merleau-Ponty: Postrzegać to inaczej uczynić siebie obecnym względem czegoś przez ciało. Cały czas rzecz utrzymuje swoje miejsce w horyzoncie świata, a strukturyzacja zawiera się w ułożeniu każdego szczegółu, w percepcyjnym horyzoncie który do niej należy.

M. Parodi: Byłbym raczej skłonny przyznać, że ciało jest bardziej istotne dla zmysłów niż dla percepcji.

M. Merleau-Ponty: A to można je rozróżnić?²⁰

¹⁷ Tamże, s. 172-173.

¹⁸ „Nous arriverons (...) en partant »du bas« et par une analyse de la notion de comportement. Cette notion nous paraît importante, parce que, prise en elle-même, elle est neutre à l’égard des distinction classique du »psychique« et du »physiologique« et peut donc nous donner l’occasion de les définir à nouveau...” M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement...*, s. 1-3.

¹⁹ T. F. Geraets, *Vers une nouvelle...*, s. 39.

²⁰ W niniejszej pracy korzystamy z angielskiego przekładu opublikowanego wraz z dyskusją, która odbyła się 23 listopada 1946 roku. *The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences*, tłum. M. Edie, w: *Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology, language and sociology*, J. O’Neil, London 1974, s. 226.

Kartezjusz, radykalnie rozdzielając dwie substancje – duszę oraz ciało – pozostawił pytanie o ich wzajemne relacje, a tym samym otworzył drzwi nowej tradycji filozoficznej. Malebranche – twórca okazjonalizmu – radykalizuje stanowisko Kartezjusza, przyjmując skrajnie teocentryczne założenia i twierdząc, że interakcja jest niemożliwa nie tylko pomiędzy dwoma różnymi substancjami, ale również między fragmentami tej samej substancji, gdyż działać może tylko Bóg. Monista materialistyczny, T. Hobbes, przyjmując istnienie tylko jednej substancji – materialnej, nie musiał dalej wyjaśniać ich powiązań. B. Spinoza z kolei przyjął, że z wielości atrybutów bytu ludzkiemu poznaniu dostępne są tylko dwa: rozciągłość i myślenie oraz że żaden byt organiczny nie ma samodzielnego istnienia, gdyż w rzeczywistości jest przejawem nieskończonej całości absolutu. Oryginalnym rozwiązaniem była również monadologia Leibniza, przyjmująca, że byt nie jest całością, ale zbiorem świadomości czy samodzielnie istniejących duchów. W ten sposób rzeczywistość przedstawiała się jako zbiór bytów duchowych nazwanych przez Leibniza monadami. Dla empiryzmu angielskiego, jak i późniejszego idealizmu niemieckiego problem powiązania duszy i ciała przestał być centralnym zagadnieniem. W tle rozwijających się nauk: fizyki, biologii, fizjologii, psychologii – budujących nowy, naukowo-eksperymentalny grunt dla możliwych wyjaśnień relacji ducha i materii – zyskuje na znaczeniu pojęcie świadomości.

Autor *La structure du comportement* zarzuca myśli krytycznej, że popchnęła problem duszy i ciała do tyłu, gdyż pokazała, że nigdy nie mamy do czynienia z ciałem w sobie, ale z ciałem dla świadomości.²¹ Dla Merleau-Ponty'ego świadomość w każdej chwili doświadcza przynależności i nierozłączności z organizmem, i nie chodzi tu wcale o jakąś materialną zależność, ale o obecność w świadomości zarówno jej właściwej historii, jak i dialektycznych etapów, które pokonuje. Merleau-Ponty słusznie krytykuje zarówno materialistyczne podejście do organizmu jako instrumentu, jak i czystą, ahistoryczną świadomość, transcendentalne *ego* Kanta i Husserla, które samo będąc podstawą czasowości, pozostaje z konieczności aczasowe, tj. ahistoryczne.

Problem duszy i ciała zostaje podjęty również w *Materii i pamięci*. Bergson uważał, że we wspomnieniu, czy bardziej ogólnie: w pamięci, należy upatrywać linii przecięcia ducha oraz materii. Przeciwstawiał się paralelizmowi fizjologicznemu, uważając, że stan mózgowy jest tylko częścią stanu psychologicznego i że nawet gdybyśmy mogli wiedzieć o nim coś dokładniej, to odbyłoby się to na takiej samej zasadzie na jakiej ogląda się

sztukę teatralną. Materia, będąc zbiorem obrazów wraz z ciałem jako szczególnym obrazem, określa się, według Bergsona, przede wszystkim w stosunku do możliwego działania. Przedstawienie materii jest miarą naszego możliwego oddziaływania na ciało. Takie ujęcie precyzuje od razu rolę świadomości jako możliwości wyboru opartego na praktycznym rozróżnieniu. W pojęciu świadomości powraca echo dawnego Kartezjańskiego problemu przeniesionego w nowe realia. *La structure du comportement* wpisuje się w tę długą tradycję koncepcji starających się połączyć rozdzielone przez Kartezjusza elementy, wnosząc w nią bardzo oryginalny wkład – wedle francuskiego filozofa rozwiązania tej kwestii należałoby szukać w percepcji i nowym rozumieniu cielesności.

Dla Merleau-Ponty'ego każda teoria percepcji stara się uporać z dobrze znanym przeciwieństwem: z jednej strony świadomość jest funkcją ciała – jako zdarzenie wewnętrzne zależne od niektórych zdarzeń zewnętrznych – z drugiej strony te zewnętrzne relacje znane są tylko świadomości. Oznacza to, że, z jednej strony, świadomość jawi się jako część świata, a z drugiej, jako ze światem koegzystująca. Wszystkie nauki sytują się w całościowym i rzeczywistym świecie, nie dostrzegając, że doświadczenie percepcji konstytuowane jest z uwagi na ten świat. Żyjąc w świecie, doświadczając codzienności, znajdujemy się wobec obecności pola żywej percepcji uprzedniej względem liczby, miary, przestrzeni i przyczynowości – danych tylko jako widoki perspektyw obiektywnego świata i obiektywnej przestrzeni. Problem percepcji zawiera się w próbach odkrycia, jak intersubiektywny świat, determinacje będące stopniowo zgłębiane przez naukę, w ogóle wchodzi w to pole. Antynomia ta bazuje na dwuznacznej strukturze percepcyjnego doświadczenia.²²

Już samo dokładne określenie tego, co się spostrzega, jest problematyczne. Percepcja jako poznanie istniejących rzeczy jest indywidualną świadomością, a nie świadomością w ogóle. Akty refleksji czy ekspresji ubiegają się o oryginalny tekst, który nie może być pozbawiony znaczenia (*sens*) znajdującego się w zmysłowej całości doświadczenia – w rzeczywistości znaczenie było już w nim zawarte, gdyż jest znaczeniem ucieleśnionym.²³ Postrzegam dany mi oto tu trójkąt, jednak w tym samym czasie jest on dany jako wieczny, a jego własności i znaczenie nie zawdzięczają nic temu, że go spostrzegam. Powracamy w tym miejscu znowu do kategorii postaci. Jest ona związana z konkretnym indywiduum w tym sensie, że jest postacią tej oto konkretnej rzeczy prezentującej mi się tu i teraz. Moje percepcyj-

²¹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement...*, s. 224.

²² Tamże, s. 233.

²³ Tamże, s. 228.

ne spotkanie z rzeczami nie odkrywa ich prawdziwej natury, ale jest epizodem mojego życia.²⁴ Jeśli widzę wszystkie strony bryły za jednym zamachem, to oznacza to, że jej nie postrzegam, ale mam do czynienia tylko z ideą w umyśle. *Savoir sur*, wiedza o nie może być zmieszana z percepcją czegoś, fragmentu świata czy horyzontu. Nie możemy do końca zrozumieć, czym jest pole wizualne, gdyż w naszym codziennym doświadczeniu nie jest nam ono dane jako konkretna figura geometryczna o wyraźnie zaznaczonych granicach. Gdybyśmy próbowali bliżej opisać region otaczający pole wizualne, byłby to region widzenia nieokreślonego, widzenia nie wiadomo czego.²⁵ Nawet jeśli coś pozostaje gdzieś za mną, czego widzieć nie sposób, pozostaje nadal wizualna obecność – pole wizualne nie może objąć świata w całości, jest szczególnym środowiskiem. Mogą współistnieć w nim sprzeczne przedmioty, ponieważ kiedy się tam znajdują, nie ma obszaru bytu, w którym można by je porównać – każdy przedmiot ujmowany jest w swoim kontekście prywatnym.²⁶

Przedmioty w polu percepcyjnym prezentują się obserwatorowi perspektywicznie, przez wyglądy, i jest to dla nich istotne. Kiedy natomiast ich nie postrzegam, pozostaje pytanie o perspektywizm w idei oraz istotę obserwatora zewnętrznego. Przedmioty niezajdujące się w moim polu percepcyjnym egzystują na tej samej zasadzie co prawda, która również nie przestaje być prawdą tylko z tego powodu, że o niej nie myślę. Sposób bycia przedmiotów w polu percepcyjnym jest logiczną koniecznością, a nie realnością – należą one do porządku znaczenia, a nie egzystencji. Percepcja rozpościerająca się w tym samym miejscu i czasie wraz ze zmysłowymi rzeczami jest niepojęta; i to fizycznie, a nie logicznie niepojęta.²⁷ Aby percepcja była tym, czym jest, tzn. rozumieniem egzystencji, konieczne jest, by przedmiot nie był całkowicie dany spojrzeniu na nim spoczywającym. Dlatego dla Merleau-Ponty'ego Bergsonowska idea czystej percepcji adekwatnej względem przedmiotu, czy z nim identycznej, jest wątpliwa, gdyż prezentuje bryłę jako znaczenie. Unikalna charakterystyka egzystujących rzeczy, aspektów całości przedmiotów, nie jest logiczną relacją znaku do znaczenia; strony krzesła nie są jego znakami, ale dokładnie: jego stronami. Podobnie na tej samej zasadzie fenomen mojego ciała powinien być odróżniony od czysto logicznego znaczenia – tym, co wyróżnia ciało od

²⁴ Tamże, s. 229.

²⁵ Tenże, *Fenomenologia percepcji...*, s. 23.

²⁶ Tamże, s. 23.

²⁷ Tenże, *La structure du comportement...*, s. 229.

przedmiotów zewnętrznych, nawet jeśli są dane w żywej percepcji, jest to, że nie można nad nimi sprawować ostatecznej kontroli (*inspection limitée*). Powiedzieć, że posiadam ciało, to powiedzieć, że moja wiedza jest indywidualną dialektyką, w której pojawiają się intersubiektywne przedmioty. Przedmioty te dane są „w wiedzy” na sposób aktualnej egzystencji, prezentując się jej w następujących po sobie aspektach, które nie mogą współistnieć razem. Merleau-Ponty sam sobie zarzuca, że nie opisał kompletnie struktury ciała właściwego, wymagającego również włączenia perspektywy afektywnej (*perspective affective*).²⁸

Istnieją momenty, kiedy nasze ciało traci swoje znaczenie, jak np. w przypadku choroby, w momentach dezintegracji czy bojaźliwości. Trudno wtedy doszukać się wszystkich jego możliwości ekspresji. W stanach tych ciało i dusza są oddzielone, ale jeśli dusza nie posiada żadnych środków ekspresji czy też aktualizacji siebie, przestaje być tym, czym jest (*quoi que ce soit*), a w szczególności przestaje być duszą; podobnie ciało, kiedy traci swoje znaczenie, przestaje być ciałem żywym, stając się fizykochemiczną masą. Ciało przechodzi do nie-znaczenia (*non-sens*) tylko przez umieranie. Jeśli będzie się starało rozróżnić w sposób absolutny terminy duszy i ciała, doprowadzi to tylko do ich zniszczenia. Empiryczny związek powstaje na bazie operacji jednoczącej znaczenie we fragmentach materii, czyni je żywymi, pojawia się i jest w nich. Jeśli przyjąć, że struktura ta ma charakter fundamentalnej realności, to tym samym zrozumiałe stają się zarówno odróżnienie, jak i jedność ciała i duszy.²⁹ Dwuznaczność pojawiająca się na tym czy innym poziomie nie jest prostym faktem, ale faktem ufundowanym na zasadzie, że wszystkie integracje zakładają normalne funkcjonowanie. Możliwa jest relatywizacja stosunku ciała i duszy, tzn. można powiedzieć, że istnieje ciało jako masa chemicznych komponentów, jako dialektyka żywego bycia i jego środowiska oraz jako dialektyka społecznego podmiotu i jego grupy. Nawet wszystkie nasze nawyki są nieuchwytnym ciałem dla naszego *ego*. Każdy z tych stopni, z perspektywy stopnia wyższego, jest duszą w stosunku do stopni go poprzedzających, ciałem zaś w stosunku do stopni po nim następujących. „Ciało jest całością dróg już przebytych, władz już ukonstytuowanych.”³⁰ Merleau-Ponty zdaje się utrzymywać, że istnieje specyficzna wiedza ciała, osadzająca się w nim podczas działania, bycia w świecie rzeczy – praktycznego do nich odniesienia. Nie może więc być ono materialną bryłą, przekaźni-

²⁸ Tamże, s. 230.

²⁹ Tamże, s. 226.

³⁰ Tamże, s. 227.

kiem komunikatów w służbie działającej nań inteligencji, ani tym z metafory sternika i okrętu, ani też rzemieślnika posługującego się narzędziem. Pierwszym dlatego, że jedność duszy i ciała jest jednością znaczenia, a nie zjawiskiem, do którego można zastosować wyjaśnianie przyczynowe, drugim, ponieważ sugeruje możliwość rozłożenia na części i oddzielenie od działania, czy funkcjonowania – co oznaczałoby opis czysto zewnętrznej relacji.³¹ Ciało samo musi również zawierać struktury, w których osad działań pozostawia po sobie znaczenie dla dalszych możliwych sytuacji; i nie dzieje się to za sprawą Bergsonowskiej pamięci, ale żywej cielesności, posiadającej własne znaczenie zintegrowane z całościową dialektyką bycia-w-świecie.

Porównanie relacji duszy i ciała z relacją pojęcia (*concept*) do słowa jest uprawnione pod warunkiem, że pod tymi oddzielnymi elementami dostrzega się konstytutywną operację je łączącą, oraz pod warunkiem, że empiryczny język potraktuje się jako coś zewnętrznego względem myśli, jako jej przypadkowe przebranie. Żywe słowo będące żywą aktualizacją, czy też znaczeniem (*sens*), formułując się po raz pierwszy, ustanawia siebie jako znaczenie i staje się możliwe dla dalszych operacji.³² Świadomość prezentuje się poprzez ciało będące jej aspektem percepcyjnym. Ostatecznie każda indywidualna dialektyka posiada stopnie umysłowe, które sama przekracza. Na tej samej zasadzie znaczenie funkcjonowania nerwowego posiada organiczne punkty podparcia, które czynią je znaczeniem, ale jednocześnie pozostają tylko punktami podparcia. Mechanicyzm czy sensualizm wykorzystują badania psychologii, jak i psychopatologii dla potwierdzenia, że uszkodzenia w mózgu dowodzą, iż wszystko można sprowadzić do mechanizmów, komórek i układu nerwowego. W zasadzie niczego nie wyjaśnia tu nawet założenie, że każdorazowo, gdy jakieś zmysłowe fenomeny aktualizują się w moim polu świadomości, to właściwie umiejscowiony obserwator mógłby zobaczyć poszczególne zjawiska w moim mózgu, które nie mogą być mi dane w aktualny czy rzeczywisty sposób. Aby zrozumieć te zjawiska, obserwator musi przyznać im znaczenie zgodne z treścią świadomości. Jeżeli coś mi jest dane w aktualnej percepcji, obserwatorowi będzie dane w sposób wirtualny jako znaczenie i na odwrót. Całość psychofizycznego bycia, tzn. doświadczenie siebie, jakie ja i inni mają odnośnie do mnie samego wraz z wiedzą naukową, jest płatiną znaczeń, i kiedy jedno są spostrzegane i przechodzą w aktualność,

³¹ M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 172-173.

³² M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement...*, s. 227.

rzeczywistość, inne są tylko wirtualnie skierowane. Zarówno istnienie zewnętrznej percepcji, tej mojego ciała i „w” ciele, jak i egzystencja fenomenów niemożliwych do postrzeżenia dla mnie są bezwzględnie synonimiczne. Pomiędzy nimi nie ma relacji przyczynowości. Są fenomenami zgodności – *phénomènes concordants*³³.

Sprowadzona do pozytywności relacja duszy i ciała oznacza *hecceitas* (*l'ecceite*) wiedzy przez wygląd; i wydaje się być cudem tylko przed dogmatyczny przesąd, że wszystkie istoty, których doświadczamy, powinny być nam dane „w całości” jako znaczenia domagające się bycia.³⁴ Sfery indywidualnej perspektywy oraz intersubiektywnego znaczenia muszą być odróżnione, i nie jest to klasyczne rozróżnienie pomiędzy zmysłowością a umysłowością³⁵ ani też powrót do rozróżnień na materię i formę. Każda forma percepcji uczestniczy w *hecceitas* (*l'ecceite*). Mogę także, z drugiej strony, wnieść akty rozpoznania, jak i określenia mające wpływ na zmysłową treść przekształcającą je w znaczenie. Rozróżnienie wprowadzone przez Merleau-Ponty'ego to raczej rozróżnienie pomiędzy *perceptum* a *perceptum* (*du vecu et du connu*). W ten sposób problem relacji duszy i ciała znika, natomiast pojawia się problem relacji świadomości potoku indywidualnych zdarzeń (konkretnych i odpornych struktur) do świadomości jako tkanki znaczeń idealnych. Właściwa struktura percepcyjnego doświadczenia, relacja częściowych „wyglądów” do całości znaczenia, jest istotnym fenomenem, który filozofia winna uczynić jaśniejszym. Domniemane warunki cielesnego warunkowania percepcji, wzięte w rzeczywistym znaczeniu, nie wymagają niczego więcej. Postrzeżenie nie jest efektem funkcjonowania mózgu – jest znaczeniem.³⁶

Pisma Merleau-Ponty'ego:

Fenomenologia percepcji, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
La structure du comportement, troisième édition, précédé de Une philosophie de l'Ambiguïté par Alphonse De Waelhens, Paris 1953.

Oko i umysł, Szkice o malarstwie, wybrał, opracował i wstępem poprzedził S. Cichowicz, Gdańsk 1996.

³³ Tamże, s. 233.

³⁴ Tamże, s. 231.

³⁵ Co, nawiasem mówiąc, pojawia się już u Bergsona w próbie opisanie relacji pomiędzy świadomością a mózgiem – jakoby jedno miało działać na drugie na tej samej zasadzie, na jakiej kołek działa na powieszony na nim ubranie. Por. Bergson, *Materia i pamięć*, dz. cyt., s. 11.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement...*, s. 233.

The Primacy of Perception, w: J. O'Neil, Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology, language and sociology*, Heinemann, London 1974.

Proza świata. Eseje o mowie, tłum. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczyła, Warszawa 1996.

Widzialne i niewidzialne, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, wstępem opatrzył, całość przekładu przejrzał i poprawił J. Migasiński, Warszawa 1996.

Dzieła cytowane:

R. Barbaras, *De l'être du phénomène, Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble 2001.

H. Bergson, *Materia i pamięć*, tłum. R. J. Weksler-Waszkineł, Kraków 2006.

M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.

T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la „Phénoménologie de la perception”*, La Haye 1971.

J. Migasiński, *W stronę metafizyki, Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej drugiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.

Summary

As the title suggests, this article is an analysis of Merleau-Ponty's concept of the corporeal nature of perception as expressed in his early work. Merleau-Ponty's intention in *The Structure of Behavior* was to combine two completely different approaches: subjective (philosophical) with objective (scientific). These two perspectives assume an ambiguous premise, and posit an ambiguous conclusion; on the one hand, human beings are a part of the world and on the other, they construct the world through consciousness. The solution to this philosophical dilemma lies in a naive experience of life, of reality as it is lived, as this ignores the ambiguous nature of the perceptual world by finding a unity through practical action. Merleau-Ponty begins from the analysis of behavior, as it is, neither a thing, nor an idea. In the structure of behavior he finds three orders of meaning, or, three forms of unity: physical, vital and human, which are at the same time interrelated yet autonomous.

How is the phenomenon of perception defined? Having given a brief sketch of the history of perception, Merleau-Ponty's conclusion is that each theory of perception depends on the same ambiguous dilemma: namely that consciousness is a function of the body as an internal event dependent on external relations, yet those external relations are known only to consciousness. This dilemma stems from heritage of Cartesian dualism, a legacy which Merleau-

-Ponty rejects and is vehemently opposed to. For Merleau-Ponty, there is no such a thing as a radical distinction between body and soul, or body and perception – the only distinction is that of *lived and known*. Human beings perceive a thing in facets or fragments, but at the same time we perceive the whole thing. This dialectic is based on the ambiguous structure of perceptual experience. The real problem lies in the difficulty of understanding how perception combines empirical phenomena with subjective consciousness. By basing his analysis on the corporeal nature of perception, Merleau-Ponty was able to challenge and extend the traditional philosophical constructs of perception.

ZOFIA MARIA CIELĄTKOWSKA, absolwentka filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie zajmuje się zagadnieniem podmiotowości i tożsamości w filozofii francuskiej, a w szczególności filozofią Maurice'a Merleau-Ponty'ego.

REFUTACJA ABSURDU

*Popaść w tę pewność bez fundamentów,
poczuć się obcym własnemu życiu,
aby je poszerzyć i móc je przeżyć
odrzućwszy krótkowzroczność kochanka
– tu jest zasada wyzwolenia.*

Albert Camus, *Wolność absurda*

Poszukując w historii myśli inspiracji dla egzystencjalizmu ateistycznego Alberta Camusa, natrafiamy na mistyczną *Noc ciemną* autorstwa św. Jana od Krzyża. Dzieło to stało się w XX wieku źródłem wielu kontrowersji, albowiem jest coś pociągającego w nadprzyrodzonej ciemni ducha kojarzonej przez wielu współczesnych autorów z kryzysem epoki, narodu, a nawet całej ludzkości.¹ Niewątpliwie obraz duchowego oczyszczenia dokonującego się w nieprzeniknionych ciemnościach jest atrakcyjny dla wielu ludzi obdarzonych poetycką wrażliwością, dla których wszelki prostoduszny optymizm co do losu człowieka w świecie – człowieka doświadczonego plagą obozów śmierci – jest świadectwem infantylności czy wręcz głupoty. Wydaje się, że nocna kontemplacja Świętego, a przynajmniej jej początkowe stadium, może stanowić ciekawy wstęp do rozwa-

¹ Por. F. Ruiz Salvador OCD, *Święty Jan od Krzyża, pisarz – pisma – nauka*, tłum. J. E. Bielecki OCD, Kraków 1998, s. 786-791.

zań na temat absurdu, którego mroczny charakter narzuca się z siłą oczywistości.

Trudno nie zgodzić się z Gabrielem Marcellem, kiedy mówi, że

potraktować trzeba jako dosłownie nieznośne te powszechne w naszych czasach uroszczenia, polegające na stawianiu siebie w sytuacji ludzi tej miary, co św. Jan od Krzyża, uroszczenia do lepszego rozumienia ich, niż sami siebie rozumie, do doprowadzania sprawy do końca, wtedy gdy oni zatrzymywali się w pół drogi.²

Camus, w przeciwieństwie do Georges'a Bataille'a, nie wysuwa żądania ze wspomnianych uroszczeń, aczkolwiek w pewnym sensie doprowadza sprawę do końca, sprawę nocy. Należy zaznaczyć, że autor *Obcego* nie odwołuje się *explicito* do dzieł św. Jana, aczkolwiek sposób, w jaki mówi o kontemplacji, wskazuje na znajomość kwestii poruszanych w dziele hiszpańskiego mistyka. Warto więc na wstępie uwypuklić tropy egzystencjalnej negacji, tworzące ów szczególny klimat, w jakim często dokonuje się absurda konwersja.

Ten przytłaczający ciężar jest tak wielki, że dusza czuje się daleka od jakiegokolwiek łaski, wydaje się jej, i tak jest rzeczywiście, że nie znajdzie już oparcia nawet w tym, co ją przedtem podtrzymywało. Sądzi, że wszystko już stracone i nie ma nikogo, kto by się nad nią użalił. (...) Ból i smutek duszy powiększa się na skutek osamotnienia i opuszczenia, jakie ogarniają ją wśród tej nocy. Nie znajduje również pociechy ani oparcia w żadnej nauce i w żadnym kierowniku duchowym. Choćby się jej bowiem udowodniało dla jej pociechy, że wielkie dobra spłyną na nią z tych udręczeń, nic jej to nie przekona. Będąc głęboko zanurzona i pogrążona w swej nicości i nędzy, ma przeświadczenie, że inni, nie wiedząc, jaka ona jest w rzeczywistości, mówią jej tylko słowa te dla pociechy. I zamiast podniesienia na duchu odczuwa jeszcze nowy ból, gdyż widzi, że i to nie przynosi jej ulgi. I tak jest rzeczywiście.³

Idzie o to, aby poprzez wskazanie pozornego podobieństwa doświadczeń naświetlić, już w pierwszym ujęciu, zasadniczą różnicę w interpretacji znaczenia nocy ducha między mistykiem i egzystencjalistą. Wszystko,

² G. Marcel, *Odrzucenie zbawienia i wywyższenie człowieka absurdu*, w: tegoż, *Homo viator – wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 200.

Marcel mówi o tym w kontekście krytyki *Doświadczenia wewnętrznego* Georges'a Bataille'a, w którym dochodzi do czysto instrumentalnej interpretacji myśli hiszpańskiego mistyka.

³ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 2001.

co Święty pisze o miłości Boga kryjącej się za niezrozumiałym cierpieniem, wszystko, co z perspektywy osiągniętej doskonałości uznał za drogę oczyszczenia, wszystko to Camus odrzuca jako złudzenie. Francuski myśliciel zapewne podpisałby się pod niektórymi zdaniem św. Jana od Krzyża opisującymi początkowe stadia nocy ducha, jednakże tam, gdzie mistyk mówi o s ł a b o ś c i i z ł u ducha ludzkiego, rzucających go w nieprzeniknione ciemności, autor *Upadku* wskazuje na ostateczną i jedynie autentyczną sytuację tegoż człowieka, jaką jest absurdalna relacja między jego słusznym pragnieniem zrozumienia wszystkiego a zasadniczą nierozumnością świata i niezrozumiałością samego pragnienia. Autor *Mitu Syzyfa* pisze:

Pytam, co pociąga kondycja, którą uznaję za własną, wiem, że kryje w sobie ciemności i niewiedzę: zapewniają mnie, że ta niewiedza tłumaczy wszystko i że ta noc jest moim światłem. Nie ma tu dla mnie odpowiedzi i ów rozplamiający liryzm nie może skryć przede mną paradoksu. Trzeba więc tego poniechać.⁴

Nie ma odpowiedzi, ponieważ oczywisty jest tylko absurd, a każdy sprzeciw wobec niego to czcza i eskapistyczna spekulacja.⁵

W innym miejscu Camus odnosi się *implicite* do mistycyzmu, wprowadzając pojęcie ascezy.⁶ Tyle że dla niego jedyna właściwa asceza jest ćwiczeniem się w absurdzie i beznadziei. I jeśli dla mistyków noc ducha stanowi etap na drodze do zjednoczenia z Bogiem, dla Camusa etapem jest cała mistyka z jej rajskim marzeniem o nieskończonej szczęśliwości, z jej nadzieją i miłością, po których nieuchronnie – jak twierdzi – dojść musi do przerażającego odkrycia *d e f i n i t y w n o ś c i* nocy, do rozpoznania absurdu ludzkiej sytuacji i – jeśli owo odkrycie będzie dotyczyć jednostki autentycznej – do twórczego zrywu, czyli do buntu w imię niemożliwej miłości.

Ci, co nie żądali, choćby raz jeden, absolutnego dziewictwa istot i świata, a widząc, że to niemożliwe, nie cierpieli trawieni nostalgią i poczuciem niemocy, którzy wciąż odnajdując pragnienie absolutu, nie zaznali spustoszeń, gdy usiłowali kochać miłością niepełną, nie pojmą realności buntu i jego niszczycielskiej furii.⁷

⁴ A. Camus, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1974, s. 126.

⁵ Tamże, s. 133.

⁶ Tamże, s. 189.

⁷ Tenże, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa 1998, s. 278.

Tropów kontemplacyjnych w twórczości Camusa jest wiele. Odnosi się wrażenie, iż jego ateizm jest *quasi*-mystyką, a on sam co jakiś czas prezentuje się jako apostata ortodoksyjnej kontemplacji.⁸

Autor *Dżumy* wskazuje myślicieli⁹, którzy po odkryciu absurdalności istnienia ogłosili kapitulację rozumu i przeszli na pozycję wiary, po czym stwierdza, że ich skok był tchórzliwą ewakuacją ku tak czy inaczej rozumianej transcencji, był arbitralnym nadaniem sensu rzeczywistości z gruntu absurdalnej, nieautentycznym uspokojeniem egzystencji, sztuczka umysłu.

Skok nie oznacza skrajnego niebezpieczeństwa, jak chciałby tego Kierkegaard. Przeciwnie, niebezpieczeństwo jest w nieuchwytnych chwilach poprzedzających skok. Umieć utrzymać się na tej zawrotnej krawędzi to rzetelność; reszta to wykręty. (...) Skok pod wszystkimi postaciami, w boskie albo w wieczne, podanie się złudzeniom codzienności albo idei, każda z tych zasłon zakrywa absurd.¹⁰

Pierwszą zasadą absurdalnego myślenia jest oczywistość szczególnej relacji pomiędzy człowiekiem a światem. W jej opisie dostrzegamy jednak paradoks: owa pierwotna ewidencja pretendująca do bycia zasadą racjonalności czyni wszelkie zrozumienie niemożliwym. Zrozumienie jest niemożliwe, ponieważ tym, co jedynie oczywiste, jest ludzkie pragnienie zrozumienia (a nie zrozumienie samo) oraz nierozumność świata. Oto przyczyna nieuleczalnej sprzeczności, w której pławi się człowiek absurdalny. Absurdu nie da się dowieść. Jeżeli ma być u p r a w n i o n y, musi mieć status pierwotnej oczywistości, jednakże treść tej oczywistości neguje wszelką aktualną rozumność, a co za tym idzie, wszelką racjonalną oczywistość. Zatem absurd jest bezprawny, ponieważ wspiera się na nieoczywistej oczywistości, co – jak zapewne dodałby Camus – także jest absurdalne. Absurdalność absurdu zwiększa absurd – samoodniesienie absurdu działa na jego korzyść, wydaje się on wkraczać w życie ludzkie niczym nieodparte *fatum*. Jakie płyną stąd wnioski dla egzystencji?

Camus przywołuje wizję egzystencji w permanentnym akcie samobójstwa.

⁸ Thomas Merton odnajduje u Camusa wątki mistyki franciszkańskiej, Czesław Miłosz natomiast wskazuje na augustiańskie i manichejskie źródła jego myśli. Por. T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Kreml, Bydgoszcz 1996.

⁹ Chodzi przede wszystkim o Kierkegaarda, ale także o Szestowa, Jaspersa oraz Husserla.

¹⁰ A. Camus, *Eseje*, dz. cyt., s. 134, 169.

Pozwalam sobie nazwać postawę egzystencjalną samobójstwem filozoficznym. Ale to stwierdzenie nie implikuje osądu. Jest dogodnym sposobem nazwania ruchu, poprzez który myśl neguje siebie samą i usiłuje siebie przekroczyć w tym, co stanowi jej negację. Dla egzystencjalistów Bogiem jest negacja. I Bóg ten utrzymuje się właśnie dzięki negacji rozumu ludzkiego.¹¹

Świadomość tego rodzaju prowadzi do powstrzymywania się przed skokiem w wieczność, zamiast tego wiedzie do permanentnego negocowania, które samo siebie nieustannie neguje. „Dla umysłu absurdalnego rozum jest nieskuteczny, i nic nie ma poza nim.”¹² Negacja jest jedynym funktorem posiadającym rzeczywistość moc, którą czerpie z nicości.

Jednak samobójstwo rozumu nie wkracza w sferę praktyki. Camus odrzuca taką możliwość jako niezgodną z wymaganiami absurdu. W tym punkcie egzystencjalista dokonuje wolty, której nie powstydziliby się niejeden mistyk. Samobójstwo rozumu nie powoduje śmierci człowieka, lecz jego wyzwolenie. „Problem irracjonalności w pojęciu egzystencjalistów to rozum, który się wikła i wyzwala we własnym zaprzeczeniu.”¹³ A z tego wynika autentyzm jedynej godnej człowieka postawy – buntowniczej negacji. Tyle że wobec pustki, w której to wszystko się rozgrywa, żadna wartość nie ma sensu, więc owa autentyczność i godność także nic tutaj nie znaczą. Trafnie podsumowuje to Marcel, mówiąc, że nihilista, jakim niewątpliwie jest Camus, „proponuje nam apologetykę na opak, apologetykę absurdu, w której nicość wartości staje się w gruncie rzeczy wartością najwyższą”.¹⁴ I nic tu nie pomoże egalitaryzacja aksjologiczna całości doświadczenia w pojęciu r ó w n e g o u p r z y w i l e j o w a n i a wszystkich wyglądów.

Myśleć to nauczyć się na nowo widzieć, kierować swoją świadomością, każdy obraz czynić uprzywilejowanym. (...) Dla człowieka absurdalnego w tym czysto psychologicznym poglądzie, że wszystkie wyglądy świata są uprzywilejowane, kryła się prawda i gorycz jednocześnie. Wszystko uprzywilejowane znaczy tyle samo, co wszystko jednakowo warte. (...) Straciłem poczucie hierarchii.¹⁵

Zastąpienie pojęcia wartościowania – związanego z hierarchizacją wartości – pojęciem uprzywilejowania niczego nie zmienia. Uprzywilejowa-

¹¹ Tamże, s. 127.

¹² Tamże, s. 123.

¹³ Tamże, s. 133.

¹⁴ G. Marcel, dz. cyt., s. 216.

¹⁵ A. Camus, *Eseje*, dz. cyt., s. 128, 130, 139.

nie ma sensu korelatywny – rozumiemy je w odniesieniu do nieuprzywilejowanego. Przywilej nadany wszystkim przestaje być przywilejem. Dlatego próba stworzenia dyskursu całkowicie unikającego wartościowania nie może się powieść, co najwyżej kończy się w niezrozumiałym i rzeczywiście bezwartościowym bełkocie. Wydaje się, że człowiek kierujący się konsekwentnie etyką ilości przypominałby raczej katatonika reagującego jednakowo na wszystkie bodźce ze świata niż owego dumnego buntownika, o którym pisze Camus. Byłby raczej egzemplarzem masy niż bohaterem.

Wszelkie sensowne mówienie podszyte jest pewnym porządkiem wartości, co więcej, każde zwrócenie uwagi raczej na to niż na tamto jest w jakiś fundamentalny sposób aktem aksjologicznym. Roztrząsanie tego, czy wartości istnieją obiektywnie, relacyjnie czy subiektywnie, jest późniejsze i wspiera się na bezpośrednim doświadczeniu hierarchizacji rzeczywistości.

Orientacja człowieka w świecie jest związana z wartościowaniem działań, osób, rzeczy, koncepcji filozoficznych *etc.* i nie jest problemem to, c z y wartościowanie doświadczeń się dokonuje, ale d l a c z e g o się dokonuje. L e p i e j jest zjeść bułkę niż żyłkę, l e p i e j wyjść na umówione spotkanie drzwiami, niż wyskoczyć przez okno (jeżeli konsekwentnie wyłączamy możliwość samobójstwa). Postulat równego uprzywilejowania wszystkich danych prowadzi do radykalnej dezorientacji podmiotu i do abulii.

Osobista moc, autentyczność, wielkość, godność, duma – w takim oto aksjologicznym klimacie rozum absurdalny wyskakuje z siebie ku sobie, ale ku sobie w szczególny sposób odmienionemu, jakby powiedział Marcel: skażonemu, choremu. Właściwe samobójstwo myśli dokonuje się nie tyle za sprawą tajemniczego działania negacji, lecz w momencie dokonania s k o k u w a b s u r d. I tutaj pojawia się problem paradoksu.

Nieoczywista oczywistość, o której mówiliśmy, podobnie jak poczucie braku jakiegokolwiek hierarchii wartości, pojawia się już jako efekt skoku, którego człowiek dokonuje wobec p a r a d o k s a l n o ś c i utożsamianej przez niego natychmiast – niejako w jednym akcie decyzji – z a b s u r d a l n o ś c i ą. Camus wydaje się nie dostrzegać pojawiającej się tu dwuznaczności. Wyraża się tak, jak gdyby paradoksy z konieczności wskazywały na absurdalność sytuacji, w której się pojawiają. „T o a b s u r d a l n e znaczy to n i e m o ż l i w e, ale również: t o s p r z e c z n e (...) Sprzeczności oznajmniają więc od razu dzieło absurdalne.”¹⁶ Ale przecież

¹⁶ Tamże, s. 118, 200.

pomiędzy paradoksem i absurdem nie ma związku koniecznego.¹⁷ W owym pomiedzy kryje się jedynie m o ż l i w o ś ć. Przejście, o którym mowa, jest logicznie i psychologicznie zawodne, jest to moment, w którym wkra- cza wartościowanie i wybór. Absurd jest czymś więcej niż sprzecznością. Owo c o ś w i ę c e j jest afektywno-wolicjonalne. Okazuje się, że posta- wa absurda, nawet jeśli – jak chce Camus – jest dumnym trwaniem na krawędzi skoku wiary, sama jest już efektem wolnego – cho- c n a m i ę t- n e g o – skoku z paradoksu w absurd. Jeżeli zatem Camus zarzuca komuś irracjonalny skok w wieczność, to nie widzi własnego pierwotnego wybo- ru, który już usztywnił myślenie i w pewnym sensie nie pozwolił mu na dostrzeżenie alternatywnej m o ż l i w o ś c i paradoksu, który to paradoks nie zniewala nas do absurdu, może natomiast być przyczynkiem do odkry- cia wyzwolającej pasywności, w której objawia się żywotna terażniejszość egzystencjalnej sytuacji człowieka – o b e c n o ś ć w n i e o b e c n o ś c i.

Autor *Obcego* twierdzi, że absurdu nie można wybrać. „Szaleństwo i śmierć są nieodwracalne. Człowiek nie wybiera. Absurd i dopełnienie życia, które absurd niesie, nie zależą więc od woli człowieka, lecz od jej przeciwieństwa, to znaczy od śmierci.”¹⁸ Ten n a s t r ó j nachodzi nas znie- nacka, nawiedza jako rzeczywiste p o c z u c i e beznadziei, głuchoty i chłodu świata. Jednakże, wobec rzeczywistej nieuchronności śmierci, możemy uznać ową niemiłosiernie duszną a t m o s f e r ę a b s u r d u za ostateczną i jedynie autentyczną sytuację człowieka w świecie, ale możemy też jej za taką nie uznawać. Możemy się do absurdu nie przywiązywać, możemy pozwolić mu po prostu przepłynąć. Zgoda na odpuszczenie sobie absurdu jest związana ze zgodą na paradoksalność naszej sytuacji.

Owa paradoksalność prowadzi egzystencję do szczególnego samoro- zumienia, iż zachowanie i zintensyfikowanie istnienia mojej podmioto- wości nie jest najważniejszą sprawą pod słońcem. Inaczej mówiąc, pozwa- la dostrzec sensowność podmiotowej pasywności. Moja n i e o b e c- n o ś ć¹⁹ nie musi mi się kojarzyć wyłącznie źle, tzn. z beznadziejnością, cierpieniem, zniszczeniem, wojną, śmiercią, tęsknotą, wybrakowaniem i ułomnością bytu. Może być potraktowana jako okazja do wyzwolenia

¹⁷ Por. W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks*, wyb. i wstęp S. Lichański, tłum. S. Błaut, Warszawa 1972.

¹⁸ A. Camus, *Eseje*, dz. cyt., s. 144.

¹⁹ Problematyka podmiotowej nieobecności wiąże się z koncepcją podmiotowości pasywnej, jednakże nieobecność nie jest tożsama z pasywnością, tak jak obecność nie jest tożsama z aktywnością podmiotu. Wymiar obecność-nieobecność jest ontologicz- nie wcześniejszy, a rozstrzygnięcia dotyczące tego wymiaru rzutują na sposób ujmo- wania podmiotowości w kategoriach aktywności i pasywności.

z egoizmu, do umożliwienia autentycznego i rzeczywistego (a nie tylko postulowanego) zwrócenia się ku innemu. Podmiotowy komponent nie- obecności stwarza możliwość zawieszenia permanentnej m o j o ś c i eg- zystencji, stwarza także możliwość niezaangażowania oraz możliwość swo- bodnej zmiany życiowego projektu. Jest szansą wolności, a nawet więcej, z perspektywy ontologii człowieka owa obecność nieobecności jest traf- nym, mimo że paradoksalnym i zapewne niepokojącym, opisem sytuacji osoby, która jest tutaj, ale jednocześnie może jej nie być, a nawet więcej – będąc, może stawać się nieobecna, może zostać zawieszona w swej pod- miotowości. Można doświadczyć tego zawieszenia w zabawie, tańcu, grze, a nie tylko, jak się czasem sądzi, w negatywnych *modi* uprzedmiotowienia.

Wydaje się, że zrehabilitowanie sytuacyjnej nieobecności przywołuje nas do bezpośredniości doświadczenia ludzkiej egzystencji. Jeżeli uświa- damiam sobie swoje bycie t u t a j, uświadamiam sobie zarazem to, że w ja- kiś sposób j e s t e m s o b i e n a j b l i ż s z y, ale jednocześnie jestem g d z i e i n d z i e²⁰, a zatem w pewnej mierze jestem nieobecny, i nie chodzi tu tylko o wykraczającą poza owo t u t a j ekstazę projektu egzystencjalne- go. Może to znaczyć, że jakoś też j e s t e m n i g d z i e, że jestem zasadni- czo zdystansowany wobec siebie właśnie za sprawą swojej nieobecności.²¹

Nieobecność wnosi do poszczególnej egzystencji to, czego nie zna Jean- Baptiste Clemane, główny bohater *Upadku* – zasadniczą n i e w i n n o ś ć. Lecz ów wkład dokonuje się bez zniewolenia podmiotu, bez uzależniania go od czegoś innego, od jakichś mrocznych popędów, od sił ukrytych przed świadomością. Nieobecność zostaje zinterpretowana jako zniewole- nie, tylko przez *ego*, które pragnie własnej potęgi, zintensyfikowania wła- snego istnienia. Jednakże taka absolutyzacja „ja” pociąga za sobą poczucie własnej egzystencji jako ciężaru, poczucie maksymalnej odpowiedzial- ności, której człowiek nie jest w stanie sprostać, i ostatecznie – nieusuwalne poczucie winy. Nieobecność nie uzależnia mnie od innych, ale otwiera na innych. Jest to wątek niezwykle istotny w wychowaniu. Nauczyciel powin- nie stać się w pewnym momencie n i e o b e c n y, aby wychowanek mógł się sam twórczo uobecnić. I nie chodzi tutaj tylko o śmierć nauczyciela, lecz o rodzaj samowychowania będącego treningiem nieobecności, która nie staje się upiorną obojętnością i niewrażliwością na potrzeby wycho- wanka, lecz pozostaje swobodną i wyzwolającą otwartością. Nauczyciel

²⁰ Owo „gdzie indziej” jest jednym z zasadniczych momentów filozofii takich au- torów, jak Franc Rosenzweig czy Emmanuel Lévinas, u których służy ono głównie do wyrażenia dystansu człowieka wobec transcendencji.

²¹ Interesującą topologię nieobecności przedstawia Adam Hernas. Zob. A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005.

prowadzi ascezę własnej nieobecności wobec wychowanka, aby nie ulec pokusie dominacji. Taka zgoda na własną nieobecność staje się pasywnością, która daje miejsce cudzej aktywności. Z absolutyzacji osobniczej obecności, pozbawionej owej paradoksalnej domieszki nieobecności, wypływa przemoc, osądzenie, zniwelowanie, zdławienie i ostateczne zniszczenie innych osób; lub też, w innym wariantcie – obojętność na zadania wychowawcze i na wszelkie problemy społeczne, wsparta na fundamentalnym przekonaniu, że jestem i to wystarczy, co więcej, każdy jest i niczego nie da się do tego dodać ani niczego ująć. Obecność łatwo może stać się idolem. Parafrazując słynne stwierdzenie Marcela, można powiedzieć, że jeżeli o obecności mówimy, to nie o obecności mówimy. Skazywanie na banicję nieobecności jako kategorii wtórnej i towarzysząca mu autorytarna absolutyzacja obecności oddalają nas od rzeczywistego otwarcia się na Transcendencję, rzeczywistego, czyli takiego, które dokonuje się z głębi naszej osobistej sytuacji, z tymczasowej obecności nieobecności.

Taki opis pozycji człowieka wcale nie przekreśla Boga, Dobra, Piękną, Tajemnicy i Miłości. Jak powiedzieliśmy, sama ta sytuacja jest przestrzenią wolności. Ludzkiej sytuacji nie należy pośpiesznie absolutyzować w pojęciu niepojętej Absolutnej Obecności, którą „jestem”. Taka Obecność może nadejść, ale tylko jako łaska. Szansa, jaką daje nieobecność, polega na nieostateczności naszej obecnej kondycji. „Nie jestem ostatecznie.” W stwierdzeniu tym nie chodzi tylko o to, że jestem skończony, ograniczony i że muszę umrzeć, chodzi o to, że moja sytuacja naznaczona jest niespełnieniem, że jest niedoskonała, że nie daje mi spokoju. I dlatego jest w ludzkim życiu miejsce na twórczość, na wychowanie, samowychowanie, na sensowną aktywność oraz sensowną pasywność, ale także – co najważniejsze – na łaskę.

Pole wolności sytuuje się gdzieś pomiędzy obecnością i nieobecnością podmiotu. Nie jest więc – jak w przypadku wolności absurdałnej – maksymalnym wyżym i nitem się egzystencji w świecie, nie jest także unicestwieniem podmiotu. Jest źródłem inicjatywy, która wychodzi z owego pomiaru i dzy i która może, choć nie musi – w geście fundamentalnego wyboru, który w subtelny i zarazem totalny sposób organizuje podmiotowy obraz rzeczywistości – zabsolutyzować któryś z biegunów paradoksu, stanowiącego właściwe środowisko owej inicjatywy. Możemy zatem zaprzeczyć nieobecności w nas i opowiedzieć się po stronie maksymalizacji naszego istnienia, zanim zostanie ono zmiażdżone obcą, zewnętrzną nicością. Możemy też w innym, bardziej optymistycznym wariantcie tego zaprzeczenia uznać siebie za zbawionych *hic et nunc*, w pozaczasowej terażniejszości. Oba rozwiązania abstrahują od konkretnej tymczasowości i paradoksalności osoby.

Z drugiej strony możliwe jest zanegowanie obecności, które kulminuje w akcie samobójstwa. Przy czym taka negacja nie będzie tożsama z afirmacją nieobecności, lecz z afirmacją nicości. Nieobecność oderwana od obecności staje się nicością, natomiast obecność oderwana od nieobecności staje się absolutnym, egoistycznym i samotnym istnieniem, rozpaczliwą bądź syzofową monadą lub też Absolutem Obecności wprowadzonym niejako na zamówienie rzeczywistego i dojmującego pragnienia pozaczasowości. Obecność będąca efektem podmiotowej negacji i odrzucenia nieobecności odcina człowieka od Transcendencji. Stąd wymaganie paradoksalnej ascezy.

Teraz dostrzegamy, że filozofia Camusa jest zasadniczo filozofią pęknięcia, filozofią rozłamu pomiędzy obecnością i nieobecnością. Jest myślą, która znosi paradoksalną sytuację ludzkiej egzystencji, zastępując ją natychmiast absurdałnością, przez co więźnie w alternatywie: a) b) o) zbuntowana wolność absurdałna, a) b) o) rezygnacja z autentyczności, nihilizm i samobójstwo. Wydaje się, że ów rozłam jest ślepym zaułkiem wolności, która – jakby powiedział Marcel – zdradziła samą siebie i teraz choruje na śmierć.²²

Jakże osobiście brzmiały wobec powyższego Camusowskie deklaracje dotyczące rzetelności jego racjonalnych poszukiwań:

Jeśli absurdałność, która reguluje moje związki z życiem, uważam za prawdziwą, jeśli przenika mnie to poczucie, którego doznaję wobec widowisk świata, i jasność widzenia, która każe mi szukać wiedzy, powinieniem wszystkim poświęcić tym pewnościom i patrzeć im prosto w twarz, aby ich nie utracić. Zwłaszcza zaś muszę wedle nich określić moje postępowanie i przyjąć wszystkie ich konsekwencje. Mówię tu o rzetelności.²³

Podsumujmy to, co jest konsekwencją naszych dotychczasowych rozważań: дума człowieka absurdałnego nie wynika z tej rzetelności, o której mowa powyżej, lecz jest w stosunku do niej uprzednia. Jest jedną z konsekwencji rozłamu w podstawach egzystencji, rozłamu pomiędzy obecnością i nieobecnością, który stanowi ukrytą przesłankę filozofii absurdu. Stąd bierze się, wykorzystywana przez nas, retoryka skoku, z pomocą której można opisywać nie tylko akt wiary w Boga, ale także akt wiary

²² „Być może, do mojej istoty, traktowanej jako wolność, należy to, że mogę dostosować się lub nie do mojej istoty jako natury. Być może, do mojej istoty należy możliwość nie bycia tym, kim jestem, po prostu możliwość zdradzenia siebie” (G. Marcel, *Etre et avoir*, s. 154; za: K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 87).

²³ Tamże, s. 111-112.

w absurd. Wszelkich skoków dokonuje się w podobnych okolicznościach: po napotkaniu trudności, „sytuacji granicznych”, sprzeczności, paradoksów, czyli wszelkiego możliwego ciężaru przygniatającego człowieka podczas nocy ducha. Wolność, która utraciła swoje właściwe środowisko podmiotowe, która utraciła, częściowo na własne życzenie, subtelną świadomość obecności nieobecności i popadła w zgubną dialektykę bytu (czy bycia) i nicości, ulega atrofii. Człowiek umiera w mroźnym świecie, a samobójstwo staje się silną pokusą oraz najdonioślejszą kwestią filozoficzną.²⁴

Można do tego dodać, powracając do *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża, że kontemplatykom znajdującym się na drodze ku doskonałej Miłości także zagraża wspomniana noc absurdu. Ważne jest to, że można nie skoczyć w definitywny absurd, można się na to nie zdecydować, można przejść przez Noc, jak przeszedł Hiob i wielu innych. Z perspektywy mistycznej to właśnie człowiek absurdalny dokonuje skoku, mistyk trwa na krawędzi upadku, trwa wobec Boga.

Mystyk nie potrzebuje tego eseju, ale dla niemistyka doświadczającego duchowych cierpień pochodzenia egzystencjalnego wskazanie na ów wyłom w podstawach koncepcji absurdalnej wolności i jasności może okazać się wyzwalający. Wydaje się, że Camus bywał bliski ujawnienia owych ciemnych fundamentów ideologii absurdu. Oto fragment, w którym autor *Mitu Syzyfa* wydaje się dochodzić do źródeł swojego myślenia, ale tylko po to, aby zaraz skierować ostrze absurdalności przeciwko najbardziej niemożliwej niemożliwości: przeciwko zbawieniu.

Skoczyć można na różne sposoby; ważny jest skok. Zbawienne negacje, końcowe sprzeczności, które negują niepokonaną jeszcze przeszkodę, równie dobrze mogą narodzić się z pewnej inspiracji religijnej (paradoks, do którego zmierza to rozumowanie), jak z porządku racjonalnego. Zawsze domagają się wieczności, tylko w tym punkcie dokonują skoku.²⁵

Jak wiemy, jest jeszcze przynajmniej jeden inny punkt skoku: oczywistość absurdu.

Na zakończenie miniatury *Śmierć w duszy* czytamy:

²⁴ G. Marcel twierdzi, że bogate doświadczenie życiowe skutecznie uodparnia człowieka na myślenie według absurdu, na który podatne są głównie osoby młode i niedoświadczone. Jednak wyleczenie z choroby, tzn. wyzwolenie wolności, może dokonać się jedynie za sprawą „łaski”, może być jedynie podarowanym przez „łaskę” doświadczeniem wolności jako daru (por. K. Tarnowski, dz. cyt., s. 89).

²⁵ Tamże, s. 127.

Na przedmieściu Algieru jest mały cmentarz zamknięty żelazną bramą. Jeśli iść tym cmentarzem do końca, ukaże się dolina i zatoka w głębi. Można zatracić się w tym widoku, który ofiarowuje morze. Ale z powrotem trafia się na tabliczkę na opuszczonym grobie; „Wieczny żal”, głosi napis. Na szczęście są idealisci, którzy załatwią wszystko.²⁶

Alternatywą dla nocy absurdu nie są wcale żadne idealizacje, tak uparczywie krytykowane przez Camusa. Na powyższą ironię najlepiej będzie odpowiedzieć, przywołując świadectwo Thomasa Mertona, dzielnego eksploratora mroków egzystencji, który jak mało kto stronił od łatwych rozwiązań i od łatwej obecności.

Największa tajemnica jest tajemnicą tak bardzo ukrytą, że nie istnieje nic, co mogłoby ją ukazać – co najwyżej Götterdämmerung, zmierzch bogów. Nietzsche, mówiąc w imieniu naszego świata, ogłosił, że Bóg umarł. I dlatego w naszej kontemplacji Bóg musi często wydawać się nam nieobecny, jak gdyby martwy. Ale prawda naszej kontemplacji tkwi w tym, że nigdy tak bardzo jak dziś nie dał On odczuć swej obecności przez „bycie nieobecny”. Zatem pozostajemy najbardziej wierni, kiedy wybieramy ciemność i w najgłębszych czeluściach naszego bytu doceniamy tę pustkę i pozorną nieobecność. Nie potrzebujemy na próżno się wysilać, aby uczynić Go obecnym; takie wysiłki to kpina. Zostawmy nicość w spokoju taką, jaka jest. W niej właśnie obecny jest On.²⁷

Oto mistyczna apologia owej nieobecności przenikającej naszą egzystencję, o której mówiliśmy powyżej. Merton nie odróżnia tutaj pojęć nieobecności i nicości, ale sens tej wypowiedzi pozostaje w zgodzie z naszymi rozważaniami. Nieobecność jawi się właśnie jako największa szansa. Szansa na odpuszczenie brzemienia samotności egocentrycznego podmiotu zmagającego się z obcym głazem przedmiotowej rzeczywistości w perspektywie ostatecznego niebytu. W innym miejscu Merton porusza tę kwestię wprost, wprowadzając przy okazji własną wizję pojednania podmiotu ze światem. Chyba warto ją tutaj przywołać.

„Absurd” nie jest przedmiotem. Nie posiada własnego metafizycznego istnienia. Nie ma go, dopóki się go nie wprowadzi, a robi się tak, stając poza rzeczywistością i patrząc do wewnątrz. Czyni się życie absurdalnym, trzymając je na dystans. Gdy raz przekroczy się granice między podmiotem a przedmiotem, nie ma już więcej pustki i absurdu. Jest tylko pełnia, której zaczynamy

²⁶ A. Camus, *Eseje*, dz. cyt., s. 79.

²⁷ T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2004, s. 213.

doświadczając, gdy zdajemy sobie sprawę, że „jasność” jest światłem samym – światłem, nie k t ó r e, lecz k t ó r y m postrzegamy, światłem, które nie tylko m a m y, lecz którym w jakiś sposób j e s t e ś m y...²⁸

Kluczem do takiego doświadczenia pojednania jest kultywowanie podmiotowej paradoksalności, w której uprzykrzona obecność m n i e pożądanego władzy (w tym przede wszystkim władzy nad prawdą), uznania, posiadania i wszelkich innych rozkoszy ze zbawieniem włącznie, zostaje zrównoważona owym szczególnym rozsądkiem m o j e j nieobecności, stwarzającej możliwość otwarcia się na innych, a poprzez nich otwarcia się na świetlistą pełnię, będącą czystym promieniowaniem międzyludzkiej rzeczywistości, w której istotnie dotykam prawdy o sobie, prawdy, która nie jest moją własnością ani moim dziełem.

W *Siedmiu esejach o Albercie Camus* Merton, co może wydawać się zaskakujące, broni twórczości swojego kolegi po piórze, uznając jego wczesne teksty za błędy intelektualnej młodości, od których autor *Dzummy* odstępował w swoich późniejszych utworach. Nie przypisuje nadmiernej wagi do etyki ilości, upatrując w niej stadium przygotowawczego do buntu w imię miłości.²⁹ Taki komentarz można oczywiście uznać za uprawniony. Nie jest on zresztą jednoznaczny. Są też u Mertona ostrzejsze sformułowania dotyczące wczesnego okresu twórczości algierskiego noblisty.³⁰ Jednak wskazując na możliwość trwania w absurdzie, natrafiamy na palący problem współczesności, która już dawno uniezależniła się od późniejszej twórczości algierskiego pisarza. Absurdalne pęknięcie oraz skok w absurd są ciągłym zagrożeniem dla poszukiwaczy sensu, są także ciągłą pokusą egzystencjalną ludzi żyjących w niezmiennie ciężkich czasach. Dlatego też esej ten nie był krytyką twórcy ani krytyką jego twórczości ujętej *en bloc*, lecz afirmacji idei absurdu przedstawionej jako oczywista, niezbywalna i konieczna podstawa ludzkiego życia.

Summary

Refutation of absurd begins from disclosure of intellectual debt which Camus incurred to mystics, especially to St. John of the Cross. The absurd is presented as an interpretation of mystical night of soul. Afterwards, author exposures some inconsequence of absurd argumentation and indicates on its not exactly rational –

²⁸ Tenże, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Kreml, Bydgoszcz 1996, s. 90.

²⁹ Tamże, s. 113.

³⁰ Tamże, s. 93.

as Camus wishes – but axiological and voluntary provenience. It is denounced an axiological lining of the absurd which, as it appears, doesn't come simply from the emptiness. Simultaneously, author considers critically the question of theoretical and practical suicide. He also touches upon the problem of subjective activity and passivity. Furthermore, the notion of paradox freedom is introduced as an alternative for the existential absurd freedom. The former appears primordial in comparison to the latter. Moreover, author demonstrates that paradox of human situation isn't identical with its absurd, it rather occurs as dialectic of presence and absence, which makes principal environment of human freedom. In this context author concerns to Marcel's notions. One can also find here the question of subjective relation to the values and polemics with nihilistic view which is included in Camus's conception of equal privilege of all appearances.

In concern to the dialectics which was mentioned above, author gives another description of the absurd as an effect of scission between presence and absence of subjectivity. The scission is, in some measure, the matter of freedom. It strictly follows to absolutisation one of two elements of the dialectics and – in the result – to constraint of human being, which appears to be self-constraint. In this view, human became a victim of separate ontology of being and nothingness. At the end of the article, author concerns to mystical considerations in which absence is shown as a chance for reconciliation the subject with the world.

MARCIN POLAK, absolwent filozofii UJ. Jego zainteresowania skupiają się obecnie na problematyce z zakresu filozofii człowieka ze szczególnym uwzględnieniem dialektycznej struktury podmiotowości.

E-mail: marcinpolak17@poczta.fm

ŁUKASZ MAŃCZAK

RACJONALNOŚĆ WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I WOLUNTARYZM EPISTEMOLOGICZNY – CZYLI JOHN HENRY NEWMAN

Jeśli przeanalizować współczesny dyskurs filozoficzny, to, niestety, często i trwale pojęcie rozumności oraz związane z nim kategorie pochodne: logiczność, konsekwencja, sensowność czy naukowość kojarzone są stereotypowo, jako niezbyt „przyjazne” dla innego zbioru semantycznego związanego z ideą religijności czy pobożności. Nazwanie kogoś osobą bogobojną może dzisiaj zostać potraktowane jako zniesławienie, a nawet jako obrazę dla „intelektualisty” – jest to jednak reakcja przynajmniej nieuzasadniona, bowiem co więksi myśliciele chrześcijańscy zawsze traktowali swoją religijność w sposób jak najbardziej racjonalny. Świetnym przykładem dla powyższego twierdzenia jest osoba Johna Henry’ego Newmana, myśliciela, duchownego oraz znakomitego przedstawiciela tzw. ruchu oksfordzkiego¹, który nie tylko dawał świadectwo pobożno-

¹ Ruch oksfordzki – był dosyć luźnym, ale i wpływowym stowarzyszeniem członków Kościoła anglikańskiego, skupionych wokół Oxford University. Sprzeciwiali się oni rosnącej sekularyzacji społecznej oraz starali się wykazać, iż Kościół anglikański jest bezpośrednim spadkobiercą „kościół pierwotnego”, wczesnochrześcijańskiego. Po latach działalności spora część liderów tego stowarzyszenia przeszła na katolicyzm, m.in.: Gerard Manley Hopkins (poeta), Frederick William Faber (teolog), Georgiana Fullerton (nowelistka), George Jackson Mivart (biolog), Augustus Pugin (architekt).

ści racjonalnej, ale też ufundował niestereotypową oraz wyjątkowo przenikliwą filozofię wiary. Ta fascynująca postać odcisnęła równie silne piętno na pokoleniach przeszłych (zauroczony był nią chociażby Stanisław Brzozowski), jak i współczesnych, do którego zaliczyć można i moją nieskromną osobę; dlatego też analizując kwestię „wiara – rozum”, będę bazował w szczególności na koncepcjach Newmanowskich, próbując wypełnić je bardziej współczesną bazą pojęciową oraz elastyczniejszą formułą przekazu.²

Urodzony w Londynie, po ukończeniu studiów na Oksfordzie pozostał w tym środowisku, ale już jako anglikański kaznodzieja, pozostając jednocześnie bardzo aktywnym w sferze społecznej i intelektualnej życia akademickiego. Wpływ Newmana na środowisko oksfordzkie było ogromne, a jego głos stanowił ważny punkt odniesienia dla wielu ówczesnych dyskusji. W 1845 roku, po trzech latach spędzonych w odosobnieniu, przechodzi na katolicyzm. Dalszą część swego życia poświęca pisaniu i działalności obywatelskiej. Jego oryginalna i ciekawa umysłowość nadaje temu myślicielowi specyficzną kolorystykę jego postaci.

Jeśli chodzi o filozofię, to Newman nigdy nie uprawiał jej w sposób systematyczny, instytucjonalny, jednak właśnie taka formuła stanowić może pewną przewagę w stosunku do „metodyków”, bowiem w Newmanowskiej logice takie dychotomie pojęciowe, jak: obiektywny – subiektywny, indywidualny – społeczny, transcendentny – immanentny, przestają być kategoriami wrogimi.³ Sztuczne podziały semantyczne tylko rozwarstwiają przedmioty doświadczenia, zubażają je, odzierają rzeczy z ich indywidualnej różnorodności.

Jednak zasadniczym problemem nurtującym tego oksfordzkiego myśliciela była kwestia o b s z a r u r a c j o n a l n o ś c i oraz próba rozszerzenia go poza zasięg czystego intelektu. Szczególnie zależało mu na wykazaniu, iż epistemologiczny podział wiara/rozum nie pokrywa się z podziałem wierzący/niewierzący;⁴ w sposób jakoby wiara była domeną religii, a rozum stanowił priorytetowy wyróżnik

² Bardziej elastyczna formuła przekazu oznacza tutaj także to, iż nie wszystkie wnioski i tezy postawione w tej pracy dokładnie odpowiadają poglądom Newmana; niektóre są znacznymi wariacjami, które pozwoliłem sobie sformułować na potrzeby niniejszej pracy.

³ Por. Jan Klos, *John Henry Newman i filozofia: rozum, przeświadczenie, wiara*, wyd. TNKUL, Lublin 1999.

⁴ Logicznie możemy skrócić to do formuły: $\neg[(\text{wiara}/\text{rozum}) = (\text{wierzący}/\text{niewierzący})]$.

agnotyka. Newman definiuje wiarę i rozum jako wspólne i naturalne wszystkim przyzyczenia umysłu (*habits of mind*), które idą w poprzek podziału wierzący/niewierzący. Oznacza to, że wiara i rozum czy też ufność i sceptycyzm są pewnymi naturalnymi kategoriami mentalnymi, zarówno u człowieka „wierzącego”, jak i „niewierzącego”; różnica polega tylko w odpowiedzi na pytanie, w co wierzyć lub raczej komu wierzyć. Sam akt wiary jest w obu przypadkach co najmniej podobny. Newman przyswaja i specyficznie rozbudowuje tezy Hume’a dotyczące epistemologicznej roli naturalnych dla każdego człowieka nawyków, według których naszych przeświadczeń o konieczności związków przyczynowych nie opieramy ani na apriorycznej logice, ani na aposteriorycznej obserwacji zmysłowej – istnienie związków przyczynowych przyjmujemy na wiarę. Jednakże z tego miejsca oksfordzki myśliciel i duchowny posuwa się w swoich wnioskach jeszcze dalej, zarzucając Hume’owi niekonsekwencję: jeśli pewne sposoby uzasadniania i legitymizacji twierdzeń (choćby o determinizmie fizykalistycznym) przyjmujemy w życiu codziennym, to dlaczego mamy uważać je za nierozsądne w sferze religijnej?!

Klasyccy myśliciele i teolodzy częstokroć zadawali sobie pytanie: czy można w sposób uprawniony z racjonalnego punktu widzenia mówić o pewności w sprawach wiary? Inni zastanawiali się dodatkowo nad statusem naukowym teologii oraz samej zasadności jej istnienia. Newman próbuje wykazać, że chociaż teologia nie dysponuje klarowną właściwością weryfikowalności, to jest ona przedmiotem ludzkiej wiedzy jako takiej, a poszczególne jej gałęzie potrzebują siebie nawzajem, nie tylko ze względu na pozytywny proces dialektyki też przyrodniczych i teologicznych, ale i zwyczajne dopełnianie się:

gdyby teologa, śledzącego drogi Opatrzności, zatrzymano w jego wywodzie, powołując się na obiekcje oparte na niemożliwości fizycznych cudów, słusznie protestowałby przeciw temu wykroczeniu; gdyby filozofa, określającego ruch ciał niebieskich, miano pytać o ich Celową albo ich Pierwszą Przyczynę, też byłby ofiarą nielogicznego wtargnięcia z innego obszaru. (...) Dociekanie przyczyn celowych chwilowo przechodzi ponad istnieniem ustalonych praw; dociekanie przyczyn fizycznych chwilowo przechodzi ponad istnieniem Boga⁵

⁵ John Henry Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. Przemysław Mroczkowski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 289.

– jednakże i taki stan rzeczy nie jest jeszcze dla lidera ruchu oksfordzkiego zadowalający. Zwolennicy racjonalności aktu wiary, korzystając ze spuścizny postkartezjańskiej, twierdzili, iż natura uznania prawd religijnych jest czymś istotnie odmiennym niż uznanie oczywistości twierdzeń matematycznych, dlatego ważną rolę w tego rodzaju przeświadczeniu odgrywa akt woli. Chociaż tezy teologiczne nie posiadają cechy takiej oczywistości, jak np. powszechnie uznawane zasady geometrii, to również i tutaj możemy mówić o pewności, która rodzi się w wyniku relacji „fakt – podmiot poznający”. Newman twierdzi, że to właśnie od moralnej dyspozycji podmiotu poznającego będzie zależało, w jaki sposób poznana prawda zostanie przyjęta: czy tylko w kategorii formuły językowej czy też jako pewnej rzeczywistości. Sam proces poznania zawiera w sobie swoistą predyspozycję moralną, fakt można odrzucić, nie ze względu na brak zgodności z innymi faktami, ale chociażby na skutek wystąpienia zjawiska dysonansu poznawczego.⁶ Sam odbiór informacji bez pewnego „chcienia” i zamysłu, co zrobić z tą informacją dalej, to jeszcze nie wiedza, tylko jałowa percepcja umysłowa. Poznanie w głębokim, epistemologicznym znaczeniu tego słowa ściśle związane jest z aktem woliowym, czyli moralnym, przeciwstawiającym się przede wszystkim naturalnemu, podświadomemu, ale jakże potężnie oddziaływującemu, procesowi niwelowania dysonansu poznawczego, wytworzonego przez setki tysięcy lat trwania ewolucji. Można więc stwierdzić, że *episteme* to kategoria kompletnie anty-biologiczna, w przeciwieństwie do *doxa*, która tworzy się deterministycznie, w ładzie z prawami przyrody. Posiąść wiedzę oznacza przede wszystkim moralną zgodę na wspomniany dysonans poznawczy, który z pewnością dotknie naszego umysłu, podczas naszej próby zamiany *doxa* na *episteme*. Mniemania i domysły oraz tzw. czyste dane zmysłowe stanowią o wiedzy, lecz jeszcze nią nie są, bowiem wiedza zawsze wiąże się z pewną metodologią, porządkiem i uzasadnieniem, *doxa* zaś jest przypad-

⁶ Dysonans poznawczy – w psychologii poczucie silnego dyskomfortu psychicznego w momencie, gdy docierają do nas informacje, które są sprzeczne z naszymi dotychczasowymi poglądami. Wg Festingera (1957) dysonans poddecyzyjny to nieprzyjemny dla człowieka stan rozbieżności pomiędzy wewnętrznymi przekonaniem a zewnętrznym postrzeganiem zdarzenia. Dysonans powstaje najczęściej w sytuacji trudnego wyboru (tu m.in. zakupu), gdy istnieją argumenty za i przeciw niemu. Ze względu na uciążliwość tego stanu ludzie starają się go pozbyć poprzez zmianę jednego z niezgodnych poglądów. Badania dowodzą, że gdy dokonamy już wyboru, to jesteśmy skłonni maksymalizować jego słuszność, a minimalizować korzyści płynące z możliwości odrzuconej (na podstawie: <http://pl.wikipedia.org>).

kowe oraz zdeterminowane przez biologiczne aparaty naszego poznawania. Nie ma więc *episteme* bez aktu woliwotnego; wiedza jest właściwością człowieka moralnego (względnie: etycznego), *doxa* zaś naturalną, biologiczną.

Lider ruchu oksfordzkiego pokazuje, że poznanie pojęciowe (jakkolwiek by było jasne i wyraźne) stanowi pod względem jakościowym inną kategorię niż samo uznanie rzeczywistości, która się za tymi pojęciami kryje. Broniąc wiary przed zepchnięciem ją w sferę sentymentów, twierdzi, iż stanowi ona jak najbardziej akt racjonalny, mogący podlegać analizie oraz rewizji, a chociaż, jak każda inna władza umysłu, nie jest ona wolna od skażenia i błędu, może zostać wzmocniona pewnymi regułami.⁷ Ufność jako fundament wiary, podobnie jak zamiśl, jest aktem intelektualnym, ale ma źródło etyczne, toteż droga wiary nie jest tożsama z drogą poznania naukowego. Wiara może działać na podstawie niepełnej wiedzy, a mimo to stanowić praktyczną i uzasadnioną zasadę działania, osądzającą i decydującą, zaliczającą się jednocześnie do kardynalnych zasad prakseologii.⁸ Chociaż „pakiet wiedzy”, jakim posługuje się wiara, jest, w kolokwialnym znaczeniu tego słowa, niepełny, to zadośćuczynienia dokonuje tutaj zasada prawdopodobieństwa, która stanowi fundamentalną regułę racjonalnego podejmowania wyboru. Zarówno ona, jak i stan pewności, to nie dwa odrębne dukty, lecz wzajemnie przenikające się aspekty naszej egzystencji. Nie jest tak, że człowiek raz kieruje się wiarą, i wówczas osiąga wiedzę prawdopodobną, a następnie używa rozumu, i wtedy dociera do pewności. Pewność posiada konotacje moralne i może wyrastać z tego, co prawdopodobne.

Według Kartezjusza nic tak nie daje pewności, jak jasne i wyraźne idee w umyśle – każde inne poznanie może być, jeśli nie z gruntu fałszywe, to co najwyżej probabilistyczne; pochodną tego założenia jest więc sceptycyzm metodologiczny. Dla siedemnastowiecznego racjonalisty zasada prawdopodobieństwa używana jako narzędzie w zdobywaniu *episteme*

⁷ Por. Jan Klos, *John Henry Newman i filozofia: rozum przeświadczenie, wiara*, dz. cyt.

⁸ Prakseologia – inaczej teoria sprawnego działania. Jest dziedziną badań naukowych dotyczących wszelkiego celowego działania ludzkiego. Inicjatorem prakseologii jako koncepcji tak w zakresie nazwy, jak i odrębnej dyscypliny badań był Alfred Espinas, który w 1890 roku na łamach czasopisma *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* w artykule pt. *Les origines de la technologie* pisał m.in.: „i otóż słowo »praktyka« nasuwa termin »prakseologia« dla oznaczenia nauki »o formach najogólniejszych i zasadach najwyższych działania w świecie stworów żywych«. W Polsce prekursorem tej dziedziny filozofii był Tadeusz Kotarbiński (na podstawie: <http://pl.wikipedia.org>).

powinna zostać odrzucona – akceptowalne są tylko tzw. czyste dane⁹, co ma konotacje empirycystyczne, oraz idee, które spełniają wymagania kryterium oczywistości. Taka supozycja, moim zdaniem, cechuje się sporą dawką naiwności epistemologicznej, nie tylko ze względu na brak dojrzałego spojrzenia na fundamentalne procesy kognitywne, które, niestety, w większości opierają się zawodnej zasadzie indukcji, ale też za przyczyną tego, iż formuła wiary z reguły otwiera podmiot poznający na świat niż go zamyka, raczej legitymizuje zaufanie do swoich władz poznawczych niż je anektuje; dynamizuje *doxa* do transformacji na *episteme*, oczywiście za pomocą ustalonych reguł.

Broniąc możliwości dojścia do pewności na gruncie wiary, Newman poszerza jej zakres na całą sferę działalności ludzkiej, tzn. stwierdza, iż nastawienie człowieka w codziennym życiu nie jest z reguły racjonalistyczne (w rozumieniu kartezjańskim), rzadko znajdujemy się w sytuacji matematyka wobec jasnych dowodów. Rzeczywistość weryfikuje na nas najczęściej postawę człowieka wewnętrznie przekonanego.¹⁰ Na co dzień bardzo rzadko mamy do czynienia z oczywistością, tym trudniej wymagać jej w obszarze przekraczającym naszą zdolność pojmwania. Ponadto Newman, podobnie jak Locke, twierdzi, że wiara (w szerokim i wąskim znaczeniu tego słowa) oparta na wystarczającym prawdopodobieństwie wzrasta do pewności, powołując się zaś na Butlera, za nim konstatuje:

Dodawanie prawdopodobnych dowodów nie tylko zwiększa oczywistość, lecz pomnaża ją. Prawdziwość naszej religii tak samo jak prawdziwość zwykłych spraw należy osądzić za pomocą wszystkich świadectw wziętych razem (...) w podobny sposób, jak gdyby w jakimkolwiek zwykłym wypadku powoływano się na liczne uznane zdarzenia jako na dowód jakiegoś zdarzenia spornego, to prawdziwość tego spornego zdarzenia byłaby udowodniona nie tylko wówczas, gdyby jedno z przyjętych zdarzeń samo z siebie jasno je zakładało, lecz choćby nawet żadne z nich pojedynczo tego nie czyniło, natomiast gdyby

⁹ Z ang. *pure data* – termin ten ukuty został znacznie później, zdecydowałem się jednak na jego użycie ze względu na konotację ze współczesnymi piewcami idei „pewności”.

¹⁰ Chodzi tutaj o fakt, iż tzw. wewnętrzne przekonanie stanowi bardziej efektywne narzędzie „rozbrajania” rzeczywistości niż metodologiczny sceptycyzm.

o wszystkich przyjętych zdarzeniach wziętych razem nie można powiedzieć, że się zdarzyły, jeżeli zdarzenie sporne nie byłoby prawdziwe.¹¹

Zarówno we wczesnym racjonalizmie, jak i empiryzmie rozum postrzegany był nie jako jednostkowa (nominalistyczna) cecha, ale jako Rozum w ogóle, wspólny oraz ten sam dla całego gatunku ludzkiego, powszechnik będący logiczną kompozycją wyabstrahowaną z konkretnej osobowości. Taka wizja znalazła koncepcyjną krytykę na gruncie Newmanowskiej filozofii człowieka, która akcentowała fakt, iż myślenie (w szerszym tego słowa znaczeniu) ściśle powiązane jest z całą osobowością oraz poszczególnymi parametrami fizycznymi; nie może być analizowane jako czysty proces logiczny, w którym intelekt perfekcyjnie przechodzi od wiązki przesłanek do wniosku (zresztą również i same przesłanki mogą składać się z pierwiastków „nieracjonalnych”) – nie można procesu intelektualnego oddzielić od sfery emocjonalnej lub od wyobraźni, bowiem człowiek jest istotą „krwistą” i stanowi pewną konstruktywną całość, w której odczucia, wrażenia czy podświadomość odgrywają ważną rolę w „żywym” procesie konkretnego rozumowania. Abstrakcję stanowi twierdzenie, że intelekt wyizolowuje siebie tak, iż emocjonalność ulega swoistemu zawieszeniu. Wybór pewnych prawd na rzecz innych nie jest tylko logiczną konsekwencją, lecz przede wszystkim ekspresją całego człowieka, na którą składają się dążenia, ideały czy wspomnienia przeszłe, nie zawsze w pełni uświadomione. Często myśl wyrasta „z całego” człowieka do tego stopnia, że pojawia się ścisła korelacja z jego postawą moralną – rozumowanie staje się parametrem etycznym, przewartościowującym.

Warto tutaj przytoczyć fragment jednego z *Kazań Uniwersyteckich*, gdzie możemy przeczytać: „Ostatecznie człowiek nie jest zwierzęciem myślącym, a raczej widzącym, czującym, obserwującym i działającym.” Dlatego też to nie intelekt uzbrojony w aparaturę logiczną dochodzi do prawdy, ale *homo sapiens*, w całej swojej tajemnicy. Co więcej, „patent logiczności” wraz z całym jego warszatem pojęciowym uznać należy za gorszy jakościowo od „patentu przeświadczenia” – ten pierwszy bowiem operuje na

swego rodzaju abstrakcjach, w przeciwieństwie do drugiego, który wyraża wprost z konkretnej empirii. Ostatecznie zaś świat logiki jest również tylko i wyłącznie naszą humanoidalną konstrukcją, nie mniej niż świat poezji; ostatecznie zaś nawet ona odwołuje się do przeświadczenia: jej pierwsze zasady nie mogą być dowiedzione – stanowią aksjomaty.

Bardzo ciekawą koncepcją stworzoną przez Newmana, pośrednio związaną z filozofią wiary, jest idea rozumu implikatywnego i eksplikatywnego. Nominalny akt wiary staje się tu synonimem rozumu implikatywnego, czyli procesem myślenia w sensie psychologicznym; z kolei rozum eksplikatywny związany jest z analityczną zdolnością wyprowadzania wniosków w modelu dedukcyjnym lub indukcyjnym. Relacja tych dwóch kategorii ma się tak jak Arystotelesowska retoryka do jego logiki. Ta pierwsza jest konkretna i praktyczna, łączy argumenty *ad rem* z argumentami *ad hominem*, zwraca się do konkretnych odbiorców oraz bierze pod uwagę kontekst wypowiedzi, w przeciwieństwie do logiki, która ma postać abstrakcyjną i teoretyczną, nie przejmuje się faktem, iż komunikat może być ironiczny lub zaciemniony lub że te same argumenty mogą posiadać różne natężenie perswazyjne.¹² Liderowi ruchu oksfordzkiego nie chodzi jednak o zdewaluowanie logiki na rzecz retoryki, lecz o ścisłe rozgraniczenie pól działania obu sposobów posługiwania się rozumem – logika nie jest w stanie dobrze wykonać zadań przeznaczonych dla retoryki i odwrotnie. To, co jest zaletą dla pierwszej, stanowi wadę dla drugiej.

Wysłuchując się w powyższe argumenty, uczciwie możemy stwierdzić, iż dotychczasowy obszar racjonalności powinien zostać poszerzony. Monopol logiczności sprowadzał wiarę na manowce, indukując jej brak rozumności, która tak naprawdę istniała równocześnie na obu biegunach, i to nie przeciwstawnych, ale się dopełniających. Rozumowanie stanowi „żywy” proces dochodzenia do prawdy i jest ściśle związany z doświadczaniem rzeczywistości przez konkretne indywiduum. Nigdy tak do końca nie jesteśmy w stanie myśleć w sposób obiektywny, bowiem zawsze jesteśmy procesem, osobowością przepełnioną milionami parametrów wygenerowanych w przeszłości oraz determinują-

¹¹ John Henry Newman, *Logika wiary*, tłum. Paweł Boharczyk, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1989, s. 247.

¹² Tenże, *Wstęp, do: tegoż, Piętnaście kazań wygłoszony przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. Piotr Kostyło, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

cych aktualność, a gdzieś pomiędzy znajduje się to, co najbardziej tajemnicze i optymistyczne – nasza wolność. Stanowimy swoistą oryginalność, dlatego też filozofia zawsze jest, tylko i wyłącznie, jednostkowym dochodzeniem do poznania, tworzącym jeden ze sposobów postrzegania świata, co oczywiście nie wyklucza większej lub mniejszej prawdziwości takiej wizji oraz samej potrzeby dążenia do niej:

Jesteśmy jeszcze bardzo naiwnymi i pierwotnymi barbarzyńcami w naszych ocenach sił kulturowych, działających pośród nas, w nas samych, metody, jakimi posługujemy się w tej dziedzinie, nie są w stanie z natury rzeczy zapewnić nam względnie nawet cennych rezultatów. Sentymentalny antropomorfizm grup, kierunków, temperamentów przemaga i kształtuje tu nasze sądy i ujęcia życia: jesteśmy przekonani, że miara naszego zainteresowania jest czymś do pewnego przynajmniej stopnia współmiernem z miarą istotnego znaczenia.¹³

Tak jak w każdej dziedzinie edukacji również wiary uczyć się można od najlepszych, jak i od najgorszych – nikt nam nie zabroni czynić punktu odniesienia dla chrześcijaństwa gdzieś pomiędzy „folkową” religijnością a polityczną ideologią. Jednakże nie wolno zapominać, że są jeszcze inne pejzaże pobożności, mniej wrzaskliwe, trudniejsze i głębsze, święte, a przez to godne zaufania. Fałszowaniem rzeczywistości będzie zatem malowanie chrześcijaństwa tylko jednym, grubym pędzlem. No, chyba że chcemy stworzyć karykaturę czegoś, co stanowi dla wielu (włączając moją osobę) najgłębszy sens życia.

Bibliografia:

LITERATURA PODMIOTOWA:

- Newman John Henry, *Idea uniwersytetu*, tłum. Przemysław Mroczkowski, PWN, Warszawa 1990.
 Tenże, *Logika wiary*, tłum. Paweł Boharczyk, Pax, Warszawa 1989.
 Tenże, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Jolanta W. Zielińska, wyd. Fronda, Warszawa 2000.
 Tenże, *Odnajdywanie matki*, tłum. Wojciech Życiński SDB, wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1986.

¹³ John Henry Newman, *Przeświadczenia wiary*, tłum. Stanisław Brzozowski, Wydawnictwo Księgarnia Polska B. Połonieckiego, Lwów 1915, s. 1.

- Tenże, *Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. Piotr Kostyło, Znak, Kraków 2000.
 Tenże, *Przeświadczenia wiary*, tłum. Stanisław Brzozowski, wyd. Księgarnia Polska B. Połonieckiego, Lwów 1915.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA:

- Copleston Frederick, *Historia filozofii*, t. 5: *Od Hobbesa do Hume'a*, tłum. Jarosław Pasek, Joanna Pasek, Paweł Józefowicz, Pax, Warszawa 2005.
 Hobbes Thomas, *Elementy filozofii*, tłum. Czesław Znamierowski, t. I-II, PWN, Warszawa 1956.
 Hume David, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. Michał Filipczuk i Tomasz Teszner, Zielona Sowa, Warszawa 2005.
 Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. Tadeusz Żeleński-Boy, Antyk, Kęty 2002.
 Kłos Jan, *John Henry Newman i filozofia: rozum, przeświadczenie, wiara*, wyd. TNKUL, Lublin 1999.
 Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Bolesław J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
 Ziemiński Ireneusz, *Moralność i religia: poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, PWN, Warszawa 2002.

Summary

The article considers relation between the notion of faith and rationality with reference to John Henry Newman and his concept of acquiring various human convictions. On such basis, the author of this text makes an attempt to show that one can be rational and religious believer at the same time, moreover respectively vice versa: no rational and nonreligious. There is also an introduction to “epistemological voluntarism”, original, nonphysicalistic theory of getting any knowledge, which is in contrary to ordinary, biological human beliefs and sensations. The text makes an effort to show that a human being as a whole can't rely exclusively on a “logic of rationality”, because one could result in absurdity and complete failure of everyday life's action; there exists also different logics: “logic of probability”, “logic of faith” or simple wisdom, which are not only the powerful tools for affecting the reality but also for discovering of it.

ŁUKASZ MAŃCZAK, absolwent filozofii, ukończył też międzynarodowe studia ekonomiczne MBA (Politechnika Warszawska & HEC Paris & London Business School). Aktualnie zajmuje się „tradingiem” w brytyjskiej firmie inwestycyjnej. Formalnie nie jest związany z żadnym uniwersytetem lub szkołą filozoficzną, próbując raczej je łączyć, wedle zasady, iż dwa fakty nie mogą być ze sobą sprzeczne.
 E-mail: lukasz_manczak@yahoo.com

KRZYSZTOF WĄCHAL

POZIOMY ROZUMIENIA

1) WSTĘP

Hermetyczny, a zarazem hermeneutyczny język Martina Heideggera prowokuje powstawanie wielu, często sprzecznych ze sobą, interpretacji, a dokładniej – nieporozumień. Wszystko to sprawia, iż nawet tak, wydawałoby się, oczywiste pojęcia, jak *r o z u m i e n i e*, stają się co najmniej problematyczne. Poniżej przedstawiona zostanie analiza Heideggerowskiego fenomenu *r o z u m i e n i a*. Punktem wyjścia będzie jednak rozważenie propozycji Gilberta Ryle'a dotyczącej natury wiedzy. Zestawienie myśli tych dwu filozofów umożliwi bowiem wyróżnicowanie się z całą wyrazistością specyficznego sensu *r o z u m i e n i a*, który wynika z lektury *Bycia i czasu*.

2) WIEDZA ŻE I WIEDZA JAK

Rozróżnienie na *w i e d z ę ż e* i *w i e d z ę j a k* pojawia się *explicite* w książce G. Ryle'a *Czym jest umysł*. *W i e d z a ż e* jest inną nazwą wiedzy teoretycznej, natomiast *w i e d z a j a k* to umiejętności i sprawności. Wydaje się, iż Ryle nieprzypadkowo wprowadza własną terminologię. Po

pierwsze, zaproponowany przezeń podział pozwala owe umiejętności i sprawności w ogóle włączyć w obręb wiedzy, nie jest to bowiem regułą u innych autorów. Po drugie, zastosowanie takiej nomenklatury zawiera sugestię co do charakteru tejże wiedzy, sposobu jej przekazywania oraz wykorzystywania.

A) WIEDZA ŻE

Wiedzą w tym sensie jest posiadanie jakiejś konkretnej informacji. Wiedza ta jest niestopniowalna, nie posiada więc żadnych stopni pośrednich, co najwyżej swoje przeciwieństwo – zupełną niewiedzę. Nie można na przykład wiedzieć częściowo, co jest stolicą Polski; albo się wie, albo nie. Tego rodzaju wiedza wyrażana jest w sądach (wypowiedziach denotujących). Wzorcowym przykładem *w i e d z y ż e* jest „matematyka i ugruntowane już nauki przyrodnicze”¹. Tak najkrócej można by streścić powszechnie przyjmowane rozumienie pojęcia wiedzy teoretycznej.

G. Ryle przedstawia jednak kolejne jej charakterystyki, które w przeciwieństwie do powyższych znacznie odbiegają od „oficjalnej doktryny”. Po pierwsze zauważa, iż *w i e d z a ż e* utożsamiana bywa z pojęciem wiedzy w ogóle, co jest nieuprawnionym zawężeniem. Po drugie, podkreśla, iż *w i e d z a ż e* nie jest ze swej natury czynnością prywatną, bowiem „zatrzymywanie swych myśli dla siebie należy już do zachowań wyrafinowanych”². Na poparcie tej tezy przypomina, iż do czasów średniowiecza ludzie nie potrafili czytać bez wymawiania słów na głos. G. Ryle staje więc w opozycji do tych filozofów, którzy myśleniu zwykli przypisywać rolę tajemniczego procesu wewnętrznego: „słyszysz się wprawdzie ciągle zapewnienia, że owo »wewnątrz« i »wewnętrzna sfera« podmiotu nie są, rzecz jasna, pojmowane jako jakaś »skrzynka« czy pojemnik. Milczenie panuje jednak na temat pozytywnego znaczenia »wnętrza immanencji«, w którym poznawanie miałoby być zrazu zamknięte, a także w kwestii, jak charakter bycia tego »bycia wewnątrz« poznawania ugruntowany jest w sposobie bycia podmiotu.”³ G. Ryle zauważa, iż utożsamianie myślenia z jakimś zagadkowym procesem wewnętrznym jest konsekwencją przyjęcia podstawowych założeń dualizmu kartezjańskiego. Tymczasem należałoby raczej odciąć się od tej tradycji, zwłaszcza iż nastęcza ona wiele nie dających się przezwyciężyć trudności.⁴

¹ G. Ryle, *Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 63.

² Tamże, s. 64.

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 85.

⁴ Zob. G. Ryle, *Mit kartezjański*, w: tegoż, *Czym jest umysł*, dz. cyt., s. 41-60.

B) WIEDZA JAK

Pojęcie wiedzy jak jest ściśle powiązane z praktyką. Wiedza ta oznacza umiejętności i sprawności, a są one, wedle Ryle'a, czymś bardziej podstawowym niż jakakolwiek wiedza teoretyczna. „Inteligentna praktyka nie jest przybrany dzieckiem teorii. Przeciwnie, konstruowanie teorii jest działalnością praktyczną, jedną z wielu, i samo bywa uprawiane bądź głupio, bądź inteligentnie.”⁵ W przeciwnym wypadku byłibyśmy skazani nieuchronnie na błędne koło. Bowiem „gdybyśmy mieli planować swe myśli przed ich pomyśleniem, to byśmy ich nigdy nie pomyśleli, ponieważ ich zaplanowanie pozostałoby samo niezaplanowane. Skuteczna praktyka wyprzedza swą własną teorię.”⁶ Posiadanie wiedzy jak, a więc pewnej umiejętności (czy sprawności), nie wymaga teoretycznej znajomości reguł jej stosowania. „Tego, co »zwie się« na przykład pływaniem, nie uczymy się nigdy z rozpraw o pływaniu. O tym, co zwie się pływaniem, mówi nam tylko skok do rzeki.”⁷ W tym wypadku nie chodzi o „określenie pojęcia (...), definicję i usilne się nad nią rozwodzenie”⁸, lecz raczej o samo działanie. Można świetnie grać w szachy i nie potrafić wyrecytować reguł tej gry. Ponadto dla wielu czynności trudno jest w ogóle podać jakąkolwiek instrukcję. Przykładem może być jazda na rowerze; doprawdy niewiele można dopomóc słowami początkującym cyklście (co najwyżej dodać mu odwagi).

Wiedza jak jest nie tylko bardziej podstawowa, ale i ważniejsza. „Dużo bardziej nas interesują kompetencje ludzi niż zasoby ich wiedzy (...) Rzeczywiście nawet wtedy, gdy obchodzą nas intelektualne zalety lub braki, to mniej nas obchodzi czyjaś nagromadzona i pamiętana wiedza aniżeli umiejętność organizowania i wykorzystywania wiedzy już zdobytej. Często ubolewamy nad czyjąś ignorancją odnośnie pewnych faktów tylko dlatego, że ubolewamy nad tępotą, z której bierze się owa ignorancja.”⁹

Można oczywiście podawać w wątpliwość niektóre rozstrzygnięcia zaproponowane przez Ryle'a, na przykład czy wiedza, której nie sposób zamknąć w słowa, w ogóle zasługuje na miano wiedzy (przynajmniej w peł-

⁵ Tamże, s. 63.

⁶ G. Ryle, *Czym jest umysł*, dz. cyt., s. 69.

⁷ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizersa, Warszawa–Wrocław 2000, s. 19.

⁸ Por. tamże.

⁹ G. Ryle, *Czym jest umysł*, dz. cyt., s. 66.

nym znaczeniu tego słowa). G. Ryle jest jednak świadom różnego typu zarzutów, zdaje sobie również sprawę ze sztuczności dokonywania arbitralnych podziałów. Wydzielone przez Ryle'a dwa podstawowe rodzaje wiedzy są ze sobą ściśle powiązane. „Uczenie się czegośkolwiek, z wyjątkiem najbardziej elementarnych sprawności, wymaga pewnej pojętności teoretycznej. Umiejętność robienia czegoś zgodnie z instrukcjami zakłada zrozumienie tych instrukcji. Tak więc pewna kompetencja w zakresie języka jest warunkiem nabywania innych kompetencji. Nie wynika stąd jednak, że korzysztanie z tych ostatnich musi towarzyszyć korzystaniu z umiejętności językowych. Nie nauczyłbym się pływać żabką [pisze Ryle], gdybym nie był zdolny do rozumienia lekcji udzielanych mi przy nauce pływania; ale nie muszę recytować tych instrukcji ilekroć potem pływam żabką.”¹⁰

Wiedza że może być (i rzeczywiście wielką jej częścią jest) z powodzeniem przechowywana poza umysłami. Chodzi o wszelkiego rodzaju pamięci zewnętrzne, takie jak książki, komputery, muzea itp. Inaczej rzecz się ma z wiedzą jak. Nawet jeśli można uczyć się jej z książek, to jest ona tam zawarta w stanie niegotowym, potencjalnym. Właściwym jej nośnikiem jest człowiek, dlatego też wydaje się ona być czymś bardziej prywatnym niż wiedza że; bowiem nawet tak powszechna umiejętność, jaką jest jazda na rowerze, zawsze nosi na sobie „charakter” wykonawcy.

Wiedza jak „nie jest żadnym działaniem obserwowalnym ani nieobserwowalnym. (...) Jest to dyspozycja lub zespół dyspozycji.”¹¹ Pisząc o dyspozycjach, Ryle podaje przykład cukru, który posiada dyspozycyjną cechę „bycia rozpuszczalnym w wodzie”. Oznacza to, że ilekroć cukier zetknie się z odpowiednią ilością wody, po prostu się w niej rozpuści. Ta dyspozycyjna cecha aktualizuje się, ilekroć zaistnieją odpowiednie warunki. W wypadku takich „przedmiotów”, jak cukier, bardziej adekwatne wydaje się jednak mówienie o cechach dyspozycyjnych, nazwę dyspozycji rezerwując dla określania „podmiotów” działania.

Dyspozycja nie jest aktualnym zachowaniem, lecz skłonnością do zachowania. Być może wyrażenie „skłonność” brzmi dosyć dziwnie w odniesieniu do dyspozycji, lecz jego użycie wydaje się najwłaściwsze, gdy mowa jest o wiedzy jak; doskonale bowiem oddaje charakterystykę dyspozycji specyficznie ludzkich. Nie można jednak mówić, iż cukier ma skłonność do rozpuszczania się. Posiadanie skłonności (choćby tylko w pewnych warunkach) wskazuje na istotny moment wolności. To bo-

¹⁰ Tamże, s. 98.

¹¹ Tamże, s. 74.

wiem, że ktoś ma na przykład skłonność do kobiet, zwykle nie wyznacza całkowicie jego zachowania. Z drugiej strony, w skłonności ukryta jest – można powiedzieć – jakaś preferencja, dlatego też skłonność nie wydaje się w tym miejscu najbardziej adekwatnym określeniem. Nie wolno jednak zapominać, iż posiadanie umiejętności (czy sprawności) jest ściśle powiązane z przebiegiem jej nabywania. Korelacja ta jest tym bardziej widoczna, im czynność bardziej skomplikowana oraz im większy stopień perfekcji w jej wykonywaniu. Trudno bowiem osiągnąć mistrzostwo, jeżeli trening sam w sobie (a nie tylko ze względu na przyszłe nagrody) nie sprawia przyjemności czy radości.

Warto jeszcze raz podkreślić odmienny – choć przez Ryle'a nie rozważany – charakter dyspozycji przedmiotowych i podmiotowych. Posiadanie przez przedmiot jakiejś dyspozycji jednoznacznie określa jego zachowanie w konkretnych warunkach. Dyspozycja to jakby rozkaz, od którego nie ma odwołania. Dlatego też tak zwane bycie dys-pozycyjnym to nic innego, jak postawienie się w roli przedmiotu, pozwolenie sobą kierować, bycie reaktywnym (w sensie reagowania na coś, np. na dyspozycje szefa).

Podmiotowe rozumienie dyspozycji to bycie dysponowanym, a więc bycie zdolnym do czegoś. Powyższy sens najłatwiej uchwycić poprzez odwołanie się do przykładu negatywnego – bycia niedysponowanym.

Dyspozycje mogą być przypisane (wynikające z samej natury przedmiotu) bądź też nabywane. Te pierwsze są zawsze przedmiotowe. Również człowiek może być przez nie określany, i to nie tylko jako byt fizyczny (nie należy zapominać o uprzednim odrzuceniu dualizmu kartezjańskiego). Zatem zarówno posiadanie łamliwych kości, jak i bycie sangwinikiem należy zaliczyć do dyspozycji przedmiotowych. Mogą one ulegać zmianie, jest ona jednak ściśle wyznaczona przez naturę ich posiadacza. By uległy one modyfikacji, muszą zostać wystawione na działanie zewnętrznych bodźców, przy czym najbardziej istotna jest tutaj pasywność, owo „bycie wystawionym na”. I tak, można próbować wzmacniać swój układ szkieletowy poprzez przyjmowanie różnego typu substancji mineralnych, nie wolno jednak zapominać, iż jest to postawienie się w roli przedmiotu.

Inaczej rzecz się ma z dyspozycjami nabywanymi. Te mogą być zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe. Podział ten pokrywa się z odróżnieniem umiejętności od nawyków. Nawyk jest czynnością automatyczną i nieświadomą. G. Ryle podaje przykład chodzenia. Każde kolejne działanie nawykowe jest nieodróżnialne od poprzedniego. Gdy coś stanie się nawykiem, nie podlega już rozwojowi. Nawyki powstają dzięki tresurze, czyli warunkowaniu; umiejętności zaś dzięki treningowi. Trening jest czymś dużo więcej niż tresura, choć zawiera w sobie pewne jej elementy.

„Do istoty zachowań czysto nawykowych należy to, że są one kopiami poprzedzających je czynności tego samego rodzaju. Do istoty zaś zachowań inteligentnych należy to, że podlegają one modyfikacjom w miarę zdobywania doświadczeń.”¹²

Można by pokusić się o stwierdzenie, iż umiejętności poprzedzone są przez predyspozycje. Te ostatnie stanowią wachlarz możliwości (w przeciwieństwie do możności, które określają zakres dyspozycji przedmiotowych) danej jednostki. Zrealizowanie możliwości wymaga wolności. Predyspozycje traktowane są zwykle jak coś pozytywnego, jako szansa, z której można skorzystać, jako wyróżnienie. Rzadziej natomiast podkreśla się ich rolę negatywną – ograniczanie skutecznego działania. Niemniej to, iż ktoś mimo swych wysiłków nie potrafi napisać dobrego wiersza, należy rozumieć właśnie w sensie braku określonych predyspozycji.

W i e d z a j a k jest więc dyspozycją podmiotową, możliwą do nabycia podczas treningu, przy uprzednim założeniu odpowiednich predyspozycji jednostki. Jest ona czymś więcej niż tylko działaniem wedle określonych reguł. „Być inteligentnym to nie tylko spełniać pewne kryteria, lecz także robić z nich użytek; regulować własne postępowanie, a nie tylko być dobrze wyregulowanym.”¹³ W i e d z a j a k charakteryzuje się inwencją, nie jest to jedynie reagowanie na bodźce. Nie chodzi przy tym koniecznie o zewnętrzne zachowanie; równie dobrze może ono być wyobrażone. W przeciwieństwie do w i e d z y ż e umiejętności są stopniowalne, można być bowiem mniej lub bardziej wyćwiczonym.

3) ROZUMIENIE SIĘ NA BYCIU A WIEDZA JAK

Pomysły Ryle'a wykazują szczególną zbieżność z myślą Heideggera, i to nie tylko w wymiarze krytycznym (zerwanie z kartezjanizmem), lecz przede wszystkim w aspekcie pozytywnym. Najlepszym przykładem, ściśle związanym z tematyką niniejszych rozważań, są fragmenty dotyczące w i e d z y i r o z u m i e n i a. Pokrewieństwo myślowe między tymi dwoma filozofami zdaje się tak silne, iż pewne proponowane przez nich rozwiązania zdają się być mówieniem tego samego innymi słowami.

Warto w tym kontekście przytoczyć dłuższą wypowiedź Krzysztofa Michalskiego, analizującego Heideggerowski fenomen r o z u m i e n i a

¹² Tamże, s. 88.

¹³ Tamże, s. 67.

się na byciu. „Zwrot »rozumienie czegoś« używany jest nie tylko do oznaczenia pojęciowej wiedzy o czymś. Heidegger (...) odwołuje się do tego znaczenia słowa »rozumieć«, wedle którego znaczy ono tyle, co »móc coś«, »sprostać czemuś«. Odpowiednio termin wiedza odpowiada tu r a c z e j [podkreślenie moje, KW] kontekstom typu »wiem jak« (w angielskim *I know how*) niż »wiem że«. Wiedza tego rodzaju nie jest poznawaniem, lecz dokonywaniem czegoś. Np. proces rozumienia pióra jako pióra nie polega na jego przedmiotowym przedstawieniu, lecz na pisaniu nim po prostu.”¹⁴

Wydaje się jednak, iż nie można w bezpośredni sposób utożsamiać rozumienia się na byciu z wiedzą jak, mimo iż przeciwne wnioski zdają się wypływać z przytoczonej powyżej wypowiedzi. Zacytowany fragment nie daje jednakże jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii (patrz podkreślenie). By rozstrzygnąć, jaki jest stosunek do siebie tych dwu fenomenów (rozumienia się na byciu i wiedzy jak), konieczne jest szersze nawiązanie do myśli Heideggera.

Zagadnienie rozumienia się na byciu Heidegger analizuje w kontekście sposobów bycia Jestestwa (*Dasein*). Jestestwo to „byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania”¹⁵. Rozumienie jest formą odnoszenia się Jestestwa do świata. Owo odnoszenie się występuje pod różnymi postaciami. Pierwotnie przybiera charakter zaangażowania. „To bycie-już-przy nie jest od razu drętwym wpatrywaniem się w coś czysto obecnego. Bycie-w-świecie jest zatroskaniem o d u r z o n y m światem, o który się troska.”¹⁶ Dopiero na gruncie zaangażowania możliwy staje się dystans, przyglądanie się, którego wynikiem jest wiedza teoretyczna (w i e d z a ż e).

Jestestwo traktuje wewnątrzświatowe byty bądź jako tylko obecne (wiedza teoretyczna), bądź jako poręczne (zaangażowanie). Ten drugi rodzaj odniesienia można by nazwać „naturalnym nastawieniem”. Jednakże Heidegger – podobnie jak Ryle – zauważa, iż „postępowanie »praktyczne« nie jest »ateoretyczne« w sensie braku oglądu; jego odmienność od postępowania teoretycznego tkwi nie tylko w tym, że tu się bada, a tam się d z i a ł a, i że działanie, aby nie pozostało ślepe, korzysta z poznania teoretycznego; badanie bowiem jest zatroskaniem w równie źródłowy sposób, w jaki działanie ma s w o j ą perspektywę (*Sicht*). Postępowanie teoretyczne jest nieprzeładowym zaledwie-tylko-społgłdaniem. Nie będąc przełgdem,

¹⁴ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 92.

¹⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 11.

¹⁶ Tamże, s. 86.

spospozeganie nie jest pozbawione reguł, a swój kanon tworzy sobie w m e t o d z i e.”¹⁷ Powyższe uwagi doskonale harmonizują z omawianymi przez Ryle’a rodzajami wiedzy. W i e d z a j a k, mimo swej pierwotności, zwykle zawiera w sobie komponent teoretyczny – wszak dla uzyskania kompetencji w jakiejś dziedzinie konieczna jest choćby podstawowa rozumiałość języka.

G. Ryle wskazuje na dwu-znaczność pojęcia wiedzy. Analogicznie czyni M. Heidegger, wedle którego fenomen r o z u m i e n i a nie posiada wyłącznie jednego sensu.

R o z u m i e ć, po pierwsze, znaczy dla Heideggera tyle, co potrafić podać definicję. Znaczy także przedstawić przedmiot w sposób właściwy naukom pozytywnym, zatem go określić, obliczyć. Przykładem może być rozszyfrowanie składu chemicznego, ustalenie miejsca w przestrzeni czy podanie wagi. R o z u m i e n i e w tym znaczeniu to również teoretyczna znajomość „praw” psychologii, systemów etycznych bądź reguł wykonywania pewnych czynności, na przykład gry w szachy. To pojęcie r o z u m i e n i a bez przeszkód można utożsamiać z w i e d z ą ż e. Obaj autorzy nie poświęcają jej jednak zbyt wiele uwagi.

Po drugie, „w ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu »rozumieć coś« w znaczeniu »być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą«, »dorósć do niej«, »móc coś«”¹⁸. To znaczenie pojęcia r o z u m i e n i e odpowiada charakterystyce w i e d z y j a k dokonanej przez Ryle’a. Jest więc pewną umiejętnością (sprawnością). Warto jednakże podkreślić ów „ontyczny sposób mówienia”, o którym pisze Heidegger. By odgadnąć intencje autora, trzeba odwołać się do całości *Bycia i czasu*. M. Heidegger wyróżnia tam dwa poziomy analizy: ontologiczny i ontyczny. Pierwszy z nich (bardziej podstawowy) dotyczy b y c i a, drugi zaś odnosi się do b y t u. Poziom ontyczny to teren, gdzie człowiek opisywany jest przez takie „nauki”, jak psychologia czy antropologia. Natomiast na gruncie ontologii fundamentalnej człowiek zmienia się w Jestestwo, a fenomen r o z u m i e n i a nabiera zupełnie nowego znaczenia – uzyskuje miano egzystencjału. „Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś »coś«, lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia. Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym.”¹⁹

¹⁷ Tamże, s. 98-99.

¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., 203.

¹⁹ Tamże, s. 203-204.

Tutaj dopiero – na gruncie ontologii fundamentalnej – objawia się właściwy dla Heideggerowskiej filozofii sens pojęcia *rozumienia*, który nie ma nic wspólnego z *wiedzą* jak, o której pisał Ryle. Należy wszak pamiętać, iż mowa o *rozumieniu się na byciu*, nie na *bycie*. „Gdy interpretujemy (...) [rozumienie] jako egzystencjał, to daje o sobie przez to znać, że fenomen ten jest pojmowany jako podstawowy *modus bycia* jestestwa. Natomiast »rozumienie« w sensie jednego z wielu możliwych sposobów poznania, odróżnione na przykład od »wyjaśniania«, musimy wraz z tym ostatnim interpretować jako egzystencjalnie pochodne wobec rozumienia pierwotnego, współkonstituującego bycie »tu oto« w ogóle.”²⁰

KOLEJNE ARGUMENTY

Wiedza jak „jest dyspozycją lub zespołem dyspozycji”.²¹ *rozumienie się na byciu* można by z nią utożsamić, pod warunkiem, wykazania, iż egzystencjał (w tym wypadku *rozumienie się na byciu*) jest również pewną formą dyspozycji (podmiotowej). Nie jest to jednak możliwe. Dyspozycja oznacza skłonność do określonego zachowania w odpowiednich warunkach. Przy czym ważne jest, iż warunki te mogą nigdy nie wystąpić. Na przykład człowiek, mimo wybitnych zdolności, może nigdy nie odkryć swoich talentów bądź też nie mieć możliwości ich realizowania. Inaczej jest z egzystencjałami. W tym wypadku warunki są dane, stanowią faktyczność *Jestestwa*. Egzystencjał nie jest więc dyspozycją czy też zespołem dyspozycji; nie należy więc mylić go z *wiedzą* jak analizowaną przez Ryle’a. Poszukując rozjaśnienia problematyki egzystencjału, lepiej zwrócić się w stronę analizy pojęcia *pre-dyspozycji*.

Na gruncie ontologii fundamentalnej niemożliwe jest „niezrozumienie”. *Jestestwo* zawsze jakoś rozumie. „Rozumienie jest albo właściwe, wypływające z samego siebie, albo też niewłaściwe. (...) Zarówno zaś właściwe, jak i niewłaściwe rozumienie może być rzetelne lub nie.”²² Inaczej jest z *wiedzą* jak, którą można posiadać bądź nie. *Jestestwo* natomiast zawsze jakoś rozumie, o ile jest. *Rozumienie* i *bycie* są ze sobą tak ściśle związane, iż nie sposób „pojąć” jedno bez drugiego.

²⁰ Tamże, s. 203.

²¹ Por. G. Ryle, *Czym jest umysł*, dz. cyt., s. 74.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 207.

Rozumienie się na byciu posiada specyficzną strukturę. Polega ona na zaangażowaniu. W świecie dochodzi do napotkania poręcznego bytu. Jest on pojmowany „jako-coś-ze-względu-na-coś”. Pióro, jako przybór do pisania jest ze względu na papier i atrament. Ostateczne odniesienie skierowane jest jednak zawsze w stronę *Jestestwa*. *Jestestwo* określa się przez to w swoim *byciu*; używa pióra, by być jako piszące. Powyższa logika odniesień nie obejmuje jednak wszystkich przykładów *wiedzy* jak. Ilustracją niech będzie człowiek, który posiada rzadką zdolność liczenia w myśli. Nieraz zdarza mu się, spacerując po ogrodzie, dzielić pierwiastki przez logarytmy. Jest to doskonały przykład *wiedzy* jak, nie mający jednakże nic wspólnego z *rozumieniem się na byciu*.

Rozumienie się na byciu jest czymś innym niż *wiedza* jak, która oznacza raczej „umienie”. By dostrzec różnicę, warto przyrzeć się takim zwrotom, jak na przykład: rozchodzić, rozbłysnąć, rozdmuchać itp. Owo „roz-” zawiera w sobie całość odniesień, o której pisał Heidegger. Coś, co uległo rozdmuchaniu, było pierwotnie skupione w jednym miejscu; teraz wszędzie jest tego pełno. Podobnie jest z plotką, co się rozeszła, ze światłem, które rozbłysnęło. Tak też jest z *rozumieniem*.

ZAKOŃCZENIE

„*Jestestwo* zachowuje się (siebie) wobec *bycia*, jest wobec *bycia*. Z tą charakterystyką wiąże się też kwestia właściwego pojmowania *rozumienia*. Nie ma ono, jak łatwo się domyślić, sensu wiedzy teoretycznej. Sensu tego należy poszukiwać raczej wśród takich znaczeń, jak: rozumieć się na czymś, orientować się w czymś itp. Ale i te znaczenia dotyczą tylko pewnego sposobu *bycia* *jestestwa*.”²³ *Rozumienie się na byciu* nie jest więc tym samym co opisana przez Ryle’a *wiedza* jak.

Literatura cytowana:

B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990.

M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.

²³ B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 50.

K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998.

G. Ryle, *Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970.

Summary

The aim of this paper is to examine diverse senses of the notion of *u n d e r s t a n d i n g* in Martin Heidegger's writings. Heidegger indicates the affinity of this notion with the notion of knowledge and demonstrates an extreme multiplicity of its meanings.

In order to gain a deeper insight into Heidegger's way of thinking it may be useful to reach for theoretical categorisation proposed by Gilbert Ryle, whose philosophical stand corresponds to Heidegger's views.

At the core of both authors similarity lies their radical rejection of Cartesianism.

According to Ryle, the notion of *k n o w l e d g e* can be divided into two distinct categories: *k n o w i n g o f* and *k n o w i n g h o w*. The first one can be understood as a different term for theoretical knowledge, while the second one refers to practical skills. The categories distinguished by Ryle seem to correspond with distinctive meanings of the notion of *u n d e r s t a n d i n g* in Heidegger's theory and thus lend themselves to being a useful tool for analysing his writings. Nevertheless, the above analysis is valid only at ontological level. As we move into Heidegger's ontology the notion of *u n d e r s t a n d i n g* gains utterly different meaning.

KRZYSZTOF WĄCHAL, absolwent filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, studiuje również socjologię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Aktualny obszar jego poszukiwań badawczych skupia się wokół pojęcia osobowości oraz jej wymiaru etycznego.

E-mail: kszyrztof@interia.pl

PAWEŁ CZĄSTKA

WARTOŚCI SPOŁECZNE I POLITYCZNE W MYŚLI JANA PAWŁA II

W nauczaniu społecznym Jan Paweł II odwołuje się zawsze do podstaw etyczno-społecznych oraz teologiczno-moralnych. Sięga do nich, ponieważ stanowią one uniwersalny fundament nauczania społecznego w pluralistycznym świecie. Łączy on w sposób nierozzerwalny wartości społeczno-polityczne z wartościami religijnymi. Te ostatnie mają być, według niego, wyznacznikiem do realizacji wszystkich wartości i zasad społecznych. Dzięki temu możliwe będzie poprawne i trwałe bytowanie i funkcjonowanie każdego państwa, którego naturalnymi podstawami są zawsze człowiek, rodzina i naród. Dlatego przedstawiam nauczanie Jana Pawła II dotyczące aksjologii życia społecznego i politycznego.

Temat ten wydaje się ważny, gdyż w dzisiejszym świecie komunikowania masowego zostaje zgubiony prawdziwy sens i znaczenie takich wartości, jak: sprawiedliwość, miłość, miłosierdzie, prawda i wolność. Słowa te padają niemal wszędzie, każdy nimi szachuje, jak chce, raz po raz wypaczając ich prawdziwy sens i rangę. Przyjrzyjmy się zatem, jak definiował i realizował je w swoim życiu Jan Paweł II.

1. SPRAWIEDLIWOŚĆ

Sprawiedliwość czy też zasada sprawiedliwości, powie J. Majka, „jest racją istnienia i funkcjonowania każdej społeczności, a nawet racją jej toż-

samości, tak iż bez sprawiedliwości właściwej danej społeczności utraciłaby ona swoją tożsamość, choćby nawet zachowała zewnętrzny kształt i pozory właściwe danej społeczności”.¹ Innym razem wspomniany autor napisze, że owa zasada jest „nakazem moralnym odnajdywania tego, co jest słuszne i dobre, i przyznawania każdemu współpartnerowi życia społecznego tego, co mu się słusznie należy”.² Jest ona regulatorem życia społecznego, w której zawsze chodzi o zespół dóbr i wartości, mających być zabezpieczonymi drugiej osobie.

Tak rozumiana sprawiedliwość reguluje różne sfery relacji człowieka do człowieka. W pierwszej kolejności reguluje ona odniesienie człowieka do człowieka jako jednostki. Mamy tu do czynienia z relacją „ja” – „ty”. Jest to tak zwana sprawiedliwość zamienna. Polega ona na bezwzględnym poszanowaniu uprawnień drugiego człowieka do tych dóbr i wartości, które są mu należne dla pełni ludzkiego życia. Inną postacią sprawiedliwości jest ta, która reguluje odniesienie społeczności do jednostki. Jest to tak zwana sprawiedliwość rozdzielcza zachodząca w relacji „my” – „ty”. W tej relacji sprawiedliwość będzie poszanowaniem ze strony społeczności uprawnień konkretnego człowieka. Wreszcie sprawiedliwość może mieć także wymiar sprawiedliwości prawnej. Ujawnia się ona w relacji „ja” – „my”. W ramach tej sprawiedliwości zawiera się spełnienie obowiązków jednostki wobec wspólnoty. Jest to bezwzględne poszanowanie uprawnień wspólnoty jako wspólnoty osób.³

Biorąc powyższy podział sprawiedliwości, można powiedzieć, że Jan Paweł II w swym nauczaniu społecznym ma na uwadze zarówno sprawiedliwość między poszczególnymi osobami, jak i w ramach szerszych struktur społecznych i międzynarodowych. Głosząc, że „być sprawiedliwym – to znaczy oddać to, co się komu należy”, wyraża uprawnienie podmiotu do domagania się od drugich tego, co mu się słusznie według prawa należy.⁴ Ma się to dokonywać z pełnym poszanowaniem godności osoby ludzkiej. Zatem celem sprawiedliwości społecznej jest oddać każdemu to, co mu się należy jako człowiekowi z racji jego niezbywalnej godności, a metodą albo drogą realizacji tego celu jest porządek dobra wspólnego.⁵ Takie rozumienie sprawiedliwości obejmuje zarówno materialną sferę działań

ności człowieka, jak i jego życie duchowe. W pierwszym przypadku chodzi o prawo do pracy, o prawo do owoców własnej pracy i własnej ziemi, o uczciwą zapłatę za wszelki ludzki wysiłek, w drugim zaś o szacunek, respektowanie godności bliźniego, mierzenie go taką miarą, jaką sami byśmy chcieli być mierzeni. Bo człowiek sprawiedliwy dla papieża to człowiek słusznej miary.

Jan Paweł II w Orędziu na XXXI Światowy Dzień Pokoju tak pisze o samej sprawiedliwości: „Sprawiedliwość jest cnotą moralną i zarazem pojęciem prawnym”, jej przejawem jest „czujna troska o zapewnienie równowagi między prawami a obowiązkami, a także do równomiernego podziału kosztów i zysków. Sprawiedliwość buduje, a nie niszczy; prowadzi do pojednania, a nie popycha do zemsty.” Doda także, że jest ona „cnotą dynamiczną i żywą: ochrania i umacnia bezcenną wartość, jaką jest godność człowieka, i troszczy się o dobro wspólne – jest bowiem strażniczką więzi między ludźmi i narodami”.⁶ Jednak Ojciec Święty dostrzega problem współczesnego świata, w którym często dochodzi do nadużywania tej poprawnej idei sprawiedliwości, co prowadzi do jej wypaczenia. Słusznie zauważa, że w imię błędnej i wypaczonej sprawiedliwości, jak na przykład dziejowej czy klasowej, niejednokrotnie niszczy się drugich, zabija, pozbawia wolności, wyzuwa z elementarnych praw ludzkich. Stąd też Jan Paweł II, mając wzgląd na doświadczenie przeszłości i współczesności, wskazuje na to, że „sprawiedliwość sama nie wystarcza”, więcej: „może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość”.⁷ Zaś w homilii do Polaków powie, że „Miłość jest większa od sprawiedliwości. I miłość społeczna jest większa od sprawiedliwości społecznej. Jeżeli prawdą jest, że sprawiedliwość musi przygotować grunt dla miłości – to jeszcze głębszą prawdą jest, że tylko miłość może zabezpieczać pełnię sprawiedliwości”.⁸ Tak więc potrzeba, aby w pełni miłowany był człowiek, jeżeli w pełni mają być zabezpieczone prawa osoby ludzkiej. To jest, według papieża, pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej. Następnymi wymiarami miłości społecznej będą kolejno: rodzina i ojczyzna.

¹ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 173.

² Tenże, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 56.

³ Por. tenże, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 175.

⁴ Cyt. za: T. Borutka, *Problematyka moralno-społeczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1993, s. 58.

⁵ T. Żelaźnik, *Zasada sprawiedliwości społecznej*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 199.

⁶ Jan Paweł II, Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1998 *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1998, nr 1, s. 4. (= OsRomPol).

⁷ Tenże, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 12, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 87 (=DM).

⁸ Tenże, Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawianego na lotnisku w Muchowcu, w: *tegoż, Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005, s. 314.

2. MIŁOŚĆ

Stanowi ona rdzeń całej nauki Jana Pawła II. Jej celem jest budowanie cywilizacji miłości, w kierunku której powinny zmierzać wszystkie wysiłki w dziedzinie społecznej, kulturalnej, ekonomicznej i politycznej.

Miłość, jak to czytamy w *Miłości i odpowiedzialności*, wyraża postawę dynamiczną, tendencję do uczestnictwa w dobru, czyli do udoskonalenia. W takim ujęciu miłość polega na zaangażowaniu się człowieka w postawę dobra, które odnajduje w innej osobie. Jest ona najdoskonalszą formą autorealizacji, respektuje bowiem i zakłada aktywność człowieka jako osoby. Przejawia się w działaniu, które zmierza do uczestnictwa w wartościach transcendentnych (prawda, dobro, piękno), aby osiągnąć wyższą doskonałość (świętość), ażeby pełniej być.

Ojciec Święty jasno podkreśla, że człowiek nie może żyć bez miłości. Pozostaje on dla siebie niezrozumiały, a jego życie jest pozbawione sensu. Dlatego musi szukać i odnajdować w swym życiu Miłość, uczynić ją w jakiś sposób swoją oraz żywo w niej uczestniczyć. Wtedy zaś taka świadomość, że Bóg nas miłuje, winna przynaglać go do miłości wszystkich ludzi, bez wyjątku i bez żadnego podziału na przyjaciół czy wrogów. Autentyczna miłość nie jest „używaniem” drugiego człowieka, lecz gotowością do ofiar niezbędnych dla realizowania dobra wspólnego. Jest daniem siebie drugiemu, bo nigdy nie jest tak – jak naucza papież – żeby człowiek, czyniąc dobrze drugiemu człowiekowi, tylko sam był darczyńcą. Jest on równocześnie obdarowywany tym, co ten drugi przyjmie z miłością. „Nie ma zatem szczęścia, przyszłości człowieka i narodu bez miłości, która przebacza, ale nie zapomina, jest wrażliwa na niedolę innych, nie szuka swego, ale pragnie dobra dla drugich.”⁹ Każdy z nas jest więc wezwany do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego. Do tworzenia, jak tego chciał Jan Paweł II, cywilizacji miłości.

Mając na uwadze prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością oraz kierując się troską o człowieka, papież napisze, że jeśli sprawiedliwość zdolna jest sama z siebie tylko „rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to miłość, i tylko miłość, zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi”. Dopowie też, że „Autentyczne miłosierdzie jest jakby głębszym źródłem sprawiedliwości.”¹⁰

⁹ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św., Sopot, 5 czerwca 1999, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1019.

¹⁰ DM, nr 14, s. 93.

Więc jeśli sprawiedliwość w swych granicach dąży do zrównania pomiędzy ludźmi, to zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem. Zaś miłość i miłosierdzie sprawiają, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Stąd też miłosierdzie staje się niezastąpionym czynnikiem kształtującym wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi, w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa.¹¹ Czego nie sposób byłoby osiągnąć, gdyby te więzi mierzono tylko miarą samej sprawiedliwości.

Jan Paweł II nie rozdziela sprawiedliwości i miłości od siebie, ale pokazuje, że zachodzi pomiędzy tymi cnotami i zasadami społecznymi komplementarność. Twierdzi się, że „sprawiedliwość jest regulatorem życia społecznego, a jego motorem jest miłość”¹². Tak więc podstawowa struktura sprawiedliwości zawsze wkracza na obszar miłosierdzia. Miłosierdzie wypełnia sprawiedliwość nową treścią, która najprościej i najpełniej wydatnia się w przebaczeniu. Napisze papież, że świat może się stawać „bardziej ludzkim” tylko wówczas, gdy pomiędzy wzajemne stosunki międzyludzkie, które stanowią jego oblicze moralne, wprowadzi się moment przebaczenia.¹³ To właśnie ono ma świadczyć o tym, że w świecie miłość jest potężniejsza niż grzech. To ono stanowi podstawowy warunek pojednania we wzajemnych stosunkach między ludźmi. Ojciec Święty przestrzega, że świat, w którym brak przebaczenia, może być tylko „światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości”, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego. Zaś drzemiące w człowieku egoizmy mogą zmienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych lub też zmienić się w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim.¹⁴ Jednakże potrzeba najpierw spełnienia warunków sprawiedliwości, aby miłość mogła ukazać swoje oblicze. Ponieważ po całym procesie „wyrównawczym” czy też „rozejmowym”, który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, do głosu dochodzi miłość, czyli afirmacja człowieka w jego godności, w której to spotyka się zarówno ten, „kto przebacza, i ten, który dostępuje przebaczenia”.¹⁵

¹¹ Tamże.

¹² J. Majka, *Etyka społeczna...*, dz. cyt., s. 38.

¹³ DM, nr 14, s. 94.

¹⁴ Tamże, s. 94-95.

¹⁵ Tamże, s. 96.

3. MIŁOSIĘDZIE

W dotychczasowych rozważaniach na temat wzajemnej relacji między sprawiedliwością a miłością społeczną pojawia się miłosierdzie jako postawa ściśle związana z miłością. „Miłosierdzie – napisze papież – jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby jej drugim imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka.”¹⁶ Właśnie tak rozumiane miłosierdzie ma być podstawą przy budowaniu wspomnianej cywilizacji miłości. Miłosierna miłość jest dla Jana Pawła II miłością twórczą, jest siłą, która jednoczy i dźwiga. Nie można jej zacieśniać tylko do dziedziny myśli i uczucia. Albowiem miłość nie jest i nie musi być zawsze fascynacją dobrem, wartością, godnością, jaką odnajdujemy w drugim człowieku, gdyż „realizacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżywaniu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest mu właściwa”¹⁷. Jest to możliwe także wtedy, kiedy godność ta jest przyćmiona, bo „w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”. Miłosierdzie jest więc tą miłością, która „nie daje się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwycięża”¹⁸. Zatem skoro jest ona dowartościowaniem, znika zarzut, jakoby była poniżeniem i uwłaczaniem godności ludzkiej. Jest ona natomiast zdolna pochylić się nad „każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą (...) nad nędzą moralną, nad grzechem”¹⁹ – czytamy w encyklice *Dives in Misericordia*.

Tak interpretowane przez papieża miłosierdzie nadaje mu nowego znaczenia, ukazując go w zupełnie nowych wymiarach. Podnosi je do rangi podstawowej, niezbędnej zasady wzajemnego odnoszenia się do siebie ludzi, znajdujących się *in conditione humana*, to znaczy praktycznie w każdej sytuacji historycznej. A w sposób szczególny do sytuacji współczesnego świata. Co więcej, Jan Paweł II stwierdza, że realizacja miłosiernej miłości jest jednym z podstawowych wskazań dla współczesnego człowieka, głównym warunkiem i drogą jego ocalenia. Bo, jak głosił w Krako-

¹⁶ Tamże, nr 7, s. 77.

¹⁷ Tamże, nr 6, s. 74.

¹⁸ Tamże; por. K. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in Misericordia”*, w: „*Dives in Misericordia*” tekst i komentarze, red. S. Nagy, Kraków 1981, s. 67.

¹⁹ DM, nr 6, s. 73.

wie, w Łagiewnikach, tylko w miłosierdziu „świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście!”²⁰

4. POKÓJ

Nierozzerwalnie z fundamentami życia społecznego, to jest sprawiedliwością i miłosierną miłością, łączy się zagadnienie pokoju. Jan Paweł II ukazuje pokój jako kategorię dynamiczną, w sensie pożądanego stanu zapewniającego ład moralny, najpierw w samym człowieku, później wewnątrz ludzkich społeczeństw i w ostatecznej instancji na arenie międzynarodowej, w świecie.²¹ Ma on pełnić funkcję integracyjną i łączącą wszystkich ludzi, niezależnie od wiary, wszystkich ludzi „dobrej woli”. Pokój jest „dojrzałym owocem sprawiedliwości społecznej: *opus iustitiae pax*”.²² Do jego zbudowania „konieczna jest zdecydowana wola poszanowania innych ludzi i narodów oraz ich godności, jak też wytrwałe praktykowanie braterstwa”.²³ Poprzez to pokój staje się także owocem miłości.

Człowiek jest ze swej natury obdarzony uniwersalnymi, nienaruszalnymi i niezbywalnymi prawami oraz ma względem niej obowiązki. Osadzenie tych praw i obowiązków na właściwym fundamencie antropologicznym oraz ich naturalna współzależność jest, według papieża, prawdziwą gwarancją pokoju.²⁴ Stąd też wszystkie wykroczenia przeciw godności osoby ludzkiej i łamanie praw, jakie jej przysługują, godzi w poszanowanie i zachowanie pokoju. Napisze Jan Paweł II: „Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw.”²⁵ Stąd też ważnym staje się wychowanie człowieka do pokoju.

²⁰ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. i konsekracji sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1207.

²¹ Por. G. Spychalski, *Problematyka pokoju w świetle nauki społecznej Jana Pawła*, w: *Myśl społeczna Jana Pawła II*, red. W. Piątkowski, Warszawa-Łódź 1999, s. 158-159.

²² Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych na Zamku Królewskim, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 384.

²³ KDK, nr 78.

²⁴ Jan Paweł II, Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1998 *Sprawiedliwość każdego człowieka pokojem dla wszystkich*, w: OsRomPol 1998, nr 1, s. 4-5.

²⁵ Tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17, w: tegoż, *Encykliki...*, dz. cyt., s. 32 (RH).

Sensowność i celowość wychowania do pokoju Jan Paweł II uzasadnia przez przywołanie następujących przesłanek: *primo*, wojny nie są czymś koniecznym, nie są bynajmniej czymś, co nieodzownie musi towarzyszyć dziejom ludzkim. Przeciwnie, wojny są produktem człowieka i dlatego są czymś możliwym do uniknięcia. *Secundo*, człowiek z natury jest zdolny do pokoju i w zasadzie pragnie pokoju, dlatego wychowanie do pokoju jest możliwe i nie jest procesem daremnym. *Tertio*, zagrożenie ludzkości w naszych czasach osiągnęło rozmiary niespotykane nigdy przedtem w historii ludzkości. Dlatego potrzebna jest dziś nowa filozofia dziejów i oparta na niej nowa filozofia polityki, nowe postawy i zachowania na miarę współczesnej sytuacji, sytuacji wręcz apokaliptycznego zagrożenia.²⁶ Stąd też Ojciec Święty wymienia szereg zasad, które muszą sobie przyswoić jednostki i społeczeństwa, aby pokój uczynić podstawą życia. Chodzi o pewne elementarne, ale nienaruszalne zasady, na których należy się oprzeć w budowaniu i utrzymaniu pokoju światowego. Są to zasady: sprawy ludzkie nie mogą być rozstrzygane przemocą; napięcia, konflikty domagają się rozwiązań w wyniku słuszných negocjacji, a nie represji; opozycje ideologiczne wymagają konfrontacji w dialogu i w wolnej dyskusji; słuszne interesy określonych grup powinny się liczyć ze słusznymi interesami innych grup i z wymogami wyższego dobra wspólnego; użycie broni nie może być w żadnym razie właściwym narzędziem rozwiązywania sporów; niezbywalne prawa człowieka muszą być chronione we wszelkich okolicznościach; nie wolno zabijać, by narzucać takie czy inne rozwiązania. Zasady te człowiek może odnaleźć w swoim sumieniu. Jednakże aby stały się one podstawą działania jednostek i społeczeństw, trzeba im przywrócić całą moc. To zaś wymaga na wszelkich poziomach trwałego i długotrwałego wychowania.

W związku z wychowaniem człowieka, kształtowaniem jego woli i umysłu, Jan Paweł II stwierdzi, że „wojny rodzą się w umysłach ludzkich i w umysłach ludzkich powinny być przewyciężone”. Z tego przekonania, że „wojna bierze swój początek w sercu człowieka”, czyli w „najgłębszych pokładach osoby ludzkiej”, wynika ściśle powiązanie zagadnienia pokoju z problematyką osobowości ludzkiej i jej rozwijania na drodze etyki, a więc i przez wychowanie.²⁷ Będzie mówił do rodaków, że pokój „rodzi się w sercu ludzkim i w życiu społeczeństwa z ładu moralnego, porządku

²⁶ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1979 *Osiągniemy pokój, wychowując do pokoju*, w: *Nauczanie papieskie I*, Poznań–Warszawa 1987, s. 174.

²⁷ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1984 *Pokój rodzi się z serca nowego*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1998, s. 49-50.

etycznego, zachowywania Bożych przykazań”.²⁸ Ale doda, że jest to możliwe tylko poprzez wewnętrzną odnowę, pokonanie zła i grzechu w sercu, prawość sumienia, a przede wszystkim przez miłość, miłość do Boga i bliźniego. Szczególny apel Jan Paweł II kieruje do młodzieży, aby uczyła się „żyć w zgodzie i wzajemnym poszanowaniu, solidarnie pomagając jedni drugim”.²⁹ Podtrzymując przy tym w sercach dążenie do dobra i pragnienie pokoju. Bo „Pokój jest możliwy, pokój jest konieczny, pokój jest pierwszą powinnością wszystkich!”³⁰ Dlatego zawsze należy pamiętać, że o pokoju czy wojnie, nawet w skali międzynarodowej, ostatecznie decydują ludzie. Zatem najlepszym gwarantem pokoju jest wysoki poziom moralności społecznej. Dzięki czemu to, co ludzi dzieli i nastawia do siebie wrogo, będzie usunięte poprzez poprawne wychowanie oraz ulepszone w duchu opinii publicznej. A możliwe to wszystko będzie dzięki postawie dialogu, który służy lepszemu zrozumieniu drugiego człowieka, wzajemnemu porozumieniu, umożliwia współpracę, poprzez co można uniknąć bezprzemocowego rozwiązywania konfliktów.

5. PRAWDA I WOLNOŚĆ

Kolejną, można powiedzieć, nierozdzieloną parą wartości społecznych w nauczaniu Jana Pawła II są wolność i prawda. O filozofii prawdy i wolności pisze on między innymi w encyklikach *Veritatis splendor* i *Fides et ratio*. Według niego prawda jest koniecznym warunkiem wolności, natomiast wolność urzeczywistnia się tylko w prawdzie. Stąd też konieczny jest nierozzerwalny związek prawdy z wolnością, który stanowi bardzo ważne znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej.³¹

Zastanawiając się nad współczesną kwestią kulturową, papież wskazuje na nieobecność w znacznym obszarze kultury świadomości podstawowej relacji pomiędzy prawdą, dobrem i wolnością. Wręcz odrywa się prawdę od wolności – powie Ojciec Święty. Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolności zadanie samodzielnego decydowania, co dobre, a co złe. Dlatego należy dzisiaj w tej kwestii

²⁸ Tenże, Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego i beatyfikacji ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1054.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 1055.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 99, w: tegoż, *Encykliki...*, dz. cyt., s. 618 (=VS).

podjąć konkretne działania. Trzeba na nowo przypomnieć współczesnemu człowiekowi, że „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru”, zaś – „Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy.”³² Więcej, „tylko na fundamencie takiej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązywać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają”³³.

Człowiek jest powołany do tego, aby był z prawdy – aby „żyć w prawdzie”.³⁴ Stąd też Jan Paweł II przeciwstawia się współczesnym naukom i nurtom filozofii, które głoszą, że prawda jest względna i nie można jej w pełni osiągnąć. Takie myślenie, zdaniem papieża, doprowadziło do nieadekwatnego ujmowania człowieka we współczesnym świecie. A idąc dalej i przywołując słowa J. Tischnera, można powiedzieć, że dziś „Filozofia milczy o człowieku i jego człowieczeństwie.”³⁵ Dlatego papież zwraca szczególną uwagę na to, żeby współczesna nauka, a zwłaszcza współczesna filozofia odnalazły „ów wymiar sapiencjalny, polegający na poszukiwaniu ostatecznego i całościowego sensu ludzkiej egzystencji”.³⁶ Opiera się przy tym na słowach z Ewangelii: „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli.”³⁷ Oznacza to, że człowiek szukający i poznający prawdę staje się jednocześnie świadkiem poznanej prawdy, a w związku z właściwą sobie potencjalnością poznawczą – jest wolny. Jest wolny dlatego, że posiada zdolność poznania prawdy. Jednak staje się on wolny o tyle, o ile kieruje się prawdą w swych decyzjach, wyborach i całym działaniu, o ile kieruje się prawdą o dobru. Tylko poprzez odniesienie do prawdy człowiek może stanowić o sobie, „może też wybierać pomiędzy poznаныmi dobrami (wartościami), może wreszcie wybierać pomiędzy dobrem a złem – być naprawdę wolnym, co stanowi sam rdzeń ludzkiego etosu.

Człowiek doskonali się „nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie” jako indywiduum, „ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się poprzez dar z siebie i przez wierność”.³⁸ Zaufanie zaś między osobami zmierza do odkrywania prawdy. Człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba. Stąd też bardzo ważny

³² Tamże, nr 84, s. 606.

³³ Tamże, nr 99, s. 617.

³⁴ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowoschodniej, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 825.

³⁵ J. Tischner, *Śmierć człowieka*, „Akcent” 1998, nr 3, s. 181.

³⁶ Jan Paweł II, Przemówienie do rektorów wyższych uczelni zgromadzonych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1048.

³⁷ J 8, 32.

³⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów...*, dz. cyt., s. 1049.

jest dialog z innymi ludźmi. Ponieważ tam, „Gdzie jest dialog – jak napisze Tischner – tam uznanie dla prawdy łączy się z wzajemną tolerancją, ze zrozumieniem, a przede wszystkim wykluczeniem przemocy.”³⁹ Dlatego dojrzeć do prawdy można jedynie przez dialog.

Jan Paweł II negatywnie ocenia totalitaryzm, ponieważ neguje on obiektywną prawdę, czyli odrzuca prawdę transcendentną, dzięki której człowiek poprzez posłuszeństwo jej zdobywa swą pełną tożsamość. Gdy ona nie istnieje, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Dlatego papież wzywa do przezwyższania różnych form totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą do autentycznej, związanej z prawdą wolności osoby.

Papież stoi na stanowisku, które głosi możliwość poznania prawdy oraz zdolność rozumu do poznania czegoś więcej niż tylko swoich własnych wytworów. Napisze on, że „Głęboki fundament autonomii, jakim cieszy się filozofia, należy dostrzec w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, by do niej dotrzeć.”⁴⁰ Oprócz tego człowiek jako istota stworzona na obraz Boży jest zobowiązany do poszukiwania prawdy o sobie i o świecie. Co więcej, na każdym człowieku ciąży obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie.

Służba prawdzie – będzie głosił papież – staje się podstawą kształtowania człowieka. „Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie.”⁴¹ Stąd też prawda, będąc mocą miłości, jest też zarazem fundamentem zaufania między ludźmi. Dlatego „W mocy miłości człowiek gotów jest przyjąć nawet najtrudniejszą, najbardziej wymagającą prawdę.”⁴² Dzięki temu człowiek może poznawać prawdę i dążyć do niej, a poprzez to odnajdywać swoją tożsamość i przyczynić się do realizacji dobra wspólnego.

Prawda dotycząca człowieka winna odznaczać się obiektywnością, bezstronnością, otwartością. Przejawem życia społecznego opartego na prawdzie jest rzetelna informacja będąca w obiegu społecznym. Dzięki niej możliwe staje się wzajemne zaufanie i poszanowanie. Bardzo ważną rolę w tym przekazywaniu prawdy Jan Paweł II przypisuje środkom społecznego przekazu. Ich celem ma być służba prawdzie i jej obrona. Ma to polegać na obiek-

³⁹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 218.

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 49, w: tegoż, *Encykliki...*, dz. cyt., s. 870 (=FR).

⁴¹ Tenże, Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 395.

⁴² Tamże, s. 324.

tywnym i rzetelnym przekazywaniu informacji, unikaniu manipulacji prawdą i przyjmowaniu postawy nieprzekupnej wobec prawdy.⁴³ Dopowie papież, że służba prawdzie jest służbą sprawie człowieka w jego integralności psychofizycznej, co wyraża się w rozwoju jego potrzeb kulturalnych i religijnych, tak w zakresie indywidualnym, jak i społecznym. Bo wiem tam, gdzie jest przekazywana prawda, objawia się również dobro i blask piękna, a człowiek, który ich doświadcza, nabywa szlachetności i kultury. Dlatego też przed środkami społecznego przekazu stoi szczególna misja wnosząca duży wkład w dobro, rozwój i postęp społeczeństwa.

To personalistyczne podejście papieża, odwołujące się do transcendentnej prawdy o człowieku, obecne jest również w refleksji moralno-społecznej w odniesieniu do polityki. Jan Paweł II wymienił zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło i uzasadnienie w nadprzyrodzonej wartości osoby ludzkiej i w obiektywnych nakazach moralnych dotyczących funkcjonowania państw. Ich katalog wygląda następująco: uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystywanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę.⁴⁴

Tak więc w każdej dziedzinie życia osobistego, rodzinnego, społecznego i politycznego moralność, która jest oparta na prawdzie i w niej otwierająca się na autentyczną wolność, odgrywa niepowtarzalną i niezastąpioną rolę. Służąc nie tylko pojedynczej osobie i jej wzrastaniu ku dobru, ale też społeczeństwu i jego prawdziwemu rozwojowi.

6. WOLNOŚĆ

Papież ujmuje człowieka jako istotę bytowo wolną. Oznacza to, że wolność nie jest tylko jedną z wartości przysługujących człowiekowi, ale że jest ona składowym elementem jego natury. Powie: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym (...) ma ona swój fundament w transcendentnej godności człowieka.”⁴⁵

⁴³ Tenże, Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta Ad limina 1998, Kraków 1998, s. 52.

⁴⁴ VS, nr 101, s. 619.

⁴⁵ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1981 *Chcesz służyć sprawie pokoju, szanuj wolność*, w: tegoż, *Orędzie...*, dz. cyt., s. 18.

Ta wolność w swej istocie nie jest władzą człowieka, lecz sposobem jego duchowego istnienia i działania. Polega ona na tym, że człowiek jest zdolny kierować się do najwyższych wartości, zdolnych go dopełnić i udoskonalić, do prawdy i dobra.⁴⁶ Chodzi więc o to, że jeśli sam człowiek nie skłoni swej woli do uczestniczenia w prawdzie, do poszukiwania jej, to nie stanie się on uczestnikiem tejże prawdy. Dotykamy tu fundamentalnego, bardziej głębszego wymiaru wolności, jakim jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. Jan Paweł II będzie rozumiał taką wolność jako samookreślenie lub autodeterminacja.⁴⁷ Akcent jest tutaj położony na możliwości dokonywania przez człowieka wyborów. Jest to tak zwana wolność „do”, wolność w aspekcie pozytywnym. Oprócz takiej wolności na drugim miejscu pozostaje wolność ujmowana od strony negatywnej, to znaczy jako brak przymusu i konieczności. Jest to tak zwana wolność „od”. Obydwa te rodzaje wolności mają także dwa aspekty: wewnętrzny i zewnętrzny. Wolność w aspekcie wewnętrznym to wolność człowieka umożliwiająca mu podejmowanie decyzji i wyborów w płaszczyźnie wewnętrznej, czyli możliwość wyboru wartości, samookreślenia, autodeterminacji. Natomiast w aspekcie zewnętrznym wolność rozgrywa się na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego działania. Jest to wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez konkretną osobę ludzką.⁴⁸ Tak więc dla Ojca Świętego zarówno wolność „do”, jak i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar, jest skierowana ku prawdzie – granicą tej wolności jest zawsze dobro wspólne. Należy także dodać, że dla papieża „prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie”⁴⁹. Tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, ponieważ buduje i jednoczy społeczeństwo, buduje więzi międzyludzkie.

W relacji pomiędzy prawdą a wolnością prawda stanowi niekwestionowany prymat. Papież napisze, że tylko prawda „uczyni was wolnymi” ludźmi, a także wyzwoli ludzkie wspólnoty, społeczeństwa i narody.⁵⁰ Zatem jest w tym stwierdzeniu postawione wymaganie co do rzetelnego stosunku do prawdy jako warunku prawdziwej wolności oraz jest tu „prze-

⁴⁶ J. Majka, *Etyka społeczna...*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁸ Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 35-40.

⁴⁹ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, dz. cyt., s. 880.

⁵⁰ RH, nr 17, s. 19; tenże, Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego, w: tegoż, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 752.

stroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie”.⁵¹ Taka wolność wyzwolona z prawdy byłaby wolnością destrukcyjną, zmierzającą do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka.⁵²

Można zatem powiedzieć, że prawdziwa wolność wymaga ładu moralnego, ładu w sferze wartości, ładu prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w życiu moralnym człowieka panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości. Wbrew wszelkim spekulacjom, powie papież, próbującym wmówić człowiekowi, że Bóg jest przeszkodą do pełnej wolności, że Kościół jest wrogiem wolności, chrześcijanin powinien podejmować trud wolności, czyniąc to w sposób twórczy i odpowiedzialny, jako zadanie swojego życia. Bo wolność została nam nie tylko dana od Boga, ale, co ważniejsze, zadana.

Podsumowując rozważania na temat wartości społecznych i politycznych w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, trzeba odwołać się jeszcze do Dekalogu. Szczególne znaczenie nabierają tutaj takie przykazania: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego jak siebie samego. O tych przykazaniach papież powiedział, że stanowią „podstawowe zasady życia każdego społeczeństwa”⁵³. Tworzą ogólne, niezmiennie zasady moralne, domagające się konkretyzacji w odniesieniu do zmiennych warunków życia społecznego w postaci kodeksu postępowania. Trzeba zatem dbać o poprawne rozumienie i realizowanie takich wartości społecznych, jak: sprawiedliwość, miłość, miłosierdzie, pokój, wolność i prawda, jak też wszystkich innych wartości i zasad, które są ściśle związane z tymi podstawowymi wartościami lub mają w nich swe podłoże. Według Jana Pawła II każdy z nas powinien je urzeczywistniać w swym życiu, a poprzez to poznawać lepiej siebie samego, świat oraz służyć budowaniu dobra wspólnego z pożytkiem dla całej ludzkości.

⁵¹ RH, nr 17, s. 19.

⁵² Tenże, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 19, w: tegoż, *Encykliki...*, dz. cyt., s. 659 (=EV).

⁵³ Tamże, nr 97, s. 616.

Summary

In the contemporary world of mass media communication the true sense and the meaning of such values as fairness, love, mercy, peace, truth and freedom becomes blurred. Therefore, the following article will present the way these values were defined and realized by John Paul II in his life.

John Paul's teaching concerning axiology of social and political life begins from bringing closer the proper understanding of fairness as the rule of equality and reciprocity, as well as a regulator of the social and political life. Nevertheless, for a given society to develop properly according to this rule, it has to be consolidated and completed by love. Since fairness strives for equality amongst people, it stops in the realm of material goods. Love and mercy make people meet with one another in goodness, which is a man with his dignity. Therefore, the merciful love becomes the irreplaceable factor, which shapes mutual human relations in the spirit of the greatest respect of what is humane and the mutual brotherhood.

Next, the article will present then question of peace, which is to ensure moral order, first in the human himself and later within societies and nations. It is to play the role of integration, which unites all the "people of goodwill", regardless of religion. The article ends with the presentation of the value of truth and freedom. According to John Paul II, truth is the essential condition of freedom, which realizes itself in truth only. Thus, the inseparable connection of truth and freedom is indispensable as it is of great importance for people on social, political and economic levels. John Paul II states that only truth will make people, societies and nations free. Thus, both truth and freedom constitute the basis of social and political principles.

PAWEŁ CZĄSTKA, doktorant na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej, student dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ukończył także studia podyplomowe z historii i wiedzy o społeczeństwie na PAT. Jest publicystą, współautorem książki *O Prawdzie. W horyzoncie myśli Jana Pawła II* (Kraków 2006).

E-mail: paw.cz@op.pl

BEATA KOLEK

ZAGADNIENIE LĘKU PRZED ŚMIERCĄ W PRACACH ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO

Antoni Kępiński, zmarły w 1972 roku psychiatra krakowski, zostawił po sobie bogaty materiał naukowy w postaci artykułów oraz książek o tematyce zarówno ściśle lekarskiej, jak i filozoficznej – większość z nich wydano już po jego śmierci. Kępiński był typem uczonego humanisty. W swoich pracach, nawet tych o tematyce medycznej, wiele miejsca poświęcił człowiekowi oraz jego problemom egzystencjalnym.¹ Zagadnienia, które poruszał, dotyczyły wielu aspektów człowieczeństwa, związanych zarówno z życiem, jak i umieraniem. Chociaż w *Rytmie życia* napisał, iż problemem śmierci nie będzie się specjalnie zajmował, gdyż jest to kwestia filozoficzno-religijna,² to jednak antropologiczne rozważania, które podejmował, nie pozwalały mu pomijać kwestii śmiertelności człowieka. Niniejsze opracowanie jest próbą zaprezentowania przemyśleń Kępińskiego dotyczących jednego z zagadnień tanatopsychologii – lęku przed śmiercią.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zaprezentowano antropologiczne założenia koncepcji Kępińskiego. Szczególną uwagę zwrócono na pojęcie metabolizmu energetyczno-informacyjnego oraz na określenie dwóch praw biologicznych. Te wstępne rozważania są podstawą do zaprezentowania głównej tematyki artykułu. W drugiej części, odwołując się do wcześniej zaprezentowanych założeń antropologicznych, przedsta-

wiono fenomen lęku tanatycznego. Charakterystyka objęła dwie płaszczyzny funkcjonowania człowieka: biologiczną i społeczną. Trzecia część artykułu ukazuje możliwe odniesienie się człowieka do lęku przed śmiercią. Wyodrębniono dwa zasadnicze podejścia – patologiczne i autentyczne. Wnioski i spostrzeżenia, które mogą mieć znaczenie dla myśli tanatopsychologicznej, zaprezentowano w krótkim podsumowaniu.

1. ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGICZNE

Nasza psychika wydaje się być czymś, czego do końca nigdy nie będziemy w stanie opisać. Mimo to każda szkoła psychologiczna proponowała określone rozumienie człowieka i procesów, którym podlega. Te założenia były podstawą dla późniejszych rozważań. Można powiedzieć, że antropologia warunkuje określoną koncepcję psychologiczną. Dlatego wszelkie rozważania odnoszące się do rzeczywistości dotyczących człowieka należy prowadzić w horyzoncie założonej uprzednio antropologii, i – tym samym – komentując poszczególne koncepcje, trzeba mieć świadomość, jakie są ich podstawy. Dlatego też w kontekście rozważań dotyczących lęku przed śmiercią należy wiedzieć, kim jest ten, kto lęku doświadcza.

1.1. METABOLIZM ENERGETYCZNO-INFORMACYJNY

W historii psychologii było wiele prób określenia, kim jest człowiek. Chociaż każde z nich dużo wносиło do ogólnej wiedzy psychologicznej, to, według Kępińskiego, najbardziej adekwatne przy opisie człowieka jako integralnej całości wydaje się być odwołanie do modelu biologicznego.³ Tym samym Kępiński stara się wytłumaczyć procesy życiowe zachodzące w człowieku poprzez analogię do najprostszego modelu biologicznego, jakim jest sposób funkcjonowania komórki. W *Rytmie życia* pisze:

Jedną z zapewne najbardziej charakterystycznych cech życia jest metabolizm; ustawiczna wymiana energetyczna między żywym ustrojem a jego środowiskiem. Przerwanie wymiany energetycznej ze środowiskiem jest równoznaczne ze śmiercią.⁴

¹ Por. A. Jakubik, *Antoni Kępiński – Homo religiosus*, „Więź” 1973, nr 4, s. 51.

² Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, WL, Kraków 1992, s. 255.

³ Por. tamże, s. 267-269.

⁴ Tamże, s. 271.

Poprzez wprowadzenie pojęcia metabolizmu energetyczno-informacyjnego Kępiński opisuje człowieka w perspektywie przyrodniczej, jako żywy organizm podlegający wraz z innymi organizmami prawom życia.⁵ Najprostszym biologicznym układem jest komórka, a jedną z najbardziej charakterystycznych cech życia jest właśnie metabolizm. Budując model ludzkiego świata przeżyć przez analogię do struktur, funkcji i planu genetycznego komórki, Kępiński wyróżnia trzy elementy: (1) punkt centralny, czyli „ja”, któremu odpowiada jądro komórkowe, (2) granicę między światem wewnętrznym i zewnętrznym, której odpowiada błona komórkowa, oraz (3) porządek czasoprzestrzenny i wartościujący, według którego układają się przeżycia, a któremu w komórce odpowiada proces biosyntezy białka.⁶ Model ten stanowi biologiczną podstawę dla wszelkich procesów życiowych i jest warunkiem wstępnym procesów psychicznych.⁷

Pojęcia metabolizmu energetyczno-informacyjnego można zatem używać również w kontekście psychologicznych i filozoficznych rozważań o człowieku. Mimo iż Kępiński zaznacza, że z biologicznego punktu widzenia podział między *psyche* a *soma* nie istnieje – ciało jest obiektywnym aspektem tego, co subiektywnie przeżywa się jako psychikę⁸ – to jednak możemy poszczególne rodzaje procesów metabolicznych odnosić do poszczególnych „warstw” człowieka. W *Lęku* czytamy:

Traktując wymianę energetyczno-informacyjną (metabolizm) jako podstawowe zjawisko życia, można by zjawiska cielesne przypisać metabolizmowi energetycznemu, a zjawiska psychiczne – metabolizmowi informacyjnemu. W wymianie energetycznej decyduje ilość energii, w wymianie informacyjnej – jej znaczenie. Metabolizm energetyczny jest bardziej „materialny”, a informacyjny – bardziej psychiczny.⁹

1.2. PRAWA BIOLOGICZNE

Konsekwencją opisu człowieka w kategoriach biologicznych jest wyodrębnienie dwóch praw biologicznych, w oparciu o które funkcjonują organizmy żywe: prawo zachowania życia i prawo zachowania gatunku.¹⁰

⁵ Por. E. Stawnicka, *Filozofia człowieka A. Kępińskiego*, Wydawnictwo WSP TK, Zielona Góra 1999, s. 14.

⁶ Por. A. Zaucha, *Lęk śmierci wg Antoniego Kępińskiego*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, WN PAT, Kraków 2005, s. 113.

⁷ Por. Stawnicka, dz. cyt., s. 19 n.

⁸ Por. A. Kępiński, *Lęk*, WL, Kraków 1977, s. 38.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. A. Kępiński, *Rytm...*, dz. cyt., s. 268.

Oba prawa działają w centrum cielesności, które zostało nazwane przez Kępińskiego „jądrem życia”¹¹.

Pierwsze prawo – zachowania własnego życia – jest prawem egoistycznym, które wyzwalając ujemne uczucia, takie jak lęk czy agresja, sprzyja postawie „od” otoczenia. Prawo to odnosi się do biologicznych potrzeb: pożywienia, powietrza czy bezpieczeństwa, które wymagają natychmiastowego zaspokojenia. W przeciwnym wypadku może dojść do śmierci ustroju.

Drugie prawo biologiczne dotyczy bardziej altruistycznych zachowań i związane jest z przeżyciami o dodatnim ładunku emocjonalnym. Zachowanie gatunku wymaga zbliżenia się do środowiska zewnętrznego i zespolenia z nim. Tym samym zostaje przyjęta postawa „do” otoczenia, która jest nacechowana pozytywnymi emocjami.

Oba prawa są prawami cielesnymi, jednak opisując człowieka, musimy pamiętać, że jest on jednością bardziej złożoną. Kępiński sam wielokrotnie powtarzał, że na człowieka należy patrzeć całościowo, zarówno przy jego opisie, jak i w trakcie procesu leczenia. Pamiętając o tym, trzeba stwierdzić, iż z konieczności prawa biologiczne odnoszą się również do zagadnień duchowych.

Jakkolwiek by nie interpretować modelu zaproponowanego przez Kępińskiego, widać, że życie polega na wymianie energii i informacji z otoczeniem. Proces ten dotyczy zarówno sfery cielesnej, jak i duchowej człowieka i przebiega na różnych poziomach. Jego cechą jest dialektyka zmienności i niezmienności, umierania i rodzenia, rytmu śmierci i zmartwychwstania, integracji i dezintegracji. Życie (tworzenie) i śmierć (niszczenie) idą ze sobą w parze, nie sposób więc mówić o życiu, nie wspominając o śmierci.

2. LĘK PRZED ŚMIERCIĄ

Rozważania Kępińskiego dotyczące lęku przed śmiercią wpisują się w szerszy kontekst zagadnień obejmujących ogólną koncepcję lęku, wyodrębnienia jego rodzajów oraz przedstawienia możliwości terapeutycznych. Ze względu na przyczyny można wyróżnić m.in. lęk biologiczny, społeczny czy moralny.¹² Każdy rodzaj lęku związany jest z płaszczyznami, na których funkcjonuje człowiek – biologiczną, psychiczną i społeczną.

¹¹ Por. tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 53.

¹² Por. A. Zaucha, dz. cyt., s. 121.

Człowiek tworzy siebie przez całe życie poprzez samoocenę i relacje społeczne. Jednak wszelka aktywność ludzka, jak już wcześniej wspomniano, związana jest bardziej lub mniej z powszechnymi prawami przyrody.

2.1. PŁASZCZYZNA BIOLOGICZNA

Każde prawo biologiczne inaczej określa stosunek do śmierci. W odniesieniu do pierwszego prawa prawdziwe wydaje się być stwierdzenie, że każdy rodzaj lęku jest tak naprawdę lękiem przed śmiercią. Patrząc na człowieka jako na jednostkę odizolowaną od społeczeństwa, widzimy go jako tego, który ma przed sobą jedynie perspektywę śmierci; ze śmiercią bowiem kończy się życie jednostkowe. Pierwsze prawo biologiczne określa zatem człowieka jako tego, który nieustannie musi walczyć o zachowanie swojego jednostkowego istnienia. Otaczające go środowisko z natury swojej zagraża istnieniu jednostki, która w mniej lub bardziej uświadomiony sposób stara się przetrwać. Jednak patrzenie na człowieka jedynie jako na fenomen indywidualny jest niepełne zarówno pod względem biologicznym, jak i społeczno-kulturowym.¹³ Życie człowieka nie jest możliwe w całkowitej izolacji.

Drugie prawo biologiczne – zachowania gatunku – ma charakter zbiorowy. W tym przypadku lęk przed śmiercią wydaje się mniej oczywisty. Mamy tu do czynienia już nie z zagrożeniem jednostkowego istnienia, ale z niebezpieczeństwem skierowanym przeciw całemu gatunkowi. Jednostka jest przedstawicielem swojego gatunku i mimo iż niebezpieczeństwo może nie dotyczyć jej bezpośrednio, to jednak reakcja lękowa jest podobna jak w przypadku zagrożenia własnego istnienia. Kępiński zwraca uwagę, że często człowiekowi trudno jest odróżnić lęk wywołany zagrożeniem własnego istnienia od lęku związanego z zagrożeniem życia gatunku.¹⁴

Lęk przed śmiercią jest rodzajem lęku biologicznego, będącego reakcją na sytuację, w której zostało zagrożone jedno z dwóch praw biologicznych. Zagrożenie to może pochodzić „z zewnątrz” lub „z wewnątrz” człowieka. Łatwiej jest dostrzec niebezpieczeństwo pochodzące z zewnątrz, jednak, jak zaznacza Kępiński: „Życie codzienne w warunkach cywilizowanych nie dostarcza zbyt wielu sytuacji jawnie zagrażających życiu.”¹⁵

¹³ A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 226.

¹⁴ Por. tamże, s. 65.

¹⁵ A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, PZWL, Warszawa 1973, s. 99.

Chociaż większości z nas obce są sytuacje bezpośredniej walki na przykład o pożywienie, to, jak dodaje Kępiński, czasy, w których przyszło nam żyć, wcale nie są całkowicie bezpieczne. Dzisiaj „śmierć przychodzi skrycie, jak w przypadku zatruc przemysłowych, lub zbyt nagle, jak w wypadkach komunikacyjnych”.¹⁶ Takie spostrzeżenie jest znaczące z kontekście rozważań o naturze lęku przed śmiercią, ponieważ śmierć zagrażająca z zewnątrz tylko wtedy wywołuje lęk, gdy jest widoczna – aby powstało uczucie lęku, człowiek musi sobie uświadomić grożące mu niebezpieczeństwo. W sytuacjach zagrożenia możliwości percepcji mogą być zniekształcone przez silne uczucia czy emocje. Niezdolność do adekwatnej oceny rzeczywistości może prowadzić do irracjonalnych zachowań, w których poczucie niebezpieczeństwa zostaje zmniejszone lub realne bezpieczeństwo staje się subiektywnie groźne.¹⁷ To sprawia, że często powstający lęk nie jest adekwatną reakcją na daną sytuację.

Cechą charakterystyczną drugiego rodzaju zagrożenia – wewnętrznego – jest to, iż może ono wywoływać postawę lękową bez uświadomienia sobie natury niebezpieczeństwa. Człowiek odczuwa lęk, nie wiedząc dokładnie, co jest jego przyczyną. Kępiński wskazuje na różne możliwe przyczyny wewnętrznego zagrożenia. Najogólniej można powiedzieć, że jest to naruszenie metabolizmu energetycznego: brak tlenu, pożywienia lub wody, który w krótkim czasie może doprowadzić do śmierci. W takich sytuacjach świadomość niebezpieczeństwa pojawia się dopiero wtedy, gdy człowiek jest w stanie w sposób świadomy mu zaradzić, na przykład walczyć o pożywienie czy tlen. Zatem, mimo iż świadomość niebezpieczeństwa związana jest ze środowiskiem zewnętrznym, to jednak lęk powstaje zarówno przy zewnętrznym, jak i wewnętrznym zagrożeniu.

Powyzsza sytuacja dotyczy walki o zachowanie własnego życia, jednak lęk biologiczny związany jest również z dążeniami do zachowania życia gatunku. Choć zachowanie własnego życia jest dla ustroju ważniejsze niż zachowanie życia gatunku, to jednak, nawet w świecie zwierząt, można zauważyć zachowania związane z drugim prawem biologicznym (np. obrona potomstwa z narażeniem życia). U ludzi drugie prawo biologiczne nabiera innego znaczenia, gdyż człowiek z konieczności musi wejść w interakcję z innymi ludźmi, aby przetrwać jako jednostka. W tym kontekście lęk przed śmiercią może być złagodzony poprzez poczucie, że choć sam człowiek przemija, to jednak ludzkość przetrwa. Nie można odizolować jednostki od jej otoczenia, od ogólnego nurtu życia, który ma cechy

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Kępiński zaznacza, że taka sytuacja jest charakterystyczna dla zespołów urojonych (por. *Psychopatologia nerwic*, PZWL, Warszawa 1973, s. 100).

nieśmiertelności. Człowiek jest nośnikiem materiału genetycznego, który otrzymał od przodków i który przekazuje przyszłym pokoleniom. W *Lęku* Kępiński pisze:

W świetle prawa zachowania życia gatunku życie jednostki ma sens tylko w łączności z innymi żywymi istotami (...) Patrząc na jednostkowe życie ludzkie na tle jego powiązań biologicznych i kulturowych (...) uzyskuje się inną perspektywę śmierci. (...) Jednostka jest śmiertelna na tle nieśmiertelności życia.¹⁸

2.2. PŁASZCZYŻNA SPOŁECZNA

Konsekwencją drugiego prawa biologicznego jest tworzenie życia społecznego. Człowiek w większym stopniu niż reszta świata ożywionego jest istotą społeczną, nie może się rozwijać bez relacji do innych ludzi. W kontekście społecznego charakteru ludzkiej egzystencji możemy mówić o zjawisku lęku społecznego.

Od najmłodszych lat człowiek jest związany ze środowiskiem społecznym. Naturalnym środowiskiem w dzieciństwie jest środowisko macierzyńskie. Poprzez izolowanie młodego organizmu od otoczenia środowisko macierzyńskie zapewnia bezpieczeństwo konieczne do prawidłowego rozwoju. W okresie dzieciństwa nawet krótkie oddzielenie człowieka od środowiska społecznego jest równoznaczne ze śmiercią. Konsekwencją tego może być poczucie niebezpieczeństwa i lęk wynikający z zerwania więzi społecznych – w *Lęku* czytamy:

Lęk społeczny jest lękiem przed oderwaniem się od otoczenia społecznego, lękiem przed izolacją, ponieważ w pierwszych latach życia równa się ona śmierci, a stereotypy przeżyć z dzieciństwa zwykle utrwalają się na całe życie; toteż lęk społeczny ma swoje jądro w lęku przed śmiercią.¹⁹

Lęk społeczny może mieć dwie warstwy. Pierwsza związana jest ze stosunkiem emocjonalnym do rodziców, zwłaszcza do ojca – symbolu władzy; druga warstwa powstaje głównie w wyniku interakcji z otoczeniem, a związana jest z lękiem przed oceną. Kępiński pisze:

Lęk wobec władcy i sędziego może być nawet silniejszy od lęku przed śmiercią. W obliczu bowiem zagrażającej śmierci człowiek stosuje różnego rodzaju mechanizmy obronne (...) Lęk przed śmiercią ulega dość łatwo redukcji i dzięki temu możemy go przewyciężyć i iść naprzód. (...) W wypadku lęku społecznego mechanizmy obronne są jakby słabiej ukształtowane.²⁰

Prawdą jest, że nasza psychika na różne sposoby stara się sobie radzić z lękiem przed śmiercią. Jak już wspomniano, czasem prowadzi to do absurdalnych sytuacji, w których człowiek, będąc w obliczu śmierci, zachowuje się tak, jakby jej nie było. Przykładem mogą być tutaj przytoczone przez Kępińskiego przypadki wypierania przez ludzi starszych lub nieuleczalnie chorych faktu ich śmiertelności. Na płaszczyźnie biologicznej lęk powoduje subiektywne pomniejszenie niebezpieczeństwa. W przypadku lęku społecznego mechanizmy obronne funkcjonują inaczej. Nacisk wywierany przez społeczeństwo w obliczu lęku wydaje się być dużo bardziej znaczący i zagrażający, niż jest w rzeczywistości.

Człowiek od najmłodszych lat jest uzależniany od otoczenia, dorasta i kształtuje się poprzez wymianę informacji z otoczeniem. Choć wydawać by się mogło, że dorosłość wiąże się z pewną niezależnością, to w rzeczywistości więzi społeczne są tak silne, że lęk przed ich utratą jest tak naprawdę lękiem przed tzw. śmiercią społeczną. Śmierć społeczna polega na wyłączeniu jednostki z kontaktów z otoczeniem poprzez wycofanie się jednostki z życia społecznego dobrowolnie albo poprzez decyzję społeczności. Dla człowieka śmierć społeczna jest jednoznaczna ze śmiercią biologiczną. Często zdarza się, że człowiek wybiera tę ostatnią dla ratowania honoru bądź uniknięcia wykluczenia z danej społeczności. Brak akceptacji ze strony środowiska czy poczucie krzywdy mogą być na tyle silne, że samobójstwo wydaje się być jedyną drogą uniknięcia społecznego potępienia.²¹

Z lękiem społecznym związany jest lęk moralny i lęk przed samotnością. Ograniczenie kontaktów społecznych, prowadzące do naruszenia prawidłowego funkcjonowania metabolizmu informacyjnego, może wywołać zagrożenie życia. „Lęk przed samotnością jest zbliżony do lęku przed śmiercią. Dlatego noc, gdy człowiek z konieczności staje się samotny, kojarzy się tak często ze śmiercią. Noc jest symbolem śmierci, śmierć jest snem wiecznym.”²² Dla Kępińskiego lęk, a zwłaszcza lęk przed śmiercią, jest nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji. Co więcej, jak wskazują powyższe analizy, wszystkie rodzaje lęku, z którymi człowiek ma do czynienia w więk-

¹⁸ A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 226 n.

¹⁹ Tamże, s. 247.

²⁰ Tamże, s. 210 n.

²¹ Por. tenże, *Rytm...*, dz. cyt., s. 199.

²² Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 88.

szym lub mniejszym stopniu, tak naprawdę można sprowadzić do lęku przed śmiercią. Kępiński stwierdza: „Śmierć jest końcem wszystkiego, kończy się nasze życie, a z nim nasz świat. Dlatego słusznie uważa się, że lęk w swej istocie – mimo różnych postaci, jakie przybiera – jest zawsze lękiem przed śmiercią.”²³

3. PRZEWCYCIĘZENIE LĘKU PRZED ŚMIERCIĄ

Lęk przed śmiercią, będący podstawą wszystkich innych lęków i niepokojów egzystencjalnych człowieka, można próbować przezwyciężać. Kępiński charakteryzuje kilka sytuacji, w których lęk zostaje złagodzony. Dotyczy to zarówno biologicznej warstwy człowieka, jak i jego psychiki i duchowości.

3.1. PATOLOGICZNE SPOSOBY RADZENIA SOBIE Z LĘKIEM

W przypadku niektórych zachowań człowieka redukcja lęku przed śmiercią związana jest ze stosowaniem tzw. mechanizmów obronnych, które sprawiają, że problem nie zostaje rozwiązany ani przemyślany, tylko zepchnięty do podświadomości. W momentach konfrontacji człowieka z problemami egzystencjalnymi działa nie tylko jeden mechanizm, ale kilka powiązanych ze sobą. W związku z postawami wobec śmierci możemy wyróżnić: wypieranie, zaprzeczenie i racjonalizację.²⁴ W analizach Kępińskiego możemy dostrzec elementy różnych mechanizmów obronnych przejawiających się w opisywanych, patologicznych sposobach radzenia sobie z lękiem. Profesor wskazuje między innymi na agresywność i zachowania ucieczkowe jako przykłady nieprawidłowych postaw wobec problemów i lęków z nimi związanych.

²³ Tamże, s. 226.

²⁴ Pojęcie „mechanizm obronny” pochodzi od Z. Freuda. W klasycznej psychoanalizie oznaczało procesy psychodynamiczne mające na celu zapewnienie jednostce dobrego funkcjonowania poprzez redukcję lęku, ochronę poczucia własnej wartości i wysokiej samooceny. (1) *Wypieranie* – polega na usuwaniu ze świadomości myśli o rzeczach i sytuacjach wywołujących lęk i poczucie winy; (2) *zaprzeczenie* – niedostrzeganie tych aspektów rzeczywistości, które kojarzą się z lękiem, koniecznością wysiłku, zmniejszeniem komfortu życia; (3) *racjonalizacja* – nieświadomy proces polegający na nieadekwatnym wyjaśnianiu przyczyn własnego zachowania – samoszukiwaniu się (por. J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*, RW KUL, Lublin 1983, s. 58-64).

AGRESJA

Jednym z najczęstszych sposobów radzenia sobie z lękiem jest dojście do największego natężenia postawy „od”, czyli zachowań agresywnych. Agresja idzie w parze z lękiem, a jednocześnie jest sposobem na jego zniewelowanie. Gdy zgodnie z Kępińskim lęk będziemy rozumieli jako skurczenie się we własnej czasoprzestrzeni, to agresja pozwala na przekraczanie ciasnych ram własnego świata – jest pewnego rodzaju wyjściem ku otoczeniu. W lęku człowiek się kurczy, świat zaczyna go przytłaczać. Agresja, uderzając w to, co przygniata, pozawala chociaż na chwilę rozładować lęk. Ponadto możliwość zniszczenia czegoś daje człowiekowi poczucie władzy, siły i panowania.²⁵

Rodzajem agresji jest autoagresja, której ostatecznością jest samobójstwo. Trzeba wspomnieć, że Kępiński mówi o różnicy między samobójstwami dokonywanymi przez młodych (samobójstwo jest bardziej wołaniem o pomoc niż pragnieniem śmierci) i przez ludzi starszych (samobójstwo jest wołaniem o śmierć). Różnice te związane są z odmiennym widzeniem przyszłości. Młodzi ludzie, nawet gdy nie widzą dla siebie możliwości dalszego życia, to podświadomie jest w nich „młodzieńcza siła” (*elan vital*), która sprzeciwia się śmierci. W przypadku ludzi starszych sytuacja wygląda odwrotnie. Często ludzie starzy nie chcą dopuścić do świadomości faktu zbliżającej się śmierci, podczas gdy poniżej progu ich świadomości wiara w życie często przestaje istnieć.²⁶

DEZINTEGRACJA I INTEGRACJA

Kolejnym sposobem radzenia sobie z lękiem jest nadmierna dezintegracja lub nadmierna integracja. Dezintegracja²⁷ związana jest z szuka-

²⁵ Por. A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 229.

²⁶ Por. tenże, *Melancholia*, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1993, s. 255.

²⁷ W kontekście rozważania reakcji na lęk Kępiński rozumie pod pojęciem *dezintegracji* zaburzenia struktury osobowości. Nadmierne procesy dezintegracyjne wpływają niekorzystnie na zdrowie psychiczne i powinny być zredukowane do minimum. Jednak równocześnie Kępiński stwierdza, że umiarkowane zmiany dezintegracyjne mogą mieć również pozytywne skutki dla ludzkiej psychiki, gdyż *stare* musi być *zniszczone*, by *rodziło się nowe* (por. A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 294). Podobnie do problemu podchodzi Kazimierz Dąbrowski. Jego „teoria dezintegracji pozytywnej” zwraca uwagę na możliwy pozytywny wpływ dezintegracji na rozwój osobowości. Takie rozumowanie również dotyczy koncepcji lęku przed śmiercią i jego znaczenia w procesie rozwoju osobowości (por. J. Mikołajczyk, *Kazimierz Dąbrowskiego koncepcja śmierci*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, WN PAT, Kraków 2005, s. 61-76).

niem ucieczki i oszołomienia w alkoholu czy narkotykach. Świadomość jest wtedy przymroczone i wydaje się, że lęk staje się mniejszy, jakby „rozplywa się w chaosie przeżyć”.²⁸

Nadmierna integracja natomiast polega na stworzeniu konstrukcji urojeniowej, która powoduje zmniejszenie lęku poprzez „znalezienie” wroga odpowiedzialnego za sytuację lękową. Zespół urojeniowy stwarza swoisty porządek, który broni przed chaosem i lękiem dezintegracyjnym. Jest to jednak porządek nieprawdziwy, który tak naprawdę jedynie maskuje i subiektywnie łagodzi lęk, nie próbując zrozumieć i usunąć jego przyczyn.

3.2. AUTENTYCZNE PODEJŚCIE DO SYTUACJI LĘKOWYCH

Przewycięzanie lęku przed śmiercią związane jest z duchową warstwą człowieka, która charakteryzuje się zdolnością do transcendowania, czyli przekraczania rzeczywistości.²⁹ W odniesieniu do koncepcji Kępińskiego umiejętność transcendowania związana jest ze specyfiką drugiego prawa biologicznego. Zachowanie życia całego gatunku wymaga od jednostki przekraczania własnego egoizmu, zwracania się ku otoczeniu, ku ludziom. Taką jeszcze nie do końca uświadomioną postawę, jak wcześniej wspomniano, Kępiński określa mianem postawy „do” świata. Typowo ludzka jest jednak dopiero inna postawa, również wywodząca się z drugiego prawa biologicznego, postawa „nad”. Dzięki niej możliwe staje się współtworzenie sensu świata i samego siebie.³⁰ Ten charakterystyczny dla człowieka sposób bycia łączy się z aktywnością twórczą, której przejawem jest chęć narzucenia światu własnego porządku.

Lęk egzystencjalny jest też lękiem przed tajemnicą życia. Śmierć jest czymś konkretnym, lęk przed nią jest jakby skryształizowany. Natomiast gdy perspek-

²⁸ Por. A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 293.

²⁹ Działania, w których człowiek intencjonalnie wychodzi poza granice dotychczasowych doświadczeń, to jedno z głównych zagadnień psychologii Józefa Kozielskiego. Stosowane przez niego pojęcie transgresji (analogiczne do charakteryzowanego przez Kępińskiego transcendowania) dotyczy typowo ludzkiego zachowania, dzięki któremu następują zmiany indywidualne i społeczne (por. J. Kozielski, *Z Bogiem albo bez Boga*, PWN, Warszawa 1991, s. 12-16).

³⁰ Por. A. Zaucha, dz. cyt., s. 134.

tywa śmierci zostaje złagodzona przez transcendentne dążenia człowieka, to znaczy przez jego dążenia do wykroczenia poza ramy własnego życia (...) lęk przed śmiercią jakby rozciąga się w lęk metafizyczny czy w lęk miłości.³¹

Z umiejętnością transcendowania związana jest również zdolność człowieka do dystansowania się do siebie i do otoczenia. Taka postawa ma również znaczenie w kwestii radzenia sobie z lękiem przed śmiercią. Umiejętność dystansowania się w dużej mierze dotyczy poczucia humoru i umożliwia patrzeć na świat ze świadomością jego zmienności i przemijalności:

Człowiek patrzący na świat z przymrużeniem oka zdaje sobie sprawę z przemijalności wszystkiego, co go otacza; w jego hierarchii wartości na pierwszym miejscu znajduje się podstawowa cecha życia, mianowicie zmienność (...) W pewnym sensie patrzy on na świat sub specie aeternitatis.³²

Ten specyficzny sposób patrzenia na świat, „z perspektywy wieczności”, pozwala dostrzegać jedność wśród pozornie sprzecznych elementów, pozwala dostrzegać sens globalny, podczas gdy jednostkowe wydarzenia zdają się do niczego nie prowadzić. Wreszcie, jak zauważa Kępiński, takie spojrzenie umożliwi zaakceptowanie świata jako zmiennego, a tym samym owa zmienność przestaje być źródłem lęku i niepokoju egzystencjalnych.

Wszystkie różnorodne sposoby przekraczania świata, zdaniem Kępińskiego, są ugruntowane w postawie miłującej. Jednak również na miłość należy patrzeć w szerokim kontekście, gdyż, jak przypomina Profesor, „wiera, nadzieja i miłość idą zawsze razem”.³³

Wiara

Chociaż sytuacje lękowe są nieodłącznie związane z życiem, to ciągłe poczucie lęku przed śmiercią jest czymś patologicznym.³⁴ W takiej sytuacji do problemu należy podchodzić terapeutycznie. Analogicznie jak w każdym innym przypadku choroby wiara stanowi bardzo ważny element procesu leczenia. Kępiński podkreśla, że zarówno pacjent, jak i lekarz muszą wierzyć, że stosowane metody będą skuteczne. Pacjent i lekarz

³¹ *Dekalog Antoniego Kępińskiego*, wyb. Z. J. Ryn, WL, Kraków 2004, s. 89.

³² A. Zaucha, dz. cyt., s. 135; za: A. Kępiński, *Lęk*, WL, Kraków 1992, s. 308.

³³ A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, WL, Kraków 1992, s. 113.

³⁴ Por. tenże, *Rytm...*, dz. cyt., s. 255.

wpływają na siebie – wiara jednego oddziałuje na wiarę drugiego, tworzy się pewnego rodzaju „błędne koło”, które, zdaniem Kępińskiego, w tym przypadku ma korzystne działanie – wzajemne zaufanie ułatwia leczenie i tym samym zwiększa jego skuteczność:

Gdy chodzi o zdrowie psychiczne, wiara odgrywa jeszcze większą rolę niż w medycynie somatycznej. (...) Gdy traci się wiarę w człowieka, to tym samym skazuje się go na śmierć społeczną. Istotna w leczeniu psychiatrycznym jest więc wiara – wiara w chorego i w stosowaną metodę terapeutyczną.³⁵

Wiara w sposób konieczny związana jest z nadzieją, umiejętnością optymistycznego patrzenia na życie, postawą pozwalającą przekraczać sytuację lękową, widzieć rozwiązania i cele w przyszłości.

Nadzieja

Kępiński określa wiarę jako s w o i s t ą b i o l o g i c z n ą n a d z i e j ę na zwycięstwo własnego porządku nad porządkiem otoczenia. W tym określeniu widać bardziej biologiczny sposób rozumienia nadziei jako zaprogramowanej w każdym organizmie przyszłości, która jest stopniowo realizowana. Z biologicznego punktu widzenia bowiem życie jest nieśmiertelne, poprzez możliwość przenoszenia przez organizm, na drodze prokreacji, swojego planu genetycznego.

Nadzieja rozumiana bardziej w wymiarze psychicznym czy duchowym jest natomiast pewnego rodzaju transcendowaniem rzeczywistości, umiejętnością patrzenia w przyszłość i oczekiwaniem na wieczne trwanie. Na tych poziomach wiara w nieśmiertelność odnosi się do (1) warstwy kulturowej – *non omnis moriar*, czyli przenoszenie w dalsze pokolenia pewnych modeli myślenia czy zachowania, oraz do (2) warstwy metafizycznej – wiara w życie pozagrobowe.³⁶ Kępiński pisze: „Zwykle u największych nawet pesymistów istnieje choćby cień nadziei. Nadzieja bowiem jest warunkiem życia: musi istnieć wiara w przyszłość, gdyż życie jest ustawicznym dążeniem do przyszłości.”³⁷

Brak nadziei jest równoważny ze śmiercią, dlatego w kontekście przezwyciężania lęku przed śmiercią nadzieja odgrywa bardzo ważną rolę. Józef Tischner słusznie nazwał rozważania Kępińskiego filozofią wypróbowanej nadziei. Tischner pisze, że nie bez powodu symbolem człowieka

³⁵ Tenże, *Psychopatologia...*, dz. cyt., s. 326 n.

³⁶ Por. tenże, *Melancholia*, dz. cyt., s. 256.

³⁷ Tenże, *Autoportret...*, dz. cyt., s. 113.

przenikniętego nadzieją stał się pielgrzym.³⁸ Po pierwsze, podąża ku celowi osadzonemu w przyszłości, nie boi się porzucić swojej przeszłości, a jednocześnie potrafi przeżywać terażniejszość w taki sposób, by go prowadziła ku obranemu celowi. „Mieć nadzieję znaczy pielgrzymować (...) Jeśli mamy być ucieleśnieniem nadziei, jednym ze sposobów może być poddanie się drzemającemu w głębi nas instynktowi wędrowca.”³⁹

Jaka jest nadzieja, taka jest przeszłość człowieka, jego stosunek do przyszłości oraz przeżywanie terażniejszości. Z nadzieją związany jest heroizm i dojrzałość, postawy, które umożliwiają akceptację cierpienia i wyzwala ją z obsesji lękowej.⁴⁰

Nadzieja jest konieczna, by skutecznie radzić sobie z lękiem przed śmiercią. Szczególnie widać to dzięki spostrzeżeniom Kępińskiego dotyczącym życia w obozach koncentracyjnych. Często jedynie nadzieja na to, że koszmar kiedyś się skończy, pozwalała przetrwać. W *Rytmie życia* Kępiński zwraca uwagę że: „Większość byłych więźniów (...) jest zgodna co do tego, że o przetrwaniu decydowała chęć przeżycia, wiara, że obóz nie będzie trwać wiecznie, możliwość oparcia się o kolegów i przyjaciół. Człowiek, który się załamał, zwykle ginął.”⁴¹

Powyzsze rozważania sugerują, że pomagając ludziom przezwyciężać lęk przed śmiercią, należy przede wszystkim dawać im nadzieję, próbować ukazywać sens przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Dotyczy to zarówno specjalistycznej pomocy psychiatrycznej, jak i zwyczajnych rozmów z tymi, dla których życie straciło sens.

Miłość

„Tylko miłość może zwyciężyć lęk przed śmiercią.”⁴² Jednak tak jak wiele jest postaci lęku, tak wiele jest postaci miłości. Poprzez bycie w świecie, w relacji z innymi, człowiek tworzy siebie, jego osobowość stopniowo się integruje, lęki i niepokoje zostają przezwyciężone i jako uświadomione i zaakceptowane sprzyjają ciągłemu rozwojowi. Miłość jest ściśle związana z dwoma poprzednimi postawami. Jest wiarą w człowieka i świat,

³⁸ Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 412.

³⁹ T. Radcliffe, *Globalna nadzieja*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005, s. 107.

⁴⁰ Por. J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000, s. 272.

⁴¹ A. Kępiński, *Rytm...*, dz. cyt., s. 17.

⁴² Tenże, *Lęk*, WL, Kraków 1977, s. 231.

oraz nadzieją na ocalenie. W obliczu miłości lęk przed śmiercią przestaje dominować. „W miłości umiera stary człowiek, a rodzi się nowy.”⁴³

Człowiek umiera dla własnego egoizmu, dla wszystkiego, co w jakikolwiek sposób nie pozwala mu widzieć sensu poza swoim bezpiecznym światem. W tym momencie przekroczone zostaje pierwsze prawo biologiczne, nakazujące walkę o siebie za wszelką cenę. Wyrażnym i skrajnym zobrazowaniem tej prawdy jest znów rzeczywistość obozowa.

W sytuacji zagrożenia życia szczególnie ostro występuje pierwsze prawo biologiczne: walki o zachowanie życia. W warunkach obozowych przybierało ono drastyczne nieraz formy. Niemniej jednak (...) by przetrwać obóz, trzeba było w pewnym stopniu wyrwać się spod przemożnego prawa zachowania życia za wszelką cenę. Ci, którzy temu prawu całkowicie ulegli, tracili człowieczeństwo, a z nim często szansę przetrwania. Do cech ludzkich istotnych dla przeżycia obozu należała zdolność wewnętrznego przeciwstawiania się temu, co się wokół działo, przez stwarzanie innego świata, czy to w marzeniach o przyszłości, czy we wspomnieniach o przeszłości, czy też – bardziej realnie – przez przyjaźń, pomoc współwięźniów (...).⁴⁴

Przykład rzeczywistości obozowej to skrajne doświadczenie życia w obliczu śmierci. W takim kontekście mówienie o miłości i wyjściu ku drugiemu człowiekowi wydaje się nie na miejscu. Gdy zaczyna dominować automatyczne myślenie: „zwycięzę lub zostanę zwyciężony”, jedynym wyjściem wydaje się brutalna walka o przetrwanie. A jednak było wielu cichych bohaterów, ludzi, którzy nie poddali się automatyzmowi i zobojętnieniu, gotowych nieść pomoc i nadzieję, aż do ofiary z siebie.

Miłość, umiejętność przekraczania własnych ograniczeń i uwarunkowań nie tyle pozwala człowiekowi uciec od śmierci, ale ją oswoić i tym samym złagodzić lęk. Na poparcie tego stwierdzenia Kępiński przytacza słowa św. Jana: „W bojaźni nie ma miłości, ale doskonała miłość precz wyrzuca bojaźń” (2 J 4,18).⁴⁵

W kontekście łagodzenia lęku przed śmiercią poprzez postawę miłości duże znaczenie ma odpowiednia atmosfera, w której przebiega leczenie. Powinno się ono odbywać w horyzoncie miłości, w której dokonuje się zmniejszenie dystansu między lekarzem a pacjentem. Jak zaznacza Kępiński, pacjent często nazywa lekarza ojcem, czyli porównuje go do osoby – przynajmniej teoretycznie – najbliższej.⁴⁶ W takiej atmosferze, bezpieczeń-

stwa, ciepła i tolerancji, nawet sama obecność lekarza czy pielęgniarki może sprawić, że pacjent poczuje się lepiej, a jego lęk się zmniejszy. Kępiński pisze, że „miłość jest jednym z najsilniejszych antidotów na uczucie lęku”⁴⁷, dlatego odgrywa tak ważną rolę w procesie leczenia.

ZAKOŃCZENIE

Rozważania Kępińskiego ukazują człowieka jako część przyrody, jednak wykraczającą poza determinizm i uwarunkowania biologiczne. Mimo iż podobnie jak wszystkie organizmy świata ożywionego również i człowiek podlega biologicznym prawom ze wszelkimi tego konsekwencjami, to jednak analizy Kępińskiego wyraźnie akcentują specyficznie ludzkie cechy. Próba wyjaśnienia człowieczeństwa przez odniesienie do modelu biologicznego wydaje się być dobrym punktem wyjścia do dalszych rozważań dotyczących natury człowieka. Ważnym jest zwrócenie uwagi na wielowymiarowy, psychiczny, duchowy i społeczny aspekt bycia człowiekiem. Takie holistyczne ujęcie pozwala uniknąć redukcjonizmu zarówno w opisie człowieka, jak i w podejmowanym procesie terapeutycznym. W kontekście rozważań dotyczących lęku, w tym też lęku przed śmiercią, ciekawe wydają się być spostrzeżenia dotyczące wielopoziomowości i wieloaspektowości sytuacji lękowych. Sprawia to, iż w przeciwdziałaniu lękowi dużą rolę odgrywa zarówno medycyna, jak i naturalna, pełna życzliwości postawa człowieka–lekarza wobec człowieka–pacjenta. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na ten ludzki wymiar terapii.

Lęk przed śmiercią jak cień towarzyszy wszelkiej aktywności każdego człowieka, niezależnie, czy jest zdrowy, czy chory. Faktem jest, że w przypadku chorych psychicznie lęki są bardziej widoczne, często ulegają aberracjom i tym samym wymagają interwencji specjalisty. Niemniej jednak każdy z nas prędzej czy później będzie musiał się zmierzyć z myśleniem o śmierci i z naturalnym lękiem wobec rzeczywistości, której nie znamy.

⁴³ Tenże, *Autoportret...*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁴ Tenże, *Rytm...*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁵ Tenże, *Lęk*, WL, Kraków 1977, s. 295.

⁴⁶ Por. tamże, s. 229.

⁴⁷ *Poradnik według Antoniego Kępińskiego. Jak leczyć i poznawać człowieka?*, wyb. L. Kowalik, red. W. Popek, WL, Kraków 2005, s. 230.

Bibliografia

- Dekalog Antoniego Kępińskiego*, wyb. Z. J. Ryn, WL, Kraków 2004.
- Jakubik A., *Antoni Kępiński – Homo religiosus*, „Więź” 1973, nr 4, s. 51-63.
- Kępiński A., *Autoportret człowieka*, WL, Kraków 1992.
- *Lęk*, WL, Kraków 1977 (kolejne wydanie: WL, Kraków 1992).
- *Melancholia*, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1993.
- *Psychopatologia nerwic*, PZWL, Warszawa 1973.
- *Rytm życia*, WL, Kraków 1992.
- Kozielecki J., *Z Bogiem albo bez Boga*, PWN, Warszawa 1991.
- Makselon J., *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*, RW KUL, Lublin 1983.
- Mikołajczyk J., *Kazimierza Dąbrowskiego koncepcja śmierci*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, WN PAT, Kraków 2005, s. 61-76.
- Poradnik według Antoniego Kępińskiego. Jak leczyć i poznawać człowieka?*, wyb. L. Kowalik, red. W. Popek, WL, Kraków 2005.
- Radcliffe T., *Globalna nadzieja*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005.
- Stawnicka E., *Filozofia człowieka A. Kępińskiego*, Wydawnictwo WSP TK, Zielona Góra 1999.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 272-287.
- *Wiązania nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000, s. 272-287.
- Zaucha A., *Lęk śmierci wg Antoniego Kępińskiego*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, WN PAT, Kraków 2005, s. 111-140.

Summary

The paper shows how fear of death was described and analyzed in the works by Antoni Kępiński – Professor of Psychiatry at the Medical Academy in Cracow.

In the first part of the paper main assumptions of Kępiński's conception are given (energetic-information metabolism and biological laws). Then, the fear of death is characterized: firstly in the biological field (the definition of life and death, death according to two biological laws, biological fear and fear of death), secondly on the social level (fear of death as the social fear, social death) The last part of the paper shows some ways of reducing fear of death. These can be pathological (aggression, overintegration, overdisintegration) as well as the positive ones (ability for transcending, special ways of transcending: faith, hope and love).

Although Kępiński's attitude to the patients was full of understanding and care, some critics accuse him of not being scientific. This may be because of the fact that his biological and psychological statements were sometimes based on philosophical thinking. This is also the reason why his works are being described both by doctors and philosophers.

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.

ANTONI SZWED

O PEWNYCH NIEKONSEKWENCJACH KANTOWSKIEJ FILOZOFII RELIGII

Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków-Rzeszów 2007

Immanuel Kant nie żyje od ponad dwustu lat, ale jego filozofia nie należy do przeszłości i nie zamyka się w historii filozofii. W ostatnich latach daje się zauważyć wzmożone zainteresowanie filozofem z Królewca. Pojawiają się nie tylko nowe tłumaczenia, ale również prace poszerzające nasze rozumienie tej myśli. Do tych drugich z pewnością należy praca Aleksandra Bobki *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, w której Autor dokonuje krytycznej analizy moralnego zła u Immanuela Kanta i Józefa Tischnera. Nie ogranicza się przy tym do immanentnej krytyki Kanta, lecz w znaczącym stopniu wychodzi poza krąg jego filozofii. Bobko prezentuje dwie różne koncepcje zła, ale uważny czytelnik szybko się zorientuje, że Autor *Myślenia wobec zła* dosyć wyraźnie staje po stronie Tischnera i w wielu przypadkach jego oczyma patrzy na Kanta. Być może to powoduje, że głównym bohaterem książki jest nie Tischner, lecz właśnie Kant. Trzeba przyznać, że ta strategia nie jest ani błędna, ani nawet niestosowna, przeciwnie, bardzo owocna, bo oto mamy zderzenie dwóch koncepcji moralnego zła: chrześcijańskiej i oświeceniowej. I dopiero w tym zderzeniu doskonale widać u Kanta słabe punkty. Duża w tym zasługa Aleksandra Bobki, który cały wywód przeprowadził z drobiazgową systematycznością i z godną uznania przenikliwością potrafił zrekonstruować wszystkie istotne sekwencje tej filozofii. Dzięki temu intelektual-

nemu wysiłkowi została obnażona słabość rozwiązania Kanta (a właściwie jego brak) odnośnie do źródeł pochodzenia moralnego zła.

No, można mieć jedynie takie zastrzeżenie, że Bobko, mimo iż wychodzi poza obręb immanentnej krytyki kantyzmu, nie idzie tą drogą dostatecznie daleko. Można było pójść dalej. Po lekturze jego książki wręcz narzuca się pytanie, dlaczego nie pokusił się o znacznie surowszą ocenę tej doktryny. Owszem, zgadza się z Tischnerem, że również Kant ponosi niemałą część odpowiedzialności za klęskę cywilizacji europejskiej, za dwa najbardziej zbrodnicze totalitaryzmy w dziejach ludzkości. Straszliwe zło hitleryzmu (Auschwitz) i komunizmu (Kołyma) miały swój początek w myśli francuskiego i niemieckiego Oświeceniawca (a więc także i Kanta). Ale mimo że ta krytyka *ex post* jest słuszna, to nie dotyka ona bezpośrednio autora *Krytyki praktycznego rozumu*. Nie mógł on być świadom różnych negatywnych skutków, jakie dwa wieki później wynikły z jego myśli, mógł natomiast przewidywać, że zdecydowane odejście (przezwyjęcie?) od chrześcijańskiej wizji człowieka zaciemni i osłabi jego własną doktrynę prawa moralnego na tyle, że uwikła ją w nieprzezwyciężalne trudności.

Jedną z takich istotnych niejasności kryje się w gąszczu Kantowskich relacji pomiędzy wolną wolą, ludzkim autonomicznym rozumem a fundamentalnym prawem moralnym. Otóż, nie ma wątpliwości, że Kant odróżniał ludzki rozum od prawa moralnego, które człowiek zastaje w swoim duchowym wnętrzu, lecz z drugiej strony zachowywał się tak, jakby te dwa elementy były z sobą tożsame, jakby nie było żadnego „pomiędzy”. W *Religii...* czytamy: „Podstawy tego zła nie można także (...) umiędzawiać w zepsuciu moralno-prawodawczego rozumu, bo jest absolutnie niemożliwe, by rozum mógł zniszczyć w sobie respekt dla prawa i wyprzeć się wynikającego stąd zobowiązania.” Znacząco mniej więcej tyle, że rozum tak mocno związany jest z moralnym fundamentem, że w żaden sposób nie może się od niego zdystansować. Co więcej, ludzki rozum tak naprawdę nie jest w stanie oderwać się od prawa moralnego, bo nie potrafi mu się przeciwstawić. Niemożliwe jest zatem istnienie złośliwego (diabelskiego) rozumu, który miałby występować u ludzi.¹ Nie da się ukryć, że jest to sąd wielce wątpliwy. Otóż dwie wielkie ideologie XX wieku, produkty fałszywego racjonalizmu, miały to do siebie, że u bardzo wielu ludzi potrafiły wytworzyć przekonania, które na długą (u niektórych na zawsze) wypierały ze świadomości jakiegokolwiek śladu źródłowej moralności. Te przekonania pozwalały zastępom funkcjonariuszy stalinowskiego i hitlerowskiego systemu dokonywać i usprawiedliwiać najgorsze zbrodnie ludobójstwa. Zgoda, być może z perspektywy XVIII wieku nie można było tego przewidzieć.

Kant przyjmuje jako pewnik, że człowiek odkrywa w swoim wnętrzu ideał moralnej doskonałości, czysty moralny prawzór. Wie, że ludzka natura jest na niego uwrażliwiona, choć nie wie, dlaczego tak się dzieje. Przyjmuje więc tezę, że ów prawzór zastajemy w sobie jako coś danego, gotowego, coś, co „zsta-

¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 57.

do nas z nieba, a natura ludzka² go przyjęła³. Ale ideał ten jest u Kanta rozumiany podwójnie. Autor *Religii...* odwołuje się do Prologu Ewangelii św. Jana Apostoła. Mówi o Słowie i Synu Bożym, który został nam dany jako prawzór. Wierzący przedstawiają Go sobie jako Tego, który, zniżając się do naszego ludzkiego poziomu, przyjął ludzką naturę.⁴ Ale z drugiej strony „idea ta ma swoją realność całkowicie w samej sobie. Leży ona bowiem w naszym moralnie prawodawczym rozumie. Powinniśmy się na niej wzorować (...).”⁵ Zatem w sensie właściwym i pierwotnym prawzór ten odkrywany jest w naszym duchowym wnętrzu. To, co proponuje chrześcijaństwo, jest tylko personifikacją tego prawzoru. Słowo nie występuje tu jako Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, Druga Osoba Boska, lecz jako zewnętrzna personifikacja tego prawzoru. Centralny dogmat wiary chrześcijańskiej zostaje przełożony na język filozofii religii. Efektem tej filozoficznej „transformacji” jest redukcja Jezusa Chrystusa do pojedynczego człowieka, któremu jakimś cudem udało się spełnić wszystkie postulaty ideału moralnego (o czym zresztą pisze sam Bobko⁶). Kant nie nadaje mu żadnego wyjątkowego statusu – jeśli nawet kiedyś istniał taki człowiek, któremu faktycznie udało się całkowicie wypełnić ideał prawa, to i tak jako jednostka nie był kimś nadzwyczajnym. Był on zaledwie przykładem realizacji tej idei, której prawzoru w sposób pierwotny każdy może doświadczyć w swoim rozumie. Ta jednostka stanowiła przykład wzięty z zewnątrz, czysto przypadkowy, nie dowodzący prawdziwości idei. Stąd ostateczny wniosek Kanta: „Istnienie w ludzkiej duszy tego prawzoru jest już samo w sobie wystarczająco niepojmowalne, tak że nie mamy potrzeby ucieleśniać go poza jego naturalnym źródłem w jakimś określonym człowieku.”⁷ Zatem Jezus był znakomitym nauczycielem moralności, i nikim więcej. Nie jest wzorem do naśladowania, bo wzór mamy w swoim rozumie, tym bardziej nie jest Odkupicielem i Dawcą łaski, bo te określenia nie mieszczą się już w filozofii rozumu praktycznego.

Kant nie jest w stanie powiedzieć, czym jest ów prawzór. Gdyby św. Augustyn czytał *Religię w obrębie samego rozumu*, być może prawzór skojarzyłby z „obrazem Bożym”⁸ w człowieku. Kant nie sięga po wyjaśnienie biblijne, bo jego celem jest „stopniowe przechodzenie od wiary kościelnej do jedynowładztwa czystej wiary religijnej”. Historycznie dane treści wiary, stanowiące fundament różnych chrześcijańskich wyznań kościelnych, są dla Kanta nie-

² W tym kontekście niem. *Menschheit* należy raczej tłumaczyć jako „natura ludzka”, a nie „ludzkość” w sensie „wszyscy ludzie żyjący na ziemi” czy „rodzaj ludzki”.

³ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 85-86.

⁴ Tamże, s. 86.

⁵ Tamże, s. 87.

⁶ A. Bobko, *Myslenie wobec zła*, dz. cyt., s. 210.

⁷ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 89.

⁸ Por. rozważania Augustyna oparte na biblijnym rozumieniu człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga [Rdz 1, 26]. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, XIV, 14, 21.

wystarczające. Wiarę chce zastąpić rozumem, aby na nim móc wreszcie zbudować jeden racjonalny kościół, zamiast wielu obecnych, pozostających w konfesyjnych sporach.⁹ Zgodnie z tym programem należy zastąpić różne historyczne wyrażenia dogmatyczne jednym, powszechnie użytecznym językiem rozumu, który na nowo zjednoczy ludzi. Ale o ile u Augustyna przyjęcie biblijnego sformułowania o obrazie Bożym w człowieku (zwłaszcza w traktacie *O Trójcy Świętej*) było filozoficznie płodne, o tyle rozważania Kanta o prawzórze jako ideale moralnym niewiele wnoszą. Owszem, utożsamione zostają z ideą doskonałego człowieka, której realizacja jest celem moralnego dążenia każdej konkretnej jednostki. Nie wydaje się jednak, by chodziło tu o coś innego niż o trudny do bliższego określenia zbiór intuicji moralnych. Taką intuicją moralną jest na przykład zdolność do sprawiedliwego osądu zarówno swoich, jak i cudzych postępków. Ludzie w zwykłym, codziennym doświadczeniu nie mają problemu z ich „sprawiedliwą” oceną, i to niezależnie od tego, czy zastanawiają się nad definicją sprawiedliwości czy nie. Dla Augustyna owe pierwotne intuicje to *notiones, regulae*¹⁰, pozbawione treści czyste formy pojęciowe, które są swoistymi kryteriami moralnego rozstrzygnięcia. Idąc krok dalej, należy zauważyć, że istnieje istotna różnica między takimi intuicjami a prawami powszechnymi na nich opartymi. Wzdragamy się na myśl o zabójstwie niezależnie od tego, czy jednocześnie wiążemy je w swojej świadomości z przykazaniem „nie zabijaj” czy nie. Kant nie opisuje drogi przejścia (przeskoku?) od intuicji moralnej do zwerbalizowanego prawa powszechnego, które wszak musi być zwerbalizowane, by można było wedle niego formułować najlepsze moralnie maksymy determinujące wolę w kierunku dobra. Nie wiemy do końca, co u Kanta jest tym prawzorem: intuicje moralne czy oparte na nich prawo powszechne. Nie wiemy także, jaki jest zakres owego idealnego prawa moralnego. Czemu ono odpowiada? Czy jest to Dekalog, starotestamentowe Prawo, o którym mówi św. Paweł,¹¹ czy jakoś rozumiane prawo naturalne? W tym ostatnim przypadku jest największy problem, bowiem co najmniej od czasów rzymskich, poprzez całe średniowiecze, aż do czasów Kanta trwał nieprzerwany spór o naczelne zasady prawa naturalnego, o ich niezmienność, powszechność. Autor *Religii...*, niestety, niewiele ma tu do powiedzenia. Z jego rozważań można się domyślać, że chodzi o jakąś idealność ukrytą w ludzkim rozumie praktycznym, którą należy z niego wydobyć i zestawić w formie zwerbalizowanego prawa powszechnego. Miałoby ono posłużyć do budowy wspólnoty etycznej, nowego racjonalnego kościoła, „Królestwa Bożego na ziemi”, które byłoby „podległe Bożemu moralnemu prawo-

⁹ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 144-145.

¹⁰ Na tę intuicję powołuje się również Aureliusz Augustyn (por. *O Trójcy...*, dz. cyt., ks. XIV).

¹¹ „Przeklety każdy, kto nie wypełnia wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa” (Gal 3, 10; Biblia Tysiąclecia, Pallotinum Poznań 2003).

dawstwu”.¹² Kant chętnie sięga po pojęcie „Królestwa Bożego”, ale nie ulega wątpliwości, że rozumie je na sposób świecki jako coś bliskiego idealnemu państwu bez „głupoty zabobonu i obłądzenia mistycyzmu.”¹³ Tu, jak i w wielu innych przypadkach mamy do czynienia z laicyzacją i prymitywizacją treści biblijnych i dogmatów chrześcijańskich. Kant kreśli swego rodzaju karykaturę chrześcijaństwa, która przy pomocy chrześcijańskiej „uczoności” i innych racjonalnych zabiegów ma przewyższać tradycyjne, „kościelne” chrześcijaństwo, usuwając z niego wszystko, co nie mieści się w sztywnych kanonach Oświecenia. W tym względzie Kant niewiele odbiega od angielskich i francuskich deistów, dla których tylko niektóre, wybrane przez nich, dogmaty chrześcijańskie miały szansę zyskać racjonalną nobilitację; wszystko inne miało zniknąć jako przesąd, zabobon i średniowieczna ciemnota. Już u Kanta następuje coś, co można by nazwać konsumpcją wiary, wykorzystaniem dotychczasowych treści chrześcijaństwa do zupełnie innych, zgoła niechrześcijańskich celów. Znacząco przyspiesza u niego proces dechrystianizacji chrześcijaństwa.

Czy ów ideał, prawzór jest osiągalny? Wedle Kanta nie jest on osiągalny, ale można się do niego zbliżyć. Wprowadza pojęcie „usposobienia jako ciągłego rozwoju od ułomnego dobra do czegoś lepszego i tak aż w nieskończoność”¹⁴. Moralne usposobienie czy nastawienie¹⁵ względem ideału, wyznaczone zostaje określeniami „do” i „od”. Gdy jednostka w swoich czynach zbliża się do ideału, zyskuje coraz większą moralną dobroć, gdy się od niego oddala, staje się coraz bardziej moralnie zła. Abstrahując od dogmatycznie pojętego „nieba” i „piekła”, można powiedzieć już w czysto świeckich kategoriach: człowiek zasługuje na usprawiedliwienie bądź na potępienie. Usprawiedliwienie jest ciągłym dochodzeniem do ideału, potępienie (wina) odchodzeniem od niego.¹⁶ Oba te ruchy „do” i „od” zachodzą z symetryczną jednaką trudnością (czy łatwością) i nic nie wskazuje na to, by po stronie „od” mieściło się również „radikalne zło”, owa wrodzona skłonność do zła. Owszem, tę ostatnią Kant nazywa grzechem pierwotnym i traktuje jako „wrodzoną skłonność do wykroczeń”¹⁷, lecz w dziwny sposób nie widzi w niej moralnej skazy praktycznego rozumu. Kant był protestantem i zapewne doskonale znał konfesyjne teksty luteranizmu, w tym także *Formułę Zgody*¹⁸, gdzie napisano m.in., że ta skaza to „całkowite pozbanienie, brak i utrata otrzymanej w raju przyrodzonej sprawiedliwości, czyli

¹² I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 128.

¹³ Tamże, s. 129.

¹⁴ Tamże, s. 92.

¹⁵ W oryg. *Gesinnung* – usposobienie, ale także: nastawienie, postawa, stanowisko, ukierunkowanie.

¹⁶ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 97-103.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ *Formula Concordiae* (wyd. pol.: *Formuła Zgody* (z 1577 roku), tłum. bp J. Pośpiech, Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, Bielsko-Biała 1999, s. 89-90). *Formula Concordiae* to ostatni tekst konfesyjny, został napisany po śmierci Lutera (1546) przez wielu teologów

obrazu Bożego, według którego człowiek został na początku stworzony w prawdzie, świętości i sprawiedliwości.” Skaza ta to „utrata i brak wszystkich dobrych właściwości w rzeczach duchowych, odnoszących się do Boga”, jest to „zepsucie całej natury i wszystkich sił, zwłaszcza najwyższych i najważniejszych zdolności duszy w umyśle, r o z u m i e (podkr. moje – A. Sz.), sercu i woli”.¹⁹ Teologowie luterkańscy zepsucie natury ludzkiej rozciągali także na rozum. Jego osłabienie miało być znaczne, ponieważ skutkiem grzechu pierworodnego „obraz Boży” uległ w człowieku całkowitemu zatarciu. Zatem wewnętrzne poznanie prawa, prawzoru, doskonałej ludzkiej natury stoi pod znakiem zapytania. Czy Kant musiał przyjmować tę pesymistyczną wykładnię opowieści biblijnej? Nie musiał, mógł przyjąć optymistyczną hipotezę „dobrego dzikusa” Jana Jakuba Rousseau. W tej hipotezie nie było mowy o pierwotnym zlu, które obciążało naturę ludzką. Wszelkie zniekształcenia tej natury miały się pojawić później wraz z własnością prywatną i organizacją społeczną. Optymistyczna wizja zawarta w hipotezie „dobrego dzikusa” radykalnie przeciwstawiała się luterkańskiemu pesymizmowi i stanowiła prawdziwą alternatywę dla chrześcijańskiej wizji człowieka. Była ona wizją prometejską, w której człowiek miał wystarczyć samemu sobie, wyzwalając się zarazem od wszelkiej podejrzanej „pomocy” ze strony nadprzyrodzonych sił. Kant, odchodząc od kościelnego chrześcijaństwa, nie zdecydował się na akceptację tej wizji. Nie chciał radykalnie odciąć się od Księgi Rodzaju i przyjmować pozycji niezależnego francuskiego wolnomyśliciela. Wolął przerabiać chrześcijańskie dogmaty (podobnie jak później Hegel) wedle swojego uznania, ale tak, by nie narazić się na zarzut ateizmu, który w ówczesnych Prusach mógł go pozbawić katedry w Królewcu.²⁰ Ale czyniąc tak, to znaczy, odwołując się do Biblii i do praktyk luterkańskiego Kościoła, był jednym z tych filozofów, którzy pod koniec XVIII i na początku XIX wieku skutecznie przyczynili się do zmiany istoty chrześcijaństwa, a zarazem do wytworzenia jego groźnej karykatury, która miała się stać budulcem dla XX-wiecznych totalitaryzmów.

ANTONI SZWED, dr filozofii, tłumacz i komentator pism Sørensa Kierkegaarda (przełożył m.in. *Pojęcie lęku, Dziennik (wybór)* oraz *Wprawki do chrześcijaństwa*). Opublikował: *Między wolnością a prawdą egzystencji* (Kęty 1999).

luterkańskich w celu zapobieżenia podziałom w nowym Kościele protestanckim i celem sformułowania prawdziwej nauki. Sformułowania dogmatyczne tam zawarte w latach 1577-78 zostały w Niemczech zatwierdzone i podpisane przez ok. osiem tysięcy duchownych i znaczących osób świeckich. Po długich sporach i dyskusjach *Formuła Concordiae* ukazała się w ostatecznej formie (w przekładzie łacińskim) w 1598 r.

¹⁹ *Formula Concordiae*, II, *Solida Declaratio* 1, 9-11.

²⁰ Taka sankcja spadła wcześniej na Wolffa, który z powodu oskarżenia o ateizm został pozbawiony katedry w Halle.

JOANNA MIKOŁAJCZYK

WYBRANE ASPEKTY NIEMIECKIEJ PSYCHOLOGII PASTORALNEJ W KONCEPCJI MICHAELA KLESSMANNA

Michael Klessmann, *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*,
Neukirchen 2004 – 3. Auflage 2006, s. 702

Stany zniechęcenia, przygnębienia, rezygnacji, a nawet depresji nie są obce nikomu z nas. Problem rodzi się w chwili próby ich przezwyciężenia lub nieradzenia sobie z nimi. Z pomocą przychodzą psychologowie świeccy, a także – mimo iż współczesny świat wydaje się pomniejszać jego rolę – poradnictwo duszpasterskie, które wydaje się być bardzo ważne i pomocne w rozwiązywaniu problemów ludzkiego *ego*. Doświadczenia z zakresu duszpasterstwa posiadają swoistą specyfikę, odsyłają do podstawowych pytań i antropologicznych problemów, pozostając przy tym niepowtarzalnym doświadczeniem obcowania z drugim człowiekiem na płaszczyźnie dialogicznej. Z tego też względu wymagają one twórczego podejścia z psychologicznego punktu widzenia.

Tak rozumianą problematyką zajmuje się psychologia pastoralna, badająca procesy komunikacji i dialogu w obszarze Kościoła i religii. Refleksja nad pracą duszpasterską, w ramach psychologii pastoralnej, ma miejsce, co oczywiste, głównie w seminariach duchownych w ramach wykładów z teologii pastoralnej, której zadaniem jest kształcenie i przygotowanie alumnów do przyszłej pracy ka-

ptańskiej w Kościele. Psychologia pastoralna jest tą dziedziną nauki, która rozpatruje problemy osobowościowe w aspekcie moralno-religijnym, a jej źródła należy szukać głównie na teologicznym gruncie niemieckim. Powstała bowiem i rozwinęła się w kręgach teologów protestanckich, aby dopiero nieco później zainteresować katolickie kręgi pastoralne. Nie można zatem mówić o psychologii pastoralnej, nie odwołując się do bibliografii niemieckojęzycznej.

* * *

Polski czytelnik otrzymuje profesjonalny niemieckojęzyczny podręcznik psychologii pastoralnej autorstwa znanego niemieckiego profesora i pioniera teologii praktycznej – dr Michaela Klessmanna. Omawiany podręcznik zawiera obszerną, aczkolwiek systematycznie opracowaną wiedzę na temat psychologii pastoralnej i związanej z nią duszpasterstwa.

Autor omawianej publikacji – wieloletni przewodniczący Niemieckiego Towarzystwa Teologicznego Psychologii Pastoralnej – w obszarze swych zainteresowań jako zasadniczy punkt swych dociekań stawia duszpasterstwo i psychologię pastoralną. Nieobca jest mu przy tym terapia Gestalt, której metody poznał w trakcie szkolenia przy Instytucie Gestalttherapie w Würzburgu, a także podczas studiów na Uniwersytecie w Santa Barbara w USA. Rozważania Klessmanna prowadzone są na różnych poziomach: teologicznym, psychologicznym, a także antropologicznym, potwierdzone profesorskim autorytetem (w 1998 r. otrzymał tytuł profesora Teologii Praktycznej w Wyższej Kościelnej Szkole Wuppertal). Wśród jego licznych publikacji na uwagę zasługuje m.in. *Handbuch der Krankenhausseelsorge* (Göttingen 1996) jako podręcznik duszpasterskiej pomocy w cierpieniu, a także *Ärger und Aggression in der Kirche* (Göttingen 1992) traktujący o zjawisku złości i agresji w Kościele.

Licząca 702 strony książka Klessmanna pt. *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch* jest próbą rozpoznania i opisu procesów psychologicznych zachodzących w duszpasterstwie, zaś cele tejże publikacji, jak zauważa sam autor, są przede wszystkim poznawcze. Omawiany podręcznik psychologii pastoralnej składa się z szesnastu rozdziałów, lecz nie sposób dokonać wnikliwego omówienia poszczególnych jego elementów, dlatego też należy zwrócić szczególną uwagę na kilka zasadniczych punktów rozprawy, oddających jej istotę.

Michael Klessmann zawarł w swej książce podstawowe wiadomości na temat definicji i genezy aktualnej psychologii pastoralnej, nie zapominając przy tym o jej psychologicznych uwarunkowaniach. Autor *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch* w przejrzysty sposób przeprowadza czytelnika od ogólnych informacji na temat rozumienia psychologii pastoralnej do społecznego kontekstu jako horyzontu komunikacji, która jest niezbędnym elementem w tej dziedzinie nauki.

W dalszej części podręcznika spotykamy wyjaśnienie problemu religii, pojawiają się przy tym takie hasła, jak: religia jako iluzja, religia i indywidualizacja, religia i ufność, religia i narcyzm, modlitwa jako wychowanie pragnień i życzeń.

Ponieważ psychologia pastoralna z założenia zajmuje się interpersonalnymi relacjami między osobą działającą duszpastersko a osobami z danego kręgu duszpasterskiego, dlatego też czymś bardzo ważnym jest poznanie antropologicznych i psychologicznych źródeł myślenia o człowieku i jego osobowości. Klessmann czyni to w czwartym rozdziale, w którym stawia zasadnicze pytanie: kim jest człowiek? – zaś odpowiedź daje, odwołując się do modeli człowieka z perspektywy psychologicznej. Autor przedstawia tu trzy teorie osobowości: psychoanalityczną, behawiorystyczną i humanistyczną. Nie opowiada się za którąś z opisywanych teorii, twierdząc, iż każda z nich we właściwy sobie sposób przyczynia się do lepszego zrozumienia człowieka i jego osobowości.

Kolejnym punktem rozważań Klessmanna jest problem Kościoła, rozumianego zarówno jako instytucja, jak i wspólnota. Nie brak tu także krytycznego spojrzenia autora na pojawiające się w obrębie Kościoła konflikty.

Służba Bogu to następny ważny temat, na którym zatrzymuje się Autor. Rozpatruje go z antropologicznej perspektywy, odwołując się także do teorii komunikacji.

Dość ciekawie został ujęty także problem kazania, które przeciętnemu człowiekowi wydaje się rzeczą dość prostą i standardową. Nic bardziej złudnego, co wydaje się podkreślać Autor, omawiając kazanie jako związek wydarzający się między mówiącym a słuchającym, jako podstawowa komunikacja, tłumaczenie życia, i co najważniejsze, jako proces uczenia.

Jednakże zasadniczym punktem rozważań autora jest duszpasterstwo. Klessmann czyni tu odwołania do modeli komunikacji personalnej, przywołując niewerbalne metody porozumiewania się, mówiąc także o terapii rozmową jako zasadniczym sposobie psychoterapii.

Wśród licznych problemów omawianych przez Autora na uwagę zasługują także rozważania na temat dynamiki grupowej. Autor przeprowadza tu wnikliwą analizę pojęcia grupy, jej celów oraz procesów i kierownictwa duchowego. Skupia on swoją uwagę na tych elementach, które pomagają zrozumieć i ocenić zjawisko grup w Kościele. Omawia przy tym charakterystyczne cechy i rodzaje małych grup, wewnętrzną dynamikę grupy oraz jej deformacje. Wśród zasadniczych metod wymienia bibliodramę i prowadzenie dialogu ze szczególnym ich uwzględnieniem w duszpasterstwie klinicznym.

Wśród tak bogatej palety problemowej na szczególną uwagę zasługują trzy zasadnicze rozdziały. Pierwszy, trzeci oraz trzynasty.

W rozdziale pierwszym Autor podaje zasadniczą definicję psychologii pastoralnej oraz ukazuje różne możliwości jej ujmowania. Już w pierwszym akapicie czytamy: „Psychologia pastoralna jako podstawowy wymiar teologii praktycznej poszukuje procesów komunikacji w obrębie religii i Kościoła (...) Psychologia pastoralna pyta następnie (...) z psychologicznej perspektywy (...) których warunków potrzebuje ta komunikacja (...)” (s. 17). Ważne jest tu zatem wyraźne podkreślenie funkcji religii jako komunikacji. W celu lepszego zrozumienia tego

problemu, Klessmann definiuje religię jako „system wiary, symboli, historii, mitów i rytuałów, dających odniesienie do całości życia jako czegoś ważnego, świętego” (s. 17). Widać tu jednocześnie wyraźne zaakcentowanie dwóch problemów: komunikacji w religii oraz religii jako komunikacji. Należy przy tym także pamiętać o podstawowym rozróżnieniu, na które zwraca uwagę Autor, mianowicie: „należy odróżnić religię i wiarę, lecz nie należy ich rozdzielać” (s. 18). Problem komunikacji wydaje się także ważny w kontekście ewangelii i należy go analizować właśnie z kościelnego punktu widzenia, o czym przypomina Klessmann, powołując się na Ernsta Lange (zob. s. 19). Ponadto, zdaniem Autora, psychologia pastoralna stanowi dość młody dział psychologii i jako podstawowy wymiar teologii praktycznej (rozumianej jako wiedza naukowa) bada procesy psychologiczne, które zachodzą w sytuacjach duszpasterskich. Powinna ona być przy tym postrzegana jako psychologia, a nie jako teologia.

Znaczne poszerzenie wiedzy na temat psychologii pastoralnej znajdzie czytelnik w rozdziale trzecim pt. *Początki i rozwój współczesnej psychologii pastoralnej* (zob. s. 89), gdzie Klessmann powołuje się na jej biblijne początki, co może wydać się zabiegiem trochę niezrozumiałym. Pojawia się tu problem komunikacji biblijnej, a jak wiadomo komunikacja to podstawowy wymiar badań psychologii pastoralnej. Historia biblijna, jak zauważa Autor, pokazuje liczne przykłady komunikacji, zarówno tej czysto międzyludzkiej, międzyosobowej (Adam i Ewa, Dawid i Jonatan), jak i specyficznej komunikacji między człowiekiem a jego uczuciami, stanami emocjonalnymi (np. Jezus i Jego strach) (zob. s. 89). W rozdziale tym pojawia się także tajemnicze pojęcie, o którym mówi Klessmann, mianowicie hebrajskie słowo „nefesch”. Dla przeciętnego czytelnika słowo to wzbudza swoistego rodzaju trudność w jego zrozumieniu, lecz w najprostszym sposobie może być ono utożsamione z duszą (utożsamienia tego dokonał już Luter). Jak zauważa Klessmann, „nefesch” oznacza pewnego rodzaju żywość (zob. s. 90). Dusza jest tu rozumiana jako źródło ludzkich odczuć, pragnień, myśli i trosk. Jest to jednocześnie jedno z zasadniczych pojęć psychologii pastoralnej. W rozdziale tym można także przeczytać o prekursorach w kwestii pastoralnej psychologii, którymi są Paul Drews oraz Otto Baumgarten.

Najciekawszym punktem rozważań Klessmanna wydaje się być rozdział trzynasty, dość interesująco zatytułowany *Zawód pastor/pastorka* (s. 538). Wyda się to na wskroś aktualny problem zwłaszcza w Niemczech i USA, gdzie zawód pastora i pastorki jest traktowany na tym samym poziomie. W rozważaniach Autora uderza prowokacyjne stwierdzenie „zawód”, wskazujące jakoby funkcja ta była sprawowana w celach utylitarystycznych. Klessmann powołuje się tu na teorię G. Lammermanna, który twierdzi, że pastor/pastorka reprezentują pewną instytucję. Wcześniej zauważalna była tendencja, gdzie urząd pociągał za sobą osobę, zaś w dzisiejszych czasach to osoba musi nieustannie wierzytelnie i przekonująco reprezentować urząd (s. 538). Ważnym problemem, nad którym zatrzymuje się Klessmann, jest poczucie tożsamości w urzędzie księdza, a także problem motywacji, kierujących osobę w wyborze drogi życio-

wej, jaką jest bycie duchownym. Bardzo ważne są uwarunkowania osobowościowe, pewne osobiste kompetencje oraz niezbędne warunki, które muszą być spełnione przez osobę pastora/pastorki, gdyż nie każdy posiada właściwe uwarunkowania do pracy duszpasterskiej. Wśród licznych koniecznych cech osoba taka, zdaniem Autora, powinna wykazywać tendencje do pracy związkowej, umiejętność międzyludzkiej komunikacji oraz komunikowania treści ewangelii. Pastor i pastorka są zmuszeni do nieustannego stawiania się coraz bardziej autentycznymi, nie tracąc przy tym inspiracji (s. 539). Takie cechy, jak taktowność, szacunek dla drugiego człowieka, współczucie, empatia są zarazem niezbędnymi cechami osobowościowymi do tego typu pracy. Oczywistym jest także fakt, że podstawą pracy duszpasterskiej jest dialog z drugim człowiekiem i tylko dzięki niemu duchowe kierownictwo może być duchową drogą przemierzoną z drugim człowiekiem.

* * *

Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, mimo dość hermetycznego naukowego języka z pogranicza teologii i psychologii, czytana w oryginalnej niemieckiej wersji, może się okazać wartościowa z praktycznego punktu widzenia, zwłaszcza dla studentów teologii i duszpasterzy, jak i tych, którzy zamierzają zajmować się działalnością duszpasterską. Wykładowcy teologii znajdą w niej treści bez wątpienia przydatne w pracy dydaktycznej. Omawiana publikacja stanowi dobry metodologicznie podręcznik naukowy, dający nowe, aktualne spojrzenie na problemy współczesnego, zwłaszcza niemieckiego duszpasterstwa. Książka ta, niestety, jak dotąd dostępna tylko w wersji niemieckojęzycznej, jednocześnie wyjaśnia niektóre pojęcia z zakresu praktycznej teologii oraz systematyzuje zróżnicowane problemy psychologiczne wpisane w ludzkie doświadczenia religijno-moralne. Ze względu na bogatą treść jest to publikacja niezwykle interesująca zwłaszcza w aspekcie antropologicznym i w sposób oczywisty powinna być promowana zwłaszcza w środowisku psychologów, co przyczyniłoby się do ponownego rozkwitu tej poniekąd zaniedbanej dziedziny psychologii. Prezentowana pozycja prowokuje zarazem do indywidualnego przemyślenia naszego stosunku do duszpasterzy i ich trudnej pracy.

JOANNA MIKOŁAJCZYK, doktorantka w Katedrze Psychologii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie. Zajmuje się problematyką tanatopsychologiczną i hospicyjną, a także wybranymi problemami psychologii religii.

JANUSZ MAJ

PAULA RICOEURA GŁOS SUMIENIA

Grażyna Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000

Książka Grażyny Lubowickiej, mimo że została wydana sześć lat temu i stanowi owoce badań autorki prowadzonych w drugiej połowie lat 90., staje się aktualna dopiero teraz. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Jeden związany jest z dziełem Paula Ricoeura, *O sobie samym jako innym*, które było dla Autorki główną inspiracją, a które zostało przełożone na język polski dopiero w 2003 roku i wznowione w 2005 – w roku śmierci Paula Ricoeura, jako swoisty hołd ku czci myśliciela. Wcześniej – czyli do czasu przekładu tej pracy – książka Grażyny Lubowickiej była swego rodzaju fenomenem, bowiem odnosiła się w swej zasadniczej warstwie do dzieła filozoficznego, którego jeszcze na rynku polskim nie było. Nie mamy tu wszakże do czynienia ze słabością niejako „osamotnionej książki”, funkcjonującej poza tekstem źródłowym, do którego się odnosiła. Wartość tej książki zawiera się bowiem w niej samej. Dlaczego?

Książka Grażyny Lubowickiej ukazuje znaczenie filozofii Paula Ricoeura dla współczesnej filozofii podmiotowości. Ricoeur w pracy *O sobie samym jako innym* podejmuje typowy problem dla filozofii francuskiej lat 80. i początku 90., czyli nieobecność filozofii podmiotu w myśli współczesnej w wyniku krytyki strukturalizmu i dekonstrukcji. Ricoeur pragnie wzbogacić i zarazem obronić myślenie filozoficzne, podejmując możliwość odbudowy – a nie dążenie do rozbicia i rozproszenia – podmiotu, odnowy – a nie całkowitej krytyki i odrzucenia – ontologii, a także wprowadzając idee inności, sobości (Jaźni), poświadczenia,

sumienia, intersubiektywności w kontekście podmiotowości. Najważniejszą wartością filozofii Ricoeura, na którą właśnie wskazuje Autorka i która stanowi główny przedmiot analiz w jej książce, jest dostrzeżenie i postawienie pewnego problemu, który stał się istotny dopiero dzisiaj, pytania o możliwość i sposób odnowienia idei podmiotu, problemu, który uaktualnia się właśnie dzisiaj jako powszechnie dyskutowany. Jest aktualny i dyskutowany, mimo że samego Paula Ricoeura nie ma już wśród nas. *O sobie samym jako innym* nie była ostatnią książką Ricoeura, ale przez niego samego uważana była za najważniejszą. Twórczość Ricoeura stała się już zamknięta, dzięki tej książce jego głos przemawia do nas dzisiaj poza nim samym.

Tą wartością, którą przede wszystkim eksponuje w swoich rozważaniach Grażyna Lubowicka, jest, obok odnowienia idei podmiotu i jego rekonstrukcji, również nowe ujęcie fenomenologii oraz przekroczenie ontologii Heideggera w kierunku etyki, ale bez radykalnego zerwania z tą pierwszą, czyli poza tak radykalnym wyjściem poza ontologię, jak proponował Emmanuel Lévinas. Heidegger, Lévinas i Kant to dla Ricoeura najważniejsi filozofowie dla scharakteryzowania horyzontu jego fenomenologii i hermeneutyki Jaźni (sobości). Ricoeur dąży do czegoś innego niż Heidegger, pozostający, jego zdaniem, w obrębie ontologii fundamentalnej jako filozofii pierwszej, w której znika problem etyki. Dąży też do czegoś innego niż Lévinas, dla którego z kolei to właśnie etyka pozostaje filozofią pierwszą, ale wykracza ona poza ontologię, czyli poza totalność myślenia autonomicznego *Cogito*. Zdaniem Ricoeura przekroczenie ontologii nie musi być zarazem jej całkowitą negacją. Książka Grażyny Lubowickiej ogniskuje się właśnie wokół relacji myśli Ricoeura do propozycji Heideggera i Lévinasa i na tym obszarze oraz w tych odniesieniach wydobywa jej główny problem, ideę podmiotowości, poprzez sumienie jako poświadczenie, co również służy jej do ukazania fenomenologii poza-intencjonalnej (fenomenologii afektywności oraz na tej podstawie samorozumienia sumienia jako poświadczenia).

Nie jest zatem książka Grażyny Lubowickiej książką typową, a więc streszczającą i komentującą myśl Ricoeura, napisaną zgodnie z uświęconym rytuałem, choć pozostaje ona studium jego filozofii. Książka ta jest pewną formą świadectwa, opowiadania, nie dając się zamknąć w sztywnych ramach, które mogłyby ją gdzieś zaszkladkować. W zasadzie najważniejszym przedmiotem namysłu Autorki jest *Przedmowa* tekstu Ricoeura oraz X rozdział tej książki, zatytułowany *Ku jakiej ontologii?*, których treść, jej zdaniem, najgłębiej wyraża całość dzieła *O sobie samym jako innym*, ale już w ontologicznym i fenomenologicznym horyzoncie sumienia jako poświadczenia, potwierdzającym konstytuowanie podmiotowości przez inność. W zasadzie można przyjąć, że książka Grażyny Lubowickiej jest rozwinięciem i interpretacją tych kilku zdań zawartych w X rozdziale *O sobie samym jako innym*: „Znamiennemu dla filozofii Heideggera sprowadzaniu bycia dłużnym do niezwykłości/obcości związanej z faktycznością bycia w świecie Lévinas przeciwstawia symetryczne sprowadzenie inności sumienia do zewnętrżności drugiego człowieka, objawionej w jego twa-

rzy. W tym sensie nie ma u Lévinasa innego rodzaju inności niż ta zewnętrżność. Modelem wszelkiej inności jest inny człowiek. Alternatywie: albo niezwykłość/obcość wedle Heideggera, albo zewnętrżność wedle Lévinasa będą przeciwstawiał z uporem oryginalność i pierwotność tego, co – jak mi się wydaje – stanowi trzeci rodzaj inności, mianowicie bycie-pod-wpływem-nakazu jako strukturę bycia sobą.¹ Oryginalnością Ricoeura w przeciwieństwie do Heideggera, czy jeszcze bardziej Lévinasa, jest podjęcie tej samej co oni próby, ale z zachowaniem idei podmiotu, *Cogito*, chociaż poza jego nowożytną autonomią.

Grażyna Lubowicka, jak wskazuje drugi człon tytułu jej książki, podejmuje „ideę podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura”. Podmiotowość, sumienie, poświadczenie to główne kategorie, na które zwraca uwagę Autorka, kategorie fenomenologiczne, ontologiczne i etyczne zarazem. Podstawową ideą Ricoeura jest obrona podmiotowości rozumianej jako sobość (nie-Ja albo Ja jako inny), bowiem nie jest ona skierowana na przedmiot. Ale jednocześnie Ricoeur zachowuje idee tożsamości i refleksji, przekształcając je. Podmiotowość u Ricoeura to *Cogito* zranione, bo w pewnym sensie zależne od inności. Jednak ta podmiotowość zachowuje strukturę refleksyjną, zwrot ku sobie, rozumienie siebie, chociaż poza refleksją bezpośrednią. Poświadczenie w swym pełnym kształcie ma wymiar epistemiczny i zachowuje pewną relację do prawdy, stanowi rodzaj wiedzy i zarazem odmianę doświadczenia (choć stanowi tylko rodzaj przekonania, zawierzenia i zaufania, poza wiedzą tematyczną i pojęciową). U Ricoeura, co Grażyna Lubowicka podkreśla najbardziej, jedynie tak rozumiane poświadczenie może być rozumieniem siebie, stanowić gwarancję podmiotowości jako sobości i dopiero ewentualnie wtórnie, poprzez drogę okrężną, poprzez refleksję, może stać się ono wyrażalną i stematyzowaną wiedzą. Filozofia Ricoeura jest bowiem hermeneutyką, określa sposoby pośredniego odczytania i rozumienia podmiotu wyrażającego się w działaniu. Natomiast sama inność i jej znaczenie dla podmiotowości, czy dokładniej, dla jej tożsamości, jest określona poprzez doświadczenie pasywności, lub dokładniej, pasywności sobości nieodłączne od poświadczenia i wpisana w kategorię inności sumienia. Kluczem Autorki do interpretacji idei podmiotowości u Ricoeura, do rekonstrukcji jego *Cogito* zranionego, jest właśnie kategoria sumienia rozumianego jako głos przychodzącego z zewnątrz, co sprawia, że *Cogito* zranione nie jest źródłem własnego bycia-sobą, ale jest nim jednocześnie inny.²

Jak zatem należy rozumieć *Cogito* zranione poprzez ideę sumienia jako poświadczenia? *Cogito* zranione to podmiot moralny, podmiot odpowiedzialności

¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. 590. Autorka tłumaczy wyrażenie Ricoeura „être-enjoint” jako „bycie-związany-nakazem”.

² Ricoeur używa w *O sobie samym jako innym* wyrażenia „*Cogito brisé*”, które B. Chelstowski tłumaczy jako „*Cogito pęknięte*”, „rozbite”, Grażyna Lubowicka odwołuje się, w zgodzie zresztą z najgłębszymi intencjami Ricoeura, do obecnego w wielu innych jego tekstach określenia „*Cogito blessé*”, a więc „*Cogito zranione*”.

moralnej i jako taki nie jest on autonomiczny i samotny, a więc odniesiony do czegoś poza nim, co pozwala go ustanowić poza nowożytnymi założeniami relacji podmiotowo-przedmiotowej. Nie jest to zatem, jak podkreśla Grażyna Lubowicka, *Cogito* wyniesione do rangi pierwszego fundamentu, nie jest to również *Cogito* rozproszone i upokorzone (Nietzsche). Jest to *Cogito* zranione, a więc wyzbyte złudzeń, *Cogito*, które przyjęło krytykę, ale które nie uległo jednak dekonstrukcji,³ zachowując możliwość ustanowienia samego siebie przez inność. *Cogito* ustanawia się nie samo przez siebie, ale w relacji do innego, jednak również może siebie samego zrozumieć poprzez refleksję, którą stanowi z jednej strony poświadczenie, a z drugiej strony wielość dróg pośrednich i okrężnych opisywanych w pozostałych dziewięciu rozdziałach *O sobie samym jako innym*. Ricoeur pozostawia zatem, chociaż przekształconą, ideę refleksji określanej poprzez sposób konstytuowania tożsamości podmiotu, tożsamości *ipse*.

W takim kontekście myślenia i rekonstrukcji *Cogito* ważne się staje postawienie pytania o podmiot ustanowiony przez Kartezjusza oraz o jego interpretację. Odpowiadając na to pytanie, Autorka nawiązuje najpierw do Kartezjusza, dla którego słowo „podmiot” (*res cogitans*) określony jest w *Pierwszej Medytacji* jako „rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”. Następnie Autorka odnosi się do rozumienia podmiotu przez Husserla z *Badania logicznych*, gdzie staje się on podstawą świadomości intencjonalnej. Autorka podkreśla, że podmiot można scharakteryzować również na płaszczyźnie filozofii współczesnej, podejmując przeżycie, myślenie i refleksję, które po krytyce tradycji nowożytnej powinny być wykluczone, ale które w jej interpretacji i w jej rekonstrukcji podmiotowości poza autonomią okazują się niezbędne i od podmiotu nieodłączne, co podkreśla również Michel Henry, którego przywołuje Lubowicka: „Jedynie we mnie i dla mnie świat jawi się i jest mi dany.”⁴

Pomimo odmiennego rozłożenia akcentów sama idea podmiotowości nieodłączna jest od idei refleksji, zdolności do powrotu do samego siebie, rozumienia siebie, chociaż mogą one być różnie rozumiane. W kontekście Kartezjańskiego ujęcia *Cogito* trzeba podkreślić, że Autorka przywołuje w swej książce, choć w sposób pośredni, przełomowe interpretacje *Trzeciej Medytacji* Kartezjusza, dokonane przez Emmanuela Lévinasa i Jeana-Luca Mariona, które odwołują się do idei nieskończoności, obecnej już, zdaniem tych filozofów, u samego Kartezjusza i gruntującej *Cogito* przez coś, co wobec niego jest zewnętrzne. Jean-Luc Marion przywoływany jest we wszystkich tych miejscach, gdzie Autorka pokazuje, że idea podmiotowości obecna jest też u Heideggera, który, wraz z Lévinasem, jest dla koncepcji Ricoeura najbardziej istotny. Wszystko to

potwierdza zamysł Autorki ukazania możliwości rekonstrukcji i odnowienia podmiotowości w filozofii francuskiej oraz pokazanie w tym kontekście oryginalności propozycji Ricoeura. Sama zaś oryginalność propozycji Ricoeura jest przedstawiona właśnie poprzez porównanie jego koncepcji z rozwiązaniami dwóch filozofów: Heideggera i Lévinasa oraz ich sposobów rozumienia „sumienia jako poświadczenia”. Oni to razem tworzą horyzont oryginalności Ricoeura – „pomiędzy Heideggerem i Lévinasem”. Ukazanie sumienia jako poświadczenia u Heideggera i Lévinasa staje się głównym problemem dla konstytuowania *Cogito* zranionego. Zasadniczym aspektem sumienia jako poświadczenia jest głos sumienia (wezwanie), który bez udziału samego *Cogito* daje zawsze coś do zrozumienia. Głos sumienia w ujęciu Heideggera jest nieokreślony, bez żadnej treści, jest milczącym głosem pozbawionym i treści, i słów. Ale jest to głos bezwarunkowy, odkrywany jako poświadczenie przez właściwy mu moment pasywności. U Heideggera poświadczenie, będące wyrazem pasywności głosu sumienia, urzeczywistnia się w autonomii egzystencji będącej sposobem bycia *Dasein* jako bycia-ku-śmierci. Ów fenomen autentycznej egzystencji *Dasein* jest jednocześnie dla Heideggera śmiercią podmiotu autonomicznego. Natomiast fenomen pasywności sumienia, i odpowiadająca jej otwartość *Dasein*, nakierowany na rozumienie „czegoś, kogoś”, odkrywa źródłową formę sumienia (na płaszczyźnie zarówno filozoficznej, jak i religijnej) jako głosu. Heideggera głos sumienia „przemawia” przez *Dasein* i otwiera horyzont rozumienia *Dasein* jako siebie samego, wprowadzając je w autonomiczne bycie. Ale głos sumienia musi być usłyszany. Mowa, i jeszcze bardziej milczenie, jest formą odpowiedzi i jednocześnie rozumienia głosu sumienia nieodłącznej od rozumienia samego siebie. Skąd zatem przychodzi ten głos i jak może on być usłyszany, skoro u Heideggera zamknięta zostaje płaszczyzna głosu przychodzącego z wysokości, od innego? Ten głos jest głosem obcym, przemawiającym bez żadnego pouczenia moralnego i w tym sensie jest on milczeniem, ciszą. Przychodzi gdzieś z daleka, nic nie oznajmiając, przerywa codzienność przez gwałtowne wstrząśnięcie, popychając *Dasein* ku autentycznej egzystencji. Autorka w omawianej koncepcji sumienia jako poświadczenia u Heideggera zwraca uwagę na trzy kategorie: otwartość, pasywność, obojętność, przez które i dzięki którym może zostać przekroczony platoński model dialogu duszy z sobą samą. Głos sumienia jest, co prawda, głosem przychodzącym ode mnie samego, ale jest to głos, którego ja sam nie jestem autorem. Z tego punktu widzenia, choć Heidegger pozostaje w obrębie ontologii fundamentalnej, bez otwarcia wymiaru etyki jako filozofii pierwszej, choć nie ma otwarcia na głos innego, to jednak zwraca się on w stronę inności poprzez podkreślenie obcości, pasywności i otwarcia. Dlatego chociaż Heidegger odcina się od odwołań do tradycji religijnej, jest u niego obecne sumienie jako poświadczenie. Jest to głos – dar bez źródła albo źródłem jest samo bycie. Głos, wraz ze swoją treścią, poddany radykalnej formalizacji, czyli wyzbyty jakichkolwiek religijnych i etycznych treści zawierających się w pojęciach takich, jak: wina, dług, a włączonych w rozumienie „czys-

³ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 22.

⁴ G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000, s. 30.

tego" i „nieczystego" sumienia. W ten sposób u Heideggera może zostać wpisana w rozumienie *Dasein* idea podmiotowości poza nowożytną relacją podmiot-przedmiot. *Cogito* zranione, choć nie jest autorem swojej tożsamości, ukonstytuowane jest, zarówno u Heideggera, jak też u Ricoeura, w obrębie hermeneutyki sobości (jaźni) jako tożsamość *ipse* w relacji stawania się sobą przez inność. Idea podmiotu zranionego nieustająco towarzyszy rozważaniom Autorki we wszystkich jej analizach poświęconych myśli Ricoeura w jej dialogu z Heideggerem i Lévinasem. Ale przecież u Heideggera nie ma intersubiektywności, która zostaje świadomie przez niego odrzucona. Tutaj właśnie zaznacza się istotna różnica pomiędzy Heideggerem i Ricoeurem.

Kategoria sumienia jako poświadczenia u Heideggera, rozwijana przez Ricoeura, świadomie podjęta przez Grażynę Lubowicką, łączy poświadczenie z kategorią inności. Ricoeur, zachowując myśl Heideggera, chce ją zarazem przekształcić w kierunku etyki, poprzez wpisanie doń relacji intersubiektywnej, czyli w bliskim związku z filozofią Lévinasa. To dopiero w kontekście myśli Lévinasa wydobyta zostanie przez Ricoeura zasadnicza różnica między podmiotowością nowożytną i tą, jaką zaproponować może filozofia współczesna. Głos sumienia, jak pokazuje Lévinas, jest głosem przychodzącym od innego, sumienie jest odpowiedzią na ten głos, jest zarazem rozumieniem siebie w wezwaniu jako odpowiadającego na wezwanie głosu. Jestem wezwany przez drugiego, który jest inny ode mnie i którego wezwanie stanowi przez to dla mnie nakaz (przykazanie). Ten inny mówi, ten nakaz wyraża: jesteś odpowiedzialny. Nakaz i jego pasywność ma sens etyczny, gdy jego źródło jest zewnętrzne wobec podmiotu, a więc w innym. W koncepcji Lévinasa i Ricoeura sumienie i głos sumienia wychodzący od innego zyskuje wymiar moralny, bowiem poświadczenie odnosi się nie do mnie, ale do innego. Jego źródłem nie jest Ja, ale inny, jest więc poświadczeniem Ja w relacji do innego. Sumienie nie jest pojmowane tutaj tylko jako obcość, jak u Heideggera, głos sumienia nie jest nieokreślony, całkowicie pozbawiony treści, zachowuje wymiar moralny. Poświadczenie u Ricoeura staje się nakazem. *Cogito* zranione pojmowane jest jako podmiot odpowiedzialności moralnej. Ale Ricoeur nie zgadza się z Lévinasem, z jego radykalnym modelem inności jako nieredukowalnej zewnętrzności innego, wprowadzając, w odróżnieniu od Heideggera i Lévinasa, polisemię kategorii inności. Sumienie u Ricoeura nie jest redukowalne, jak u Lévinasa, do zewnętrzności innego. Ricoeur podtrzymuje odrębność sumienia jako nieredukowalnego do innego, pomimo pasywności jego głosu i nakazu. Wtedy nakaz odpowiedzialności będący odpowiedzią na tak ważne wezwanie Lévinasa: „Oto jestem”, uznany w jego wysokości, staje się moim własnym, a jednocześnie zostaje zachowany w nim wymiar pasywności. Odpowiedzialność staje się samo-odpowiedzialnością, a poświadczenie samo-poświadczeniem. Sumienie staje się poświadczeniem samego siebie, zachowując wymiar intersubiektywności, czyli moralności, tak jak jest to u Lévinasa, co gwarantuje inny, oraz samo-poświadczenia, tak jak jest to u Heideggera. *Cogito* zranione, jak to pokazuje Grażyna

Lubowicka, staje się podmiotem odpowiedzialności moralnej, zachowując wymiar podmiotowości odniesiony do idei inności. Zwieńczeniem namysłu Autorki nad rekonstrukcją podmiotowości we współczesnej filozofii jest ostatni rozdział jej książki, *Poświadczenie i afektywność*, w którym opracowuje ona fenomenologię przeżyć afektywnych, przez którą ostatecznie może być opisany wymiar pasywności poświadczenia.

W książce Grażyny Lubowickiej został tylko ledwie zaznaczony jeszcze jeden, według mnie, bardzo istotny, wymiar myśli Ricoeura, który wynika również z rozważań nad współczesnym rozumieniem podmiotowości, intersubiektywności, sumienia i poświadczenia, a mianowicie: wymiar dialogiczny. Zdaniem piszącego te słowa formy myślenia dialogicznego wnoszą oryginalne dopełnienie do problematyki współczesnego rozumienia podmiotowości, a szczególne znaczenie ma w tym kontekście filozofia Franza Rosenzweiga. Autorka jest świadoma obecności tych form dialogicznych w strukturze sumienia jako poświadczenia, z jej rozważań jasno można dostrzec, że właśnie struktura sumienia jest dialogiczna. To wymiar dialogiczny właściwy relacji intersubiektywnej wyraża asymetrię tej relacji i wprowadza do niej sens moralny. Właśnie w tym wymiarze dialogicznym figura inności i innego znajduje swoją ostateczną charakterystykę. Autorka pisze o tym asymetrycznym i zarazem moralnym charakterze relacji intersubiektywnej, kiedy, pogłębiając sens sumienia, odwołuje się, za Ricoeurem, do interpretacji filozofii moralnej Kanta. Autorka przypomina również, że Heidegger unikał bezpośredniego odwoływania się do relacji dialogicznej czy dialogiczności, uważając, że niosą one już w sobie pewne treści etyczne, które mogłyby przesłonić radykalną transcendencję ontologii fundamentalnej. Ale to, co najważniejsze jest dla rozumienia sumienia jako poświadczenia i co właśnie, moim zdaniem, wprowadza do myśli Ricoeura wymiar dialogiczny, to ujmowanie przez niego głosu sumienia jako nakazu, który tak naprawdę nie jest niczym innym, jak przykazaniem. W tym sensie można powiedzieć, że sumienie jest miejscem spotkania tożsamości i inności. Ricoeur przywołuje dwukrotnie samego Rosenzweiga właśnie wtedy, gdy mówi o rozumieniu nakazu jako przykazania: „Jestem wezwany do życia dobrego z innymi i dla innego w sprawiedliwych instytucjach: taki jest pierwszy nakaz. Ale zgodnie z przywołaną wyżej sugestią, zapożyczoną z Rosenzweiga *Gwiazdy zbawienia* (Księga druga), istnieje forma przykazania nie będąca jeszcze prawem: przykazanie to, jeśli już można użyć tego terminu, daje się słyszeć w tonacji Pieśni nad pieśniami, w błaganiu, które oblubieniec kieruje do oblubienicy »Ty kochaj mnie«.”⁵ Analizując sens tego, co nazywamy nakazem, gdy „poważanie innego jak siebie samego i poważanie siebie samego jak innego stają się fundamentalnie równoważne”, Ricoeur znowu odwołuje się, tym razem w przypisie, do dzieła Rosenzweiga: „Czy na tym polega sekret paradok-

⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, dz. cyt., s. 384-385.

salnego przykazania: »Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego«? Przykazanie to należałoby bardziej do etyki niż do moralności, gdybyśmy mogli, w ślad za Rosenzweigiem w *Gwieździe zbawienia*, uważać przykazanie »Kochaj mnie«, jakie miłujący kieruje do miłowanego w duchu Pieśni nad pieśniami, za uprzednie i wyższe od wszelkich praw.⁶ Ten sens przykazania jako sposób rozumienia bliźniego, według Rosenzweiga, stanowi ukryty wymiar dialogiczny myśli Ricoeura, wymiar będący podstawą jego rozumienia etyki. Wymiar, co do którego sam Ricoeur pozostaje niezwykle dyskretny, wymiar przesłonięty w samej jego książce milczeniem, ale przemożnie obecny. Ten wymiar właśnie poprzez ujęcie sumienia jako poświadczenia można dostrzec w książce Grażyny Lubowickiej. Stanowi on o dodatkowej wartości jej książki i wprowadza i książkę Ricoeura, i pracę Autorki do najbardziej aktualnych dyskusji na temat podmiotowości.

Książka Grażyny Lubowickiej odsłania istotne przemiany w filozofii współczesnej, obecność w niej kategorii Inności i dialogiczności. W samym rozumieniu podmiotowości dostrzega konieczność odrzucenia jej autonomii oraz wpisania jej w relację poznawczą. Dostrzega też problem etyki i szansę oparcia jej na przykazaniu, czyli uniwersalnym nakazie *a priori* pochodzącym z zewnątrz. Ricoeur wprowadza tę perspektywę w książce *O sobie samym jako innym* wydanej we Francji w roku 1990. Książka Grażyny Lubowickiej *Sumienie jako poświadczenie* wydana została w roku 2000, a więc 10 lat później. Jak można rozumieć sumienie jako poświadczenie z perspektywy roku 2007, już po zamknięciu drogi filozoficznej Ricoeura?

Założeniem *O sobie samym jako innym* jest polisemia kategorii Inności, co wydobywa Grażyna Lubowicka, pokazując brak ostatecznej odpowiedzi Ricoeura na pytanie o źródło Inności, która jest konstytutywna dla podmiotowości. Według Ricoeura Inność powinna pozostać nieokreślona, nienazwana. Polisemia kategorii Inności pozostawia w zawieszeniu odpowiedź, czy jest tym źródłem inny, czy Ja sam jako inny, czy też obcość bycia-w-świecie albo ciało własne. Późniejsza i ostatnia książka Ricoeura, *Parcours de la reconnaissance*, wydana w roku 2004, jest kontynuacją wątków zawartych w *O sobie samym jako innym*, a szczególnie idei sumienia jako poświadczenia, a więc również problemu Inności konstytutywnej dla podmiotowości. Centralne w tej książce uznanie jest odmianą poświadczenia samego siebie jako podmiotu odpowiedzialności moralnej. W kontekście rozumienia etycznego nakazu Ricoeur stawia pytanie o szansę etyki i możliwość praktycznego rozumienia nakazu, wpisania go do obszaru społecznego i politycznego. Relacja z Innością powinna zawierać dwa wymiary: asymetrię jako warunek uniwersalnego nakazu etycznego oraz wzajemność, a także powinna być relacją z bliźnim, ale też z wielością osób, z anonimowymi członkami wspólnoty. Warunkiem asymetrii odkrytej przez filozofię dialogu Franza Rosenzweiga i zradykalizowanej przez filozofię Em-

manuela Lévinasa jest absolutna zewnętrzność źródła moralnego nakazu. Ale zewnętrzność innego, doświadczenie jego twarzy, wiąże się z jego bezwzględną niepoznawalnością, niepojmowalnością i całkowitym wykluczeniem z wielości podzielanych sensów (Heideggerowskiego bycia-w-świecie). A tak wyodrębniona Inność, której odpowiednikiem jest pasywność bycia-związany-nakazem, prowadzi do rozdzielenia samej podmiotowości na Ja egoistyczne i Ja w relacji do Inności. Czy koniecznie więc trzeba sytuować w innym źródło moralnego nakazu czy też można umieścić je jednocześnie w sobie samym jako innym, w sumieniu, które Ricoeur rozumie jako Kantowską autonomię oraz pasywność imperatywu kategorycznego. Czy koniecznie trzeba pozostawać przy asymetrii bez wzajemności i wymiany, co nie pozwala na wpisanie nakazu w wymiar praktyczny wielości osób? Taka jest bowiem cena radykalizacji proponowanej przez Lévinasa. Zdaniem Ricoeura tylko wzajemność, wpisanie w wielość sensów poznawanego świata intersubiektywnego, a także samodzielność Ja są niezbędne dla wpisania nakazu moralnego w obszar praktyczny i polityczny.

To zatarcie źródła zewnętrznego nakazu urzeczywistnia się w podwójnym wymiarze uznania jako rozumienia siebie samego w relacji do innego i innych. To zatarcie źródła i odejście od radykalizacji Lévinasa staje się szansą dla filozofii dialogu i jej głównej idei, heteronomii podmiotu i moralnego przykazania, szansą na wpisanie jej do relacji intersubiektywnej będącej zarazem relacją praktyczną, polityczną i komunikacji, szansą staje się właśnie dialogiczna i praktyczna zarazem interpretacja sumienia jako poświadczenia.

JANUSZ MAJ, dr filozofii, pedagog. Przedmiotem jego zainteresowania jest filozofia dialogu, w szczególności myśl dialogiczna Franza Rosenzweiga oraz jej kontynuacja i rozwinięcie w filozofii Emmanuela Lévinasa, a także Jeana-Luca Mariona. Jego zamiarem jest odnowa myśli dialogicznej we współczesnej filozofii. Uczy etyki i filozofii w Autorskich Liceach Artystycznych we Wrocławiu.

⁶ Tamże, s. 321-322.

Ks. JAN DZIEDZIC

RELIGIA W EUROPIE DZISIAJ – RELIGION IN EUROPA HEUTE

Międzynarodowa Konferencja Naukowa z okazji 25-lecia partnerskiej współpracy między Katolickim Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Ruhry w Bochum a Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie

W roku 2007 przypada jubileusz 25-lecia współpracy między Papieską Akademią Teologiczną a Katolickim Wydziałem Teologicznym Ruhr-Universität w Bochum. Z tej racji w dniach od 10 do 11 maja odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa na temat: *Religia w Europie dzisiaj – Religion in Europa heute*. Obrady miały miejsce w Krakowie, w auli Wyższego Seminarium Duchownego, przy ul. Podzamcze 8.

W sposób bardzo uroczysty wszystkich gości i uczestników sympozjum przywitał ks. rektor PAT – prof. dr hab. Jan Maciej Dyduch. Wyjątkowymi gośćmi obecnymi na konferencji byli ks. dr Kardynał Stanisław Dziwisz, metropolita krakowski i wielki kanclerz PAT, oraz trzech profesorów z Bochum na czele z dziekanem tamtejszego Wydziału Teologicznego prof. dr. Joachimem Wiemeyerem. Mocnym akordem zabrzmiały słowa Rektora PAT skierowane do Gości z Niemiec: „Herzlich willkommen in Krakau!” Egzemplifikacją tych słów było wręczenie, wydanych przez PAT, okolicznościowych medali 25-lecia, które z wielkim wzruszeniem przyjęli od księdza kardynała Dziwisza profesorowie z Ruhr-Universität.

Tak uroczysty akt otwarcia stał się preludium do naukowej debaty o *Religii w Europie dzisiaj*. Ks. kardynał Dziwisz, cytując Adhortację Apostolską Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, nakreślił zagrożenia i pokazał nadzieje dla współczesnej Europy. Do niepokojących zjawisk zaliczył: indyferentyzm religijny, próbę narzucenia wizji człowieka bez Boga i bez Chrystusa, kryzys rodziny. Do wyraźnych symptomów budzących nadzieję należą: wzajemne otwieranie się narodów naszego kontynentu (szczególnie przyjęcie do Wspólnoty Europejskiej krajów z Europy Wschodniej, w tym również Polski), duch przebaczenia i pojednania, wzajemna solidarność, pomoc okazywana biednym i słabym. Źródłem nadziei dla Europy i dla całego świata jest Chrystus. To chrześcijaństwo – podkreślił ks. kardynał – połączyło i zharmonizowało w jedno istniejące już tradycje kulturowe, dając mocne podstawy dla rozwoju Europy.

Ks. prof. Wendelin Knoch, mówiąc na temat *Społecznych zadań chrześcijaństwa w stosunku do Europy w ujęciu Józefa Ratzingera*, podkreślił, że uznanie Boga jako Logosu i Miłości, jako jasnej podstawy wszelkiej rzeczywistości, jest najlepszym zabezpieczeniem ludzkiej godności. Wewnętrznym miernikiem dla wszelkiej polityki są wartości moralne, które nie zostały przez nas wymyślone, lecz odkryte, i są jednakowe dla wszystkich ludzi. Europy nie da się pomyśleć bez przykładania do niej miary zgodnej z chrześcijańskimi kryteriami wartości.

W swoim referacie: *Wkład Jana Pawła II w jednoczenie się Europy* – ks. prof. Stanisław Pamuła, cytując Papieża-Polaka, mówił: „Europa nie jest jedynie (...) rzeczywistością ekonomiczną. Jest przede wszystkim doświadczeniem ducha i kultury. Stąd też integracji europejskiej nie można rozpatrywać w oderwaniu (...) od dziedzictwa religijnego ludzi (...) Europa posiada fundamenty historyczne oraz zasoby duchowe i kulturalne konieczne do tego, aby zbudować model życia oparty na humanizmie (...)”

Spojrzenie na Europę nie byłoby pełne bez odniesienia do problemu Auschwitz. Przedstawiając trzy stanowiska w tej kwestii: Żydów – Niemców – Polaków, ks. prof. Łukasz Kamykowski zrelacjonował, powstały w oparciu o doświadczenie rzeczywistych rozmów, „trójkąt” dialogu.

W kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka dialog chrześcijańsko-muzułmański omówił ks. prof. Krzysztof Kościelniak. Przypomniał on m.in. słowa Jana Pawła II: „Kościół przyjmuje Powszechną Deklarację Praw Człowieka i jej fundamentalne stwierdzenie, że »uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie.«”

Na pytanie: *Jakiej religii potrzebuje tolerancyjna Europa?* – odpowiedział ks. prof. Stanisław Wszolek. Między tolerancją a religią – stwierdził – istnieje rodzaj sprzężenia zwrotnego. Nowożytny ideał tolerancji wymusza oczyszczanie przekonań religijnych, natomiast religia chroni tolerancję przed samozniszczeniem. „Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów, religia może oczyścić naukę z idola-trii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, świat, w którym obie mogą się rozwijać” (Jan Paweł II).

Obok dyskusji na temat religii i tolerancji toczy się dzisiaj debata dotycząca miejsca religii i etyki w polityce. Zdaniem prof. Aleksandra Bobko, który zastanawiał się nad religią w życiu publicznym, wnikliwa analiza filozofii Kanta – zwłaszcza jego argumentacji dotyczącej problemu zła – podważa ogólnie przyjęte twierdzenie o niezależności etyki i religii. Tym samym teza głosząca rozłączność porządku politycznego (moralnego) i religijnego, która od czasów oświecenia ma charakter twierdzenia powszechnie akceptowanego, nie znajduje dostatecznego uzasadnienia.

Prof. Joachim Wiemyer, poruszając problem religii i polityki w dzisiejszej Europie, w oparciu o takie dokumenty kościoła, jak: Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humane*, Dekret o apostołacie osób świeckich *Apostolicam actuositatem*, w kontekście aktualnych konfliktów religijno-politycznych, pokazał rolę kościoła w państwie demokratycznym.

Z kolei prof. Reinhard Göllner, jako pedagog, omówił, na przykładzie Niemiec, szanse wychowania w duchu „respektu wobec Boga”. Zaznaczył, powołując się na art. 7,3 Ustawy o Szkolnictwie w Niemczech, że państwowe nauczanie religii musi być rozumiane jako przywilej ucznia dla wprowadzenia go w kompleksowy świat religii.

O przeszkodach i szansach wartości motywacji religijnej we własnym i wspólnotowym życiu, w referacie o psychologicznych funkcjach religijności, powiedział ks. prof. Józef Makselon. Wśród szans otwarcia się na religie wyróżnił: preferencję funkcji poznawczych religijności, poszukiwanie autorytetów osobowych (Jan Paweł II, Benedykt XVI), przebudzenie młodego pokolenia w wielu krajach, atrakcyjność wspólnot religijnych.

Obok wygłaszanych referatów sympozjum obfitowało w wieloaspektową dyskusję, która koncentrowała się wokół problematyki religii w Europie. W dyskusji brali udział zarówno profesorowie, jak i studenci, których w sumie przez dwa dni obrad przybyło ok. 300.

Na zakończenie konferencji swoje przemówienia końcowe wygłosili dziekan Katolickiego Wydziału Teologicznego RUB, pan prof. Joachim Wiemyer, oraz dziekan Wydziału Teologicznego PAT, ks. prof. Jan Szczurek. Obaj podkreślili ogromną rolę współpracy, która przez 25 lat bardzo zbliżyła nasze uczelnie zarówno w kontaktach naukowych profesorów, jak i indywidualnych i grupowych spotkaniach studentów. Dziekani obu wydziałów nawiązali do referatu ks. dr. Józefa Morawy, który przedstawił historię współpracy między naszymi uczelniami, i jeszcze raz podkreślili znaczenie umowy o współpracy, która została podpisana 2 listopada 1982 roku przez Rektora Ruhr-Universität prof. dr. Knuta Ibsena, i rektora PAT, ks. prof. Mariana Jaworskiego. Dzięki temu aktowi mogło być zrealizowanych wiele twórczych idei na polu naukowym. Nie bez znaczenia są także relacje międzyludzkie, w oparciu o które buduje się wzajemne zaufanie i przyjaźń.

Ks. prof. Jan Dydźuch, rektor PAT, w czasie uroczystego obiadu podziękował naszym Gościom z Bochum za obecność i wyraził nadzieję, że nasza wspól-

praca zaowocuje dalszymi osiągnięciami naukowymi i przybliży jeszcze bardziej nasze uczelnie.

Po dwóch dniach wyczerpanej pracy nasi przyjaciele z Niemiec zostali zaproszeni na spływ Dunajcem. Było to dla nich nowe poznawczo-emocjonalne doświadczenie. Piękna pogoda sprawiła, że meandryczna, przeciskająca się między szczytami Pienin, rzeka wprawiła naszych gości w zachwyt. Trzeba było więc pojechać do Zakopanego, aby patrząc na szczyt Giewontu, podziękować za wszystko, mówiąc: *Sursum Corda*. Przedłużeniem tej wdzięczności była niedzielna procesja ku czci św. Stanisława i modlitwa o błogosławieństwo Boże na następne 25 lat.

Ks. JAN DZIEDZIC, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Psychologii Religii na Wydziale Filozoficznym PAT. Prowadzi zajęcia z psychologii ogólnej i psychologii religii. Ostatnio opublikował *Spór o eutanazję* (Kraków 2006).

MAGDALENA KOZAK

„W ŻYWIÓLE DYSKUSJI...”

Już po raz siódmy zebrali się na Dniach Tischnerowskich w Krakowie przyjaciele księdza Tischnera: jego uczniowie, studenci i kolejne już pokolenia zainteresowanych filozofią krakowskiego myśliciela. Temat przewodni tego rocznego spotkania zainspirowany był myślą społeczno-polityczną ks. Tischnera i obecną sytuacją w polskim Kościele, problemami, które wyłoniły się na pierwszy plan w mijającym roku. W środę 9 maja 2006 rozpoczęcie Dni zainaugurowała Msza Święta w intencji Księdza Profesora w kościele św. Anny, której przewodniczył bp Tadeusz Pieronek i w której brał udział chór Papiejskiej Akademii Teologicznej w Krakowie „Psalmodia”. Później rektor PWST prof. Jerzy Stuhr przywitał wszystkich przybyłych na przegląd filmów o Józefie Tischnerze i oddał prowadzenie wieczoru w ręce redaktora Znak – Wojciecha Bonowicza. Śledząc przygotowane materiały filmowe, wspominało postać ks. Tischnera trochę z uśmiechem na twarzy, trochę z nostalgią i zadumą nad jego życiem.

Drugi dzień rozpoczęto od uroczystości wręczenia Nagrody Miesięcznika i Wydawnictwa Znak im. Księdza Józefa Tischnera, ufundowanej przez Ergo Hestię, oraz stypendium im. ks. J. Tischnera przyznawanego przez Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. W tym roku nagrodami wyróżniono prof. Władysława Stróżewskiego za całokształt twórczości i życiowy dorobek na polu myślenia filozoficznego w żywole prawdy, dobra i piękna. Rafał Dutkiewicz, prezydent Wrocławia, został doceniony w kategorii „myślenia według wartości” za swoją książkę *Nowe Horyzonty*. Trzecim nagrodzonym, tym razem w kategorii „polski kształt dialogu”, został brat Moris Maurin, francuski zakonnik od lat mieszkający w Polsce, za działalność duszpasterską oraz książkę *Wierzę w Ko-*

ściół. Stypendium przyznano Stanisławowi Burdziejowi za pomysł zbadania tzw. „bożej luki”, czyli religii obywatelskiej w USA.

Po południu tego samego dnia widzowie mogli obejrzeć na scenie PWST spektakl w reżyserii Artura Więcka pt. *Kabaret filozoficzny, czyli wariacje tischnerowskie* z muzyką Jana Kantego Pawluśkiewicza w wykonaniu Moniki Babeckiej, Krzysztofa Globisza, Jerzego Treli oraz studentów PWST. Na zakończenie tego dnia organizatorzy zaproponowali Laboratorium Młodych pt. *Kryzys autorytetu?* przygotowane przez doktorów i doktorantów krakowskich uczelni: PAT, IMJT, UJ, AE. Na scenie im. Stanisława Wyspiańskiego, w odwołaniu do materiałów audiowizualnych przygotowanych przez Magdaleny Baran, pod przewodnictwem Dominiki Kozłowskiej, dyskutowano nad rolą i znaczeniem autorytetów we współczesnym świecie, próbowano rozróżnić znaczenie terminów: autorytet, idol, ekspert, mistrz, świadek. Jakie jest znaczenie autorytetów dla człowieka pojętego jako jednostka, a jakie dla całej wspólnoty? W jaki sposób autorytety oddziałują na społeczeństwo i kształtują pewne wzory godne naśladowania? Jaki jest związek między autorytetem a przyjętą przez człowieka hierarchią wartości? To tylko niektóre pytania, na które odpowiedzi szukali paneliści.

W piątek 11 maja czas przeznaczono przede wszystkim na debaty i dyskusje panelowe, do których zaproszono znane osobistości z życia społeczno-polityczno-kulturalnego. Pierwszy z paneli dyskusyjnych odbył się w Collegium Witkowskiego UJ, w Auli im. J. Tischnera, i poświęcony był tematowi *Kościół Tischnera*. Zaproszeni dyskutanci: Anna Karoń-Ostrowska, Jarosław Gowin, Dariusz Karłowicz i Karol Tarnowski, pod okiem prowadzącej Marii Piesko, próbowali zmierzyć się z wizją Kościoła zaproponowaną przez Tischnera. Na ile Tischner skutecznie diagnozował sytuację polskiego Kościoła? W jakiej mierze przewidział problemy, które dopiero miały się narodzić? Jak skuteczne metody pokonania kryzysów i rozwiązania dobre dla społeczności skupionej w Kościele proponował Tischner? Wreszcie: na ile Kościół, w którym działał i tworzył Tischner przed laty, jest podobny do tego dzisiaj – do Kościoła przechodzącego poważne problemy, zmagającego się przede wszystkim z kryzysem wiarygodności i zaufania? Co dzisiaj Tischner doradziłby wspólnocie ludzi wierzących przechodzących ciężkie próby? Z takimi pytaniami i problemami zmagali się zaproszeni goście.

Po południu z gościnnym wykładem pt. *Etyka pracy, etyka solidarności. Polska 1980 – Europa 2007* w ramach Colloquia Tischneriana wystąpił gość specjalny tegorocznych Dni Tischnerowskich: prof. Rocco Buttiglione, włoski polityk, prawnik i filozof, uznany za jednego z najlepszych znawców myśli Jana Pawła II. W swoim odczycie profesor sięgał do jednych z najważniejszych dla ludzi pojęć: solidarności oraz jedności i na tym tle rozważał wartość pracy. Ostatnim punktem programu w tym dniu była Jaskinia Filozofów, która w tym roku przebiegała pod hasłem: *Idea solidarności dzisiaj*. W Auditorium Maximum UJ dyskutowali ze sobą Mirosława Grabowska, Rocco Buttiglione, Karol Modzelewski, Zbigniew Stawrowski i Adam Workowski, a dyskusję prowadził Do-

brośław Kot. Odwołując się do licznych doświadczeń historycznych, wspomnień i własnych przeżyć, zaproszeni goście rozważali problem solidarności – przede wszystkim sumień i poglądów.

Za program ostatniego dnia tegorocznych Dni Tischnerowskich, czyli za sobotę 12 maja, odpowiedzialna była Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera. Najpierw odbyła się debata „Tygodnika Powszechnego” prowadzona przez red. Artura Sporniaka pt. *Ksiądz na manowcach. Kapłaństwo według Tischnera*, a po południu, na zakończenie programu, przygotowano Majówkę Szkół Tischnerowskich. W rytm góralskiej muzyki w wykonaniu górali z Łopusznej oraz w towarzystwie studentów i uczniów z ponad 30 szkół tischnerowskich z Polski i Ukrainy wspólnie bawiono się, tańczono, śpiewano i rozmawiano.

Doświadczenie Dni Tischnerowskich już po raz siódmy przynosi to samo przekonanie: filozofia Józefa Tischnera cały czas pozostaje żywa i obecna wśród kolejnych pokoleń. Nie znika zainteresowanie myślą krakowskiego myśliciela; nie zmniejsza się także wśród słuchaczy zapotrzebowanie na dyskusje i debaty dotyczące problemów zainspirowanych „myśleniem według wartości”. Na przykładzie Dni Tischnerowskich: odbywających się co roku debat, dyskusji panelowych, laboratoriów i wykładów widać, być może, najwyraźniej, jak ważna i potrzebna jest filozofia dialogu.

MAGDALENA KOZAK, mgr lic. filozofii, doktorantka w Katedrze Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie, przygotowuje pracę doktorską dotyczącą problemu zła w myśli Emmanuela Lévinasa.

E-mail: m_kozak@poczta.fm

